

Re-existência epistêmica: diferença colonial como discurso de corpos da exterioridade e paisagem biogeográfica¹

MARCOS ANTÔNIO BESSA-OLIVEIRA
LEONARDO REINALTT SIMÃO

■ 372

Marcos Antônio Bessa-Oliveira é Pós-doutorando no PPGEL/FAALC/UFMS. Doutor em Artes Visuais. Professor na Cadeira de Artes Visuais do Curso de Artes Cênicas e Professor Permanente do PROFEDUC na UEMS – UUCG. Líder do Grupo de Pesquisa NAV(r)E – Núcleo de Artes Visuais em (re)Verificações Epistemológicas – CNPq/UEMS. Membro do NECC – Núcleo de Estudos Culturais Comparados – CNPq/UFMS, do Núcleo de Pesquisa Estudos Visuais – CNPq/UNICAMP e do Grupo O processo identitário do indígena de Mato Grosso do Sul: análise documental e midiática da luta pela terra – CNPq/UFMS. E-mail: marcosbessa2001@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7724599673552418>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4783-7903>

Leonardo Reinaltt Simão é natural de Campo Grande (MS). Ator e Iluminador do Núcleo Artístico Jair Damasceno. Acadêmico de Artes Cênicas da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul, UUCG. Membro do NAV(r)E, Núcleo de Artes Visuais em (re)Verificações Epistemológicas, foi bolsista do PIBIC-CNPq 2016-2017. E-mail: reinalttleo@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3873574862161098>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5367-0900>Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9352-402X>

¹ Esta articulação epistemológica outra, bem como a (re)verificação da produção artística latino-americana a partir de Mato Grosso do Sul, a fim da emergência de uma História da Arte Outra, estão em concordância com o Projeto de Pesquisa do primeiro autor em desenvolvimento como Estágio de Pós-Doutorado PNPd no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens – Mestrado e Doutorado – na Faculdade de Artes, Letras e Comunicação – FAALC/Campo Grande – na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS, aprovado sob a RESOLUÇÃO Nº 22, DE 11 DE MARÇO DE 2019, para o período de 2019 e 2020, sob supervisão do Prof. Dr. Edgar César Nolasco, cujo título é “Arte, Cultura e História da Arte Latinas na Fronteira: “Paisagens”, Silêncios e Apagamentos em Cena nas “Práticas Culturais” Sul-Mato-Grossenses”.

■ RESUMO

Diferença colonial, termo da inexistência subalterna do indivíduo de fronteira, um sujeito na “modernidade local”, “aquele” que não é parte, mas refugio do Poder autocentrado. A diferença é alternativa de re-existência dos corpos da *exterioridade* oprimidos por práticas/teorias (opressoras) hegemônicas *geoistóricas*. Logo, nossa discussão dar-se-á na ex-posição de corpos de gentes-sem-corpos (artísticos e identitários), por teorias descoloniais como alternativas epistêmicas contracartesianas, para expor corpos in-visíveis e gentes-com-corpos aos sistemas imperantes históricos e contemporâneos que os apagam em favor de não-representação na cultura e sociedade onde estão inseridos. A intenção da discussão é promover o argumento de que mesmo com-corpos invisíveis os sem-corpos re-existem.

■ PALAVRAS-CHAVE

Arte; corpo; *diferença colonial*; epistême-fronteiriça; *biogeografia*.

373 ■

■ ABSTRACT

Colonial difference, the term of the subaltern nonexistence of the frontier individual, a subject in “local modernity”, “the one” who is not a part but a refuse of self-centered power. The difference is an alternative of re-existence of the bodies of exteriority oppressed by *geo-historical* hegemonic (oppressor) practices/theories. Therefore, our discussion will take place in the ex-position of bodies of bodies-without-bodies (artistic and identitary), by decolonial theories as counterpartsian epistemic alternatives, to expose unseen bodies and people-with-bodies to the prevailing systems historical and contemporary who erase them in favor of non-representation in the culture and society where they are inserted. The intention of the discussion is to promote the argument that even with invisible bodies the dead bodies re-exist.

■ KEYWORDS

Art; body; colonial difference; border-epistemy; *biogeography*.

1. Introdução – diferença colonial: **visibilidade de corpos-in-visíveis**

Pensar na *diferença colonial* (MIGNOLO, 2003), termo que designa a impossibilidade de existência do indivíduo subalterno na fronteira enquanto sujeito de uma “modernidade local”, que o rejeita enquanto parte e só o admite enquanto refugio de um processo autocentrado no Poder de um discurso superior, é refletir acerca de quais são as alternativas para a re-existência dos sujeitos oprimidos por práticas/teorias hegemônicas históricas (coloniais) e contemporâneas (colonialidade do poder). A *diferença colonial* está inscrita tanto nos processos de colonização históricos quanto contemporâneos através da manutenção das matrizes do poder (gênero, raça e classe). Com efeito, vestir sua *pele-fronteira*, isto é, sua diferença, parece ser a proposta mais coesa para que sujeitos in-visíveis na Fronteira possam respirar os “sem aparelhos” do Estado: os indígenas que agora “integram” a população de cidades como Campo Grande (MS) e os artistas-periféricos com suas artes da *exterioridade* aos sistemas da arte.

Vestidos de *pele-fronteira*, as gentes-sem-corpos imprimem presença aos seus corpos subalternos e passam a borrar a virtualidade discursiva de suas marginalidades (essas construídas por discursos dos poderes hegemônicos) tornando seus espaços *biogeográficos* mais definidos, apesar de não legitimados pelo Sistema. Esses espaços transformam a produção de saberes e fazeres *outros* com base na perspectiva da Fronteira que, por sua vez, reconstitui-se menos brutal, onde a diferença se torna parteira do grau mínimo de igualdade que permite a pluralidade do existir, tão necessária em tempos, espaços e sujeitos contemporâneos. Nesse sentido, nossa discussão dar-se-á na ex-posição desses corpos de gentes-sem-corpos, a partir de teorias descoloniais, com o objetivo de evidenciar corpos in-visíveis e gentes-com-corpos aos sistemas discursivos que os apagam/invisibilizam em favor de corpos que não os representam na cultura e sociedade onde estão inseridos.

Assim, se a *diferença colonial* é para alguns um tema muito velho, há mais de quinhentos anos presente em contexto teórico-crítico cartesiano brasileiro, por *outro* lado, nossa abordagem se dá para além de revisão bibliográfica, considerando que tratamos a *diferença colonial* a partir de um discurso epistemológico *outro* que emerge da fronteira como lócus epistêmico enunciativo. Logo, não se trata de fazer uma teorização acadêmica acerca do *corpus-selfie* de indígenas e/ou dos artistas de rua do Mato Grosso do Sul, baseada na simples manipulação de teóricos e teorias ou na invenção de mais um método, a fim de apresentar resultados analíticos estruturais e conclusivos. Pelo contrário, por uma abordagem epistemológica *outra*, não-disciplinar, mas a partir de pelo menos uma prática epistêmica como uma *ecologia de saberes* (SANTOS, 2010), a saber, em que os diferentes saberes dialogam, inclusive com a ciência cartesiana castradora – que “Confronta a monocultura da ciência moderna com uma *ecologia de saberes*” (p. 53) –, nossa intenção é argumentar que corpos não considerados re-existem ainda que sob esta condição – de sem-corpos – imposta pelas teorizações e teóricos modernos e pós-modernos ainda imperantes nas culturas universitárias: “A universidade foi e segue sendo uma instância fundamental da colonialidade do saber” (MIGNOLO, in LORCA, 2014, p. 1) que quer “educar” corpos.

Igualmente, portanto, ficará evidente que nossa discussão não busca delimitar a fala de nenhum *corpus-selfie* à medida que apresentaremos fragmentos de falas de determinados indivíduos que normalmente não têm fala no espaço acadêmico. Ora porque os discursos acadêmicos os impõem o lugar de objetos abstratos analíticos e/ou comparativos a corpos-modelos; ora porque nós autores estamos buscando significar um *outro*, humano, que na verdade nunca existiu para o saber acadêmico-disciplinar. Portanto, antes de qualquer apressada conclusão acerca da pretensa ilustração de uma nova teorização ou de uma suposta interpretação da fala desses indivíduos e/ou possíveis caminhos que contemplem à disciplinaridade voraz acadêmica, a boa é que se apercebam estas reflexões já como uma prática epistemológica *outra* de fronteira que emerge diferente das práticas disciplinares das acadêmicas. Pois, ainda que na mesma condição que esses *corpus-selfie* indígenas e artistas de rua em relação aos indivíduos brancos das academias brasileiras, já que nós ocupamos enquanto autores o lugar da academia supostamente à margem do saber, é da fronteira que erigimos um pensamento *outro* que não interpreta o suposto *outro* in-existente, mas expõe que as instituições acadêmicas deveriam abrir espaços de/para esses não-corpos².

Nós, *anthropos*, que habitamos e pensamos nas fronteiras, estamos no caminho e em processo de desprendimento e para nos desprender precisamos ser epistemologicamente desobedientes. Pagaremos o preço, posto que os periódicos e as revistas, as disciplinas das ciências sociais e as humanidades [de modo geral, inclusive de Arte], assim como as escolas profissionais, são territoriais. Em *outras* palavras, o pensamento fronteiro é a condição necessária para pensar *descolonialmente*. E quando nós, *anthropos*, escrevemos em línguas ocidentais modernas e imperiais (espanhol, inglês, francês, alemão, português ou italiano), o fazemos com nossos corpos na fronteira (MIGNOLO, 2017, p. 20-21).

375 ■

Neste sentido, deve ser desnecessário dizer que articulamos um discurso epistemológico por fora da era moderna de produção de conhecimentos que expõe como “alternativa” única de saída *aprender a desaprender para reaprender* (MIGNOLO, 2003) a como não fazer e a não repetir o já feito, ainda que escrito em língua ocidental, mas que está implícito em nossos próprios corpos: descendentes de indígenas, negros africanos, europeus e, não somente artistas, mas artistas, pesquisadores e professores mais-que-periféricos sobrevivendo em um contexto onde

² Parece que de agora em diante até vai virar moda no Brasil dar voz nas universidades aos povos originários, por exemplo, afinal, a partir do exemplo (espelho), mais uma vez refletido dos centros, talvez as universidades periféricas comecem a reproduzir, mais uma vez também, o ensinado como modelo: Cf. <http://www.saberestradicionais.org/>.

³ Esta condição do *corpus-selfie* assemelha-se à condição do reflexo colonial imposto aos povos originários que aqui viviam quando chegaram os colonizadores. Primeiro nós fomos submetidos à catequização através das artes, por exemplo, para não termos o nosso reflexo preso no espelho apresentado pelo colonizador. Segundo, ou nos deixávamos colonizar através da catequização, ou éramos colocados à força “dentro” do espelho por imposição do colonizador que detinha o espelho-refletor. Logo, o *corpus-selfie* é o reflexo de tudo aquilo que os colonizadores ainda hoje nos colocam como padrão e nós, em muitos casos, sobre-vivemos à condição ou morremos sendo os reflexos deles ou ainda, simplesmente, não existimos. Assim, nós mesmo nos retratamos, por isso, *selfie*, em tempos de reprodução midiática, como aqueles sempre nos quiseram: reproduzindo todo o aprendido.

impera totalmente o saber disciplinar moderno nas práticas acadêmicas. Um saber que nos coloca à mera condição de *corpus-selfie*, à qual, muitas vezes, passivamente nos submetemos³. Ou seja, não há ainda, das universidades e/ou das instituições artísticas, um possível diálogo do saber acadêmico com os saberes aqui em exposição. Antes porque a ciência impera na mentalidade dos teóricos e teorias que convergem, nós, os *anthropos* à categoria de humanidades e, em segundo lugar, porque a episteme de fronteira como processo de *descolonialidade* da razão acadêmica moderna é um pensamento *outro* que “ [...] coexiste e coexistirá em tensão com *outras* visões e sistemas de ideias (o liberalismo, o neoliberalismo, o marxismo, o cristianismo, o confucionismo, o islamismo), assim como com orientações e visões disciplinares (ciências humanas e naturais, escolas profissionais, etc.)” (MIGNOLO, in LORCA, 2014, p. 2).

Nossos sentidos foram treinados pela vida para perceber nossa diferença, para sentir que fomos feitos *anthropos*, que não formamos parte – ou não por completo – da esfera de quem nos olha com seus olhos como *anthropos*, como “outro”. O pensamento fronteiro é, dito de outra forma, o nosso pensamento, do *anthropos*, de quem não aspira se converter em humanitas, porque foi a enunciação da humanitas o que o tornou *anthropos*. Desprendemo-nos da humanitas, tornamo-nos epistemologicamente desobedientes, e pensamos e fazemos *descolonialmente*, habitando e pensando nas fronteiras e as histórias locais, confrontando-nos aos projetos globais (MIGNOLO, 2017, p. 21).

■ 376

O que mais tem nos preocupado acerca do pensamento *descolonial* é o caminho pelo qual “ele” vem sendo conduzido no Brasil, especialmente nas reflexões no campo das Artes nos contextos mais subalternos. Primeiro porque tem sido tomado como um tratamento teórico decolonial – em espanhol – como se fosse uma prática como os Estudos Culturais, muito mal interpretados como foram; segundo porque vários teóricos cartesianos brasileiros têm se valido da nomenclatura para estabelecer até métodos “pós-coloniais”, esperançados na graça de arrancar do corpo a exclusão que sentem pelo *outro*; em terceiro lugar, através dessa prática dantes descrita, os muitos “especialistas” modernos e pós-modernos brasileiros têm, a todo custo, teorizado com e a partir de pensadores descoloniais como se esta fosse a mais **nova teoria** a migrar para o Brasil. Assim, aos desavisados, falar de pós-colonial, pós-colonialista, *decolonial não* é pensar *descolonialmente* a *diferença colonial*.

Gayatri Chakravorty Spivak identifica em *Pode o subalterno falar? a violência epistêmica* como “o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária Subje-tividade” (SPIVAK, 2010, p. 47)⁴. Buscamos, assim, evidenciar um corpo subjetivo (em atividade) desconsi-

⁴ Na versão em inglês, sinaliza a tradutora, Spivak usa a palavra “Subject-ivity” separada a fim de manutenção da ideia de evidência do significado de sujeito na composição do termo. Logo, manteremos o termo também em português separado a fim de dar o mesmo sentido ao corpo do indivíduo descolonial, aquele que luta para não continuar sendo um simples *corpus-selfie* re-produzido..

derado pela noção de grande narrativa universal – de arte, de cultura e de conhecimentos – que foi arquitetada no século XV como parte do projeto de expansão do mundo ocidental ao resto do mundo. Nesse sentido, destacamos a necessidade atual de requerer, como pede Gayatri Spivak, que “o subtexto da narrativa palimp-séstica do imperialismo seja reconhecido como um “conhecimento subjugado” (SPIVAK, 2010), observando, todavia, que

Não se trata de uma descrição de “como as coisas realmente eram” ou de privilegiar a narrativa da história como imperialismo como a melhor versão da história. Trata-se, ao contrário, de oferecer um relato de como uma explicação e uma narrativa da realidade foram estabelecidas como normativas (SPIVAK, 2010, p. 48).

Pois, de certo, existe na produção subalternista uma necessidade de fazer epistêmico que se estabeleça através da perspectiva do

Discurso crítico fronteiriço [que] habita a exterioridade e, por conseguinte, só pode ser pensado a partir de (um lócus) e se inscreve como um método crítico capaz de barrar a ordem discursiva moderna que se cristalizou no mundo, por meio de uma prática da desordem *descolonial*, uma desobediência epistêmica sem precedente na história do ocidente (NOLASCO, 2016, p. 52).

377 ■

O *discurso crítico fronteiriço* de Edgar Nolasco relaciona-se intimamente com o termo conceitual *diferença colonial* de Walter Mignolo, pois é através da diferença que surge o pensamento liminar e com ele a possibilidade de construção de maneiras *outras* de pensar, nas quais o intelectual nativo da *exterioridade* pode elaborar teorias e refletir criticamente sobre sua cultura e sua história, por conseguinte como sujeito que externaliza também sua própria “Subje-tividade” como quis Spivak. De certo, estamos dizendo que o crítico teoriza a partir de seu próprio *bios* (corpo), sendo ele *corpus-selfie* ou não, sendo um artista, professor ou pesquisador mais-que-periférico. Compreender a *violência epistêmica* frente à *diferença colonial* permite a construção de uma episteme liminar (um saber *outro*) através do *discurso crítico fronteiriço* para avançar no caminho aberto por perguntas como: pode o subalterno falar? Para: pode o subalterno ser ouvido?⁵

“Estamos aqui, mas é como se não estivéssemos. Gentes-sem-corpos, ou quase-gentes com corpos de bonecas, silicone realístico. Tecnologia japonesa fabricada no Brasil! Dermatologicamente testados, hipoalergênicos. Bricolados. Mas por que bugres ainda que em pele de gado?”⁶. Intentando construir imagética e conceitualmente o termo re-existência como ação prática, a partir da *diferença colonial* (MIGNOLO), propomos situar os significados de existência e inexistência con-

⁵ É desde esse lugar que estamos construindo uma argumentação outra que não mantém a carga nada metafórica da universidade de “governar” discursos. Pois, ao questionar se pode o subalterno falar? ou se pode o subalterno ser ouvido? na universidade de hoje, entendemos que apresentamos os corpos (in)visíveis nas universidades sem continuar “humanizando-os” ao bel prazer das teorias que oprimem quando pensam dar visibilidades.

⁶ Transcrição de pequena parte de um texto artístico de autoria do segundo autor escrito a partir do subtexto corporal do subalterno ainda em cadernos de anotações.

dicionados à noção de presença do corpo que está na margem e se relaciona com os *outros* a partir dela. Ou seja, pensar em e a partir de corpos que estão na *exterioridade* do pensamento Moderno Europeu, mas como corpos-fronteiras. Transitando entre fronteiras epistêmicas por teorias pós-ocidentais, busca-se a construção para pensar a re-existência da subjetividade subalterna enquanto presença do que não existe, do que re-existe, no sentido de que a vida desses sujeitos transita virtualmente entre a materialidade do que se é e a percepção do *outro* em relação à sua presença. O subalterno re-existe há mais de 500 anos na (im)posta cultura brasileira como um corpo em autorrepresentação selfie tirada do *outro* que o dá representatividade.

2. Da diferença colonial à re-existência: o trilho da presença de corpos (in)visíveis

Essa necessidade de inscrever um termo para como os sujeitos de uma marginalidade discursiva atravessam o meio social vem da possibilidade de que o próprio sujeito não reconhece a si mesmo como subalterno; de que o grupo marginal não reconheça a generalidade de sua situação e de que até mesmo os sujeitos locais de um poder hegemônico, na replicação normatizada de uma conduta opressiva, não se reconheçam nos efeitos de suas ações. Contudo, é necessário esclarecer, não temos a intenção de reiterar dicotomias, de reinscrever o sistema binário de delimitação do sujeito abstrato ao elaborar “vilões e heróis de uma mesma história”. O que queremos é provocar a construção de um espaço onde os sujeitos postos à margem por fronteiras estabelecidas por poderes discursivos possam mais que falar: serem ouvidos; porque é preciso aprender com suas histórias que não são as mesmas e, a nosso ver, a construção de tal espaço se dá apenas pelo alimentar de sua re-existência, que se dará no instante em que o oprimido opta por um agir *descolonial*: “Não há *outra* maneira de saber, fazer e ser *descolonialmente*, senão mediante um compromisso com a *desobediência epistêmica*” (MIGNOLO, 2017, p. 23).

Para começar, precisamos ressaltar que não compreendemos a subalternidade como sombra da modernidade, mas como tudo o que o pensamento moderno não compreendeu. Então, reconhecemos que existem benesses alcançadas pelos trilhos da modernidade e que não é nosso papel negar de maneira fundamentalista a possibilidade positiva do atravessamento entre um e *outro* discurso, desde que afastada a noção de opressão tão reiterada na prática do colonialismo e do imperialismo, mesmo na atual configuração política/econômica/cultural/histórica de regiões do planeta como a tríplice fronteira entre Brasil (Mato Grosso do Sul), Paraguai e Bolívia de onde falamos. É necessário, todavia, que os subalternos ganhem espaços suficientes para demarcar no lugar de sua subalternidade (o Sul global, a *frontera*) limites para o poder emanado pelo remoto projeto de modernidade global.

Nada impede que um corpo branco na Europa ocidental possa sentir como a colonialidade opera nos corpos não-europeus. Compreendê-lo consiste em uma tarefa racional e intelectual, não experiencial. Para que um corpo europeu chegue a pensar *descolonialmente* tem que ceder algo, da mesma forma que um corpo de cor formado nas histórias coloniais tem que ceder algo se quer habitar as teorias pós-modernas e pós-estruturalistas (MIGNOLO, 2017, p. 27).

Isso porque, em lóci como o nosso, evidenciam-se as tensões discursivas ao nível da violência, como no caso dos ataques de latifundiários a grupos indígenas em locais onde as discussões sobre a demarcação do território das populações nativas extrapolam o domínio da legislação brasileira que, produzida pela e para as elites, bebe em sua maior parte da legislação e de princípios de direito euro-estadunidenses que, na posição de senhores de discursos, nem de longe se relacionam com a situação local de ‘descolonizar o colonizado’, não nos podem fornecer uma política-modelo satisfatória para a situação. Por isso, na ausência da cogitação da perda da propriedade, fonte de lucro, a violência surge para o opressor como

[...] a violência é sempre a performance do desperdício. Ela nunca é sem sentido, mas sempre tem um significado por mais absurdo que este possa parecer porque sempre serve de alguma maneira para criar um argumento. Isso significa que a violência é sempre excessiva porque para criar o seu argumento precisa “gastar” coisas: objetos, materiais, sangue, ambientes (GREINER, 2010, p. 41).

379 ■

Para que o desperdício da violência seja evitado, parece necessário que o limite de atuação do desejo e do poder dos sujeitos daqueles discursos hegemônicos seja imposto, não como uma fronteira que impede a aproximação, mas como um espaço de revisão de pensamentos que impedem o diálogo. Esse limite nasce quando o opressor passa a sentir a presença do corpo oprimido de uma maneira diferente: como aquele corpo que sempre se dá. Christine Greiner elabora no tópico “A presença do corpo e a emergência das microcomunicações” de seu livro uma revisão acerca do conceito de presença do corpo no contexto da arte que nos é de grande valia para pensar a interferência do corpo comum dentro de uma presença cotidiana. Com base em uma noção nossa de que o corpo é a cena, seja no palco ou na rua, com ou sem a intenção artística de sua ação, analisamos o conteúdo proposto por Greiner, a fim de construir um conceito de presença do corpo subalterno que re-exista frente à violência do opressor, pois concordamos com o pensamento da autora que considera ser a presença do corpo o que dá visibilidade ao pensamento (GREINER, 2010).

Nesse sentido, a autora nos faz compreender que a presença do corpo está ligada diretamente à “exposição ao olhar” e aos “deslocamentos decorrentes desta mesma exposição”, pois essa situação de estar se mostrando/sendo visto – em estado de *corpus-selfie* o tempo todo – desencadeia o que a autora traduz como “micromovimentos de interface”, ou seja, os “movimentos que se organizam na passagem entre o dentro e o fora do corpo” (GREINER, 2010, p. 94). Com efeito, o que nos interessa é como o papel da imagem e da interpretação da imagem se dão,

uma vez que nosso objetivo é traçar um caminho para que os corpos subalternos passem a ser vistos, não de uma maneira performativa, depreciativa ou indiferente, mas como uma paisagem da diferença suscetível à aproximação, ao diálogo e ao respeito. Portanto, a partir do que se extrai das análises da autora, a imagem do *outro* é carregada de atravessamentos sensoriais de quem está vendo: “Em *outras* palavras, seria uma espécie de “ver como” que não pode ser entendido como imitação, mas como a expressão de um sentido próprio a partir de uma *outra* referência – o mesmo se valoriza a partir da referência do *outro*” (GREINER, 2010, p. 94).

É exatamente da “valorização do mesmo a partir da referência do *outro*” que parte nossa intenção de provocar a presença do corpo subalterno. Pois, entendemos que na velocidade das vidas urbanas, da diversa-de-lei da região fronteiriça não há como se instituir um código de valoração (no sentido de interpretação/significação) para os oprimidos e mesmo que fosse possível, talvez não repercutisse tanto quanto a potência de estar presente: ser visto e poder referenciar o significado conferido pelo *outro*. Isso poderia gerar uma ruptura do processo de massificação da indiferença que se inicia no processo colonial, no qual, para que o domínio do branco sobre o nativo estivesse garantido, era necessário deslocar a diferença a um sinônimo de pejoratividade, usando da violência para criar o argumento de que era preciso se igualar ao opressor.

Argumentar o “não-moderno” requer uma prática de desprendimento e do pensar fronteiriço, para, assim, legitimar que outros futuros mais justos e igualitários possam ser pensados e construídos para além da lógica da colonialidade constitutiva da retórica da modernidade (MIGNOLO, 2017, p. 25).

Ainda hoje temos dificuldades para olhar para o diferente sem Temer. Mais, agora estamos assustados com as palhaçadas do “Bozo”. Aí está o problema do Sul do mundo: estamos fingindo que o número-padrão que fica ao norte de nossas cabeças como um ícone sagrado não nos violenta a natureza. Assumirmo-nos é o desafio urgente, porque, sim, a inércia de nosso fingimento nos custa caro, apesar de nos manter a salvo, de nos manter empregados, de nos manter fisicamente íntegros. É preciso tomar consciência de que o agora de nossos corpos re-existent é o agora tecnológico (a virtualização da vida quase cibernética) que pretende, antes mesmo de termos podido experimentar o total de nosso corpo-potencial-terreno, um abandono ao corpo-matéria através de um apelo ao

[...] ciborgue, [como] uma alternativa para os dualismos ocidentais, os quais subordinam o corpo ao espírito, a mulher ao homem, o feminino ao masculino, a natureza à civilização, o artificial ao natural, e alimentam, em consequência, uma hierarquização de classes, de culturas, de gêneros, o racismo, etc. O ciborgue livraria o homem do fardo de sua carne e dos grilhões da identidade, enraizados no corpo (LE BRETON, 2015, p. 26).

Eis uma questão: às vezes, por que cogitamos uma transmutação tecnológica de nós mesmos para uma dissolução corporal ao invés de encararmos os desafios dos nossos corpos, seja na íntima relação interna ou na vasta dimensão da relação com o *outro*? Talvez esteja claro que existe uma força discursiva pressionando nossa capacidade de desejar (cartesiana, religiosa ou desenvolvimentista), porque atualmente o querer de qualquer pessoa passa pelo lucro de alguém dentro do sistema-mundo estabelecido. Precisamos, portanto, propor reflexões sobre esse apelo à inexistência de corpos como regra: é um desejo/consequência do processo evolutivo humano, ou apenas uma nova fase do caminho de negação do corpo que se perpetua através dos tempos para a manutenção de um poder mesmo que se manifesta por diferentes sujeitos? O que é o *corpus-selfie* ao qual nos submetemos? “Temos medo de contrair AIDS, temos medo também de contrair pura e simplesmente o sexo, [...], escreve Baudrillard, [mas] o corpo, entenda-se bem, não é sagrado, e o humano não é uma natureza, mas a humanidade é corporal, para o melhor e para o pior” (LE BRETON, 2015, p. 31).

O estudo do pensamento filosófico acerca do corpo é fundamental para entendermos como os nossos corpos foram construídos para funcionar atualmente, num processo evolutivo que abandona a anatomia física que se opera em uma espécie de “anatomia da mente” dela extraída. Houve, contudo, através do “desenvolvimento” do pensamento filosófico grego no Pré-Renascimento, uma ruptura da noção de corpo com base no conhecimento que é extremamente importante, pois, segundo o nosso entendimento, ela se repetiu quando a Igreja passou a exercer seu domínio sobre o mundo ocidental, impondo uma separação entre corpo e alma baseada em pecado e formatando os corpos e o pensamento sobre os corpos de acordo com uma noção dualista de sagrado e profano em relação à sua concepção de Deus e não mais em relação ao que seja essencial ou não para a vida humana.

Posteriormente, o corpo ainda, uma vez mais, seria condenado à condição de desprezo quando René Descartes afirmou: *penso, logo existo*, indo de encontro ao pensamento dos primeiros filósofos gregos que não negavam o conhecimento advindo do corpo sensível, mas o consideravam duvidoso em relação à razão. Havia assim sido configurada a atmosfera sob a qual o conhecimento científico moderno pode exercer até a contemporaneidade sua opressão sobre a pluralidade corporal de nossa espécie: estabeleceu-se então a dicotomia hoje perceptível entre arte e ciência. Desse modo, se é que se pode dizer, de maneira bastante resumida, o surgimento do conhecimento filosófico em uma época, o poder da Igreja em *outra* e a noção de ciência de época *posteriori* promoveram contundentes *compartimentações*⁷ ao conceito de corpo, sempre dualizado e subjugado, acumulando subalternidades em relação a uma verdade, a uma razão, a uma alma e a um conhecimento científico determinados por UM Sujeito. Todas (aquelas subalternidades) propositalmente afastadas das verdades, razões, almas e conhecimentos diferentes dos diversos corpos chamados de *Outro* são, também, sem emoções e, por

⁷ Colocamos este argumento à medida que compreendemos que ainda hoje o corpo parece ser pensado, na grande maioria das vezes, pela ótica das críticas das artes, de uma perspectiva que toma razão e emoção em lugares distintos NO corpo. Ora temos uma noção de corpo que é formulada pela regra, pela técnica ou pela norma, ora outra temos um corpo sensível (estético) em evidência nas artes, mas que, muito evidentemente, está ancorado em um saber cartesiano hermenêutico (greco-filosófico ou cristão-medieval), fenomenológico (incons(c)i(st)ente) ou transdisciplinar cartesiano (considerado a partir de saberes disciplinares universalizantes) modernos para acontecer nas artes.

isso, não acontecem nas produções em arte da contemporaneidade. Portanto, em nossos dias é premente questionarmos: seria a vida virtual uma nova cisão entre “eu e meu corpo”? Quem somos em nossos *corpus-selfie*? Quais nossas perspectivas?

Disso, uma observação já deve ser posta em evidência. Estamos vivenciando, na ótica epistêmica aqui em argumentação – em que se tomam projetos de universalização/homogeneização do mundo ocorridos em diferentes épocas –, a concretização daqueles a fim de controle global: histórico (moderno) de universalização europeu cristão engendrado no século XIV/XV, que culminou no século XVI com a colonização da América Latina; pós-moderno (estadunidense) a partir do século XIX, que difundiu a lógica capitalista no século XX de que aquela “América é a terra das oportunidades” para todos e, mais recentemente, contemporâneo, dos primeiros dias do século XXI, que promove a homogeneização através das grandes corporações (Estatais e Privadas) em que o acesso de tudo é para todos graças à tecno-virtu-globalização do mundo exaltando o querer ter em oposição ao *querer ser*. Por mais que a lógica desta última questão, o querer ser, não passe pela ideia de exposição midiática posta em questão pelas teorias pós-modernas.

Vivemos na atualidade em *corpus-selfie* definidos por padrões estabelecidos de raça, classe e gênero históricos, mas também massificados pelas correntes teóricas vindas do norte das Américas, que se sobrepõem aos corpos oprimidos pelo trabalho, mercado e consumo. E, não diferente, nossos *corpus-selfie* estão em discordância com a retomada tanto daqueles padrões históricos de arte, cultura e conhecimentos, bem como sobrevivemos na contemporaneidade sob as rédeas de leis que retiram direitos, impõem deveres e subtraem sensibilidades a fim de fazer valer a sobreposição de uma imagem formulada daqueles sobre nossos corpos. Mas o pior de tudo isso é que diferentes reflexões expostas na América Latina, mas mais no Brasil, também argumentam acerca da humanização desse *corpus-selfie* como se nós o fossemos. Quer dizer: somos mesmo hoje tornados humanos – reflexos daqueles – para reproduzir arte, cultura e conhecimentos ensinados por eles. Mas estamos propondo uma reviravolta dessa imagem: “Por quê? Porque a epistemologia fronteiriça é a epistemologia do *anthropos* que não quer se submeter à humanitas, ainda que ao mesmo tempo não possa evitá-la” (MIGNOLO, 2017, p. 16).

As redes sociais parecem ter causado no corpo contemporâneo um sintoma urgente: a exposição permanente. Dizer que alguém “não sai do *on-line*”, por exemplo, é uma das expressões corriqueiramente utilizadas em sociedades como a nossa. Estar *on-line* é um modo quase obrigatório de ser ou não ser, é *online* que a vida passou a “acontecer”. Postar conteúdo em aplicativos é um novo rito, uma comunhão íntima onde são servidos como hóstia os mais diversificados *corpus-selfie*: compartilhados em fotos, vídeos e textos através de celulares e computadores conectados à *internet*, dando novo lugar ao individual/coletivo, público/privado, inscrevendo no corpo uma sintomática fronteiriça de indeterminação determinada. O *bio*-mito gerado pela virtualização e viralização do corpo online nos dá a licença de, sem perceber, nos comportarmos como mortos-vivos em vida (GREINER, 2010) e se estabelece como uma das armas do poder moderno presente na contemporaneidade para o domínio das massas humanas. Portanto, identificamos que a presentificação dos corpos subalternos está intrinsecamente ligada à noção de re-existência,

de desconstrução dos discursos filosóficos, históricos e político-culturais sobre os corpos que nos alcançam na contemporaneidade, pois re-existir faz vir à tona um corpo com-corpo sempre visto como sem-corpo: o corpo da *exterioridade*. Assim, a possibilidade de o oprimido ser visto pelo opressor em uma nova conjuntura está conectada diretamente à evidenciação da diferença presente nesse corpo inscrito no *lugar de outro*.

3. Ocupações: a paisagem biogeográfica da exterioridade e seus sujeitos-sintoma de epistemologias e corpos outros

É igualmente necessário que simultaneamente a esse processo de tornar presente a subalternidade de tais corpos, gestos sejam gerados e, ainda que microscópicos, reflitam o pensamento diferenciado desses corpos em relação ao mundo, pois é através desses gestos que um novo olhar será cativado. Ainda que com gesto sem a liberdade do espaço, articulando-se entre fronteiras da *exterioridade*, é preciso reconhecer que não há construção de espaço para corpos que não estão presentes, que não são vistos. Isto é, se queremos ouvir a fala de um subalterno, se quisermos presentificar as gentes-sem-corpos, nós devemos avançar em esforços e deslocar nossas posições enquanto letrados, enquanto brancos, enquanto elite. Para que re-existam os subalternos é necessário que o academicismo inexistam. Para que exista um pensamento liminar (MIGNOLO, 2003) a partir da fronteira – como uma lógica do pensamento fronteiriço como epistêmico – é preciso que a nossa gente desista de se enquadrar e invista em poder-ser mesmo que marginal: “Enfim, a universidade e o museu são duas instituições chaves sobre as quais se fundou e se mantém a colonialidade do saber e da subjetividade” (MIGNOLO, in LORCA, 2014, p. 2).

Sem a menor pretensão de esgotamento da questão, nossa discussão está articulando-se em evidenciar a necessidade de desnaturalizar a subjetividade moderna imposta no fazer artístico contemporâneo – teórico, crítico, prático e docente – em que a academia e o museu imperam como mantenedores do poder. Ora fazendo valer um padrão de teoria e crítica, ora reforçando em seus arquivos sombrios o modelo de arte que deve ser propagada ao longo dos milênios para as culturas sem-corpos. Logo, é evidente que a necessária pluriversidade do saber, ser, sentir para poder fazer com subjetividade é a questão imperante nesta argumentação que não quer impor fala na boca de ninguém, menos ainda quer apontar métodos teórico-práticos a fim de sanar a gana daqueles que buscam por qualificar as diferenças dentro de um padrão, por exemplo, de subjetividade moderna. Assim, sinalizamos que é necessário descolonizar o próprio corpo quando se pensa e articula da fronteira para conviver com corpos-da-diferença-colonial *descolonialmente*.

Pois, se há alguma maneira de se saber da fronteira, se há modos de sem-corpos serem vistos como corpos, sem se abrir em corpos-*outros*, essa maneira está, de algum *outro* lado, sem acesso para nós, marginais do Sul do mundo que estão oprimidos em corpos da colonialidade do poder na contemporaneidade:

Eu me chamo Jeremias Gaudino Jorge, cheguei aqui em Campo Grande há três anos. Antes eu morava na Aldeia do Bananal, no Distrito de Taunay em Aquidauana. O que me fez mudar pra cá, na verdade, foi o sustento da família, né?! Porque na aldeia o acesso às coisas fica 'meio difícil', né?! Por que tem a plantação e essas coisas, só que a gente procura o melhor para os nossos filhos, né?! Então eu vim em busca disso, porque eu tenho um filho que, graças a deus, está na escola, conseguimos vaga, então tudo o que eu tinha planejado, de certa forma, está dando certo. Eu sou evangélico desde a aldeia e conforme eu cantava lá 'em idioma', aqui eu também posso cantar em idioma porque os 'irmãos' entendem também. Aqui na aldeia, segundo quem é mais antigo, tem xavante, kadiwéu, guarani, os terenas, né? Que somos nós (JORGE, 2017, s/p)⁸.

Em toda a fala de Jeremias Gaudino Jorge mapeamos o estado das populações indígenas urbanas que se concentram na capital do Mato Grosso do Sul, Campo Grande. Um estado de desintegração predito pelas teorias revisionistas e pelos termos conceituais produzidos no processo de pesquisa. Contudo, é extremamente difícil colocar em termos definitivos esse estado das populações indígenas que estão fora da realidade das aldeias, tendo em vista que o cotidiano das cidades provoca uma sensação de indeterminação no âmbito das micrologias de poder, política, cultura, história, arte, etc que, igualmente, os colocam exteriores às sociedades urbanas. É impossível dizer se a fala de Jeremias representa a realidade geral dos indígenas que vivem na Aldeia Urbana Marçal de Souza, mas o que podemos afirmar é o valor de sua fala que abre um espaço de diálogo corpóreo com o ambiente acadêmico. Três pontos, portanto, vão ilustrar a condição para o pensador moderno/pós-moderno compreender que a epistême aqui em articulação não está im-portanto analisar/metodologizar:

1) uma perspectiva epistêmica *descolonial* exige um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental (incluindo o cânone ocidental de esquerda); 2) uma perspectiva *descolonial* verdadeiramente universal não pode basear-se num universal abstrato (um particular que ascende a desenho — ou desígnio — universal global), antes teria de ser o resultado de um diálogo crítico entre diversos projetos crítico políticos/éticos/epistêmicos, apontados a um mundo plural e não um mundo universal; 3) a descolonização do conhecimento exigiria levar a sério a perspectiva/cosmologias/visões de pensadores críticos do Sul global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados. Enquanto projetos epistemológicos, o pós-modernismo e o pós-estruturalismo encontram-se aprisionados no interior do cânone ocidental, reproduzindo, dentro dos seus domínios de pensamento e prática, uma determinada forma de colonialidade do poder/conhecimento (GROSGUÉL, 2010, p. 457-458).

⁸ Jeremias Gaudino Jorge é morador da Aldeia Urbana Marçal de Souza, comunidade indígena localizada na região leste de Campo Grande (MS), há três anos, após ter nascido e crescido na Aldeia do Bananal em Aquidauana (MS). A fala de Jeremias foi registrada em 27 de julho de 2017 e é bem mais extensa, trouxemos aqui um pequeno fragmento a fim de evidenciar os corpos que des-conhecemos.

Colocar no cerne do conhecimento dos elitistas letrados o conhecimento de um indígena que, sob o discurso da busca de melhorar as condições de vida de sua família, abandona as raízes de sua terra, sua cultura e história, é uma provocação em dois campos: o primeiro no campo dos poderes discursivos que mantêm as fronteiras erguidas para esses sujeitos, mesmo que eles não ofereçam re-existência ao projeto da modernidade na contemporaneidade. Porque os sujeitos do lado hegemônico da fronteira precisam ser atravessados por novos modos de fazer e pensar a fim de reconhecer o ser. E, já de *outro* lado, os sujeitos dessa recolonização – urbanização forçada dos seus corpos campestinos – que devem/precisam tornar-se conscientes da importância de optar pelo corpo-*descolonial* nos limites de suas possibilidades, abrindo-se para ver corpos-sem-corpos existentes.

De modo evidente, reconhecer-se em corpo-*descolonial* é fazer valer a *diferença colonial* que persiste na coerência da colonialidade do poder interna dos espaços urbanos na atualidade. Seja por força do Estado-nação, seja por ordem do poder capital das grandes Corporações (nacionais e internacionais), ou ainda pela própria insistência de que há um corpo-do-saber que se constitui apenas do saber-aprender-disciplinar – essas três instâncias ancoradas pela manutenção de padrões de raça, classe e gênero (europeus/estadunidenses) incluem os diferentes excluindo-os, a fim de conservação e proliferação da colonialidade histórica na atualidade. É, na nossa ótica aqui em pensamento, fazer valer o velho hábito, mesmo de indivíduos de corpos-sem-corpos, mas já declinados ao branco, macho e elitista, mas também artista, professores e pesquisadores mais-que-periféricos, de achar que ainda podemos propor “pesquisas” nossas que possam falar pelo e por aqueles que foram tornados humanidades. Pois, “a *diferença colonial* é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. [...]. A *diferença colonial* é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta” (MIGNOLO, 2003, p. 10), uma que se integra à colonialidade dos projetos globais e o faz reverberar e *outra* que é adotada pelas hegemonias coloniais porque as rejeita enquanto narrativas corporais lineares.

Lado artístico? Eu não me considero artista não, mano. Eu entrei nesse mundo que eu acho louco demais através do hip hop e do skate. Andava de skate e frequentava as festas de rap. Aí comecei. O primeiro que eu vi aqui foi o Cleiton Amarelinho, que foi minha inspiração. Falei “poxa, olha o que o maluco faz nos muros aí!”. Comecei a ver ele fazendo nos obstáculos da pista de skate. E sobre artista... Não, mano! Pra mim, assim, o artista é aquele que fez Artes. Eu sou um inventor, (faço) intervenção urbana, tá ligado!? Mais ou menos assim (GNOMO, 2017, s/p).⁹

⁹ Jorge Gnomo, como é conhecido na cena local do grafite, é Licenciado em História, tendo deixado a sala de aula para ocupar cargo público no setor da saúde, sempre tem produzido trabalhos com grafite e lambe-lambe conforme sua disponibilidade. A fala de Gnomo foi registrada em 17 de julho de 2017 e é bem mais extensa, igualmente a anterior trouxemos aqui um pequeno fragmento “ilustrativo”.

Gnomo se nega a inscrever-se como ‘artista’, ou a referenciar sua produção enquanto trabalho ‘artístico’. Isso porque, para ele, assim como para a maioria das pessoas que vivem na fronteira, há uma estética que define o que é arte e que relega a todas as manifestações não-inscritas dentro de sua conceituação moderna de arte uma marginalidade/naturalidade artesanal. Todos são amparados, na perspectiva moderna, quando sustentam a doxa triunfante do imaginário moderno que circunstanciou tudo a um corpo hétero, branco, cristão euro-norte-americano. Bessa-Oliveira aborda a questão em uma passagem que consideramos necessária para a compreensão do estado marginal dos artistas e sujeitos locais que produzem a partir de “estéticas” periféricas¹⁰. Assim, confirma-nos o autor ao dizer que

[...] as produções que emergem desse lócus enunciativo latino-americano carecem de um pensamento epistêmico outro que possibilite compreendermos tais produções e artefatos simbólicos como resultados de arte, cultura e conhecimentos que surgem das relações entre os símbolos cotidianos e as científicidades estabelecidas entre os sujeitos biográficos e os locais enunciativos latino-americanos. Por conseguinte, as relações entre a proposta epistêmica descolonial e os lugares latinos corroboram a minha compreensão da necessidade de fazer emergir dos diferentes lóci enunciativos situados na América Latina, ou em quaisquer outros lugares após-colonizados, uma conceituação específica – “estéticas” – que se relaciona primeiro com os fazeres, objetos, conhecimentos e símbolos cotidianos dos sujeitos desses lugares (BESSA-OLIVEIRA, 2016, p. 210).

Todavia, identificada essa Estética (ou não) Bugresca (BESSA-OLIVEIRA, 2016)¹¹ em vias de construção, já existe no discurso de artistas mais-que-periféricos como Gnomo uma *desobediência epistêmica* e que ao negar sua condição de artista, o ‘interventor’, como se autointitula, está reafirmando essa condição a partir de uma perspectiva *outra* – em que a *diferença colonial* coloca-se em oposição ao projeto moderno de arte europeu – que ele instintivamente já sabe ser necessária para a manutenção de seu fazer, para a re-existência de sua subjetividade para além da pele da cidade. Ao dizer inscrever seu fazer como ‘intervenção urbana’, Gnomo está exatamente tatuando a *diferença colonial* que o move munido de cores em direção ao suporte nude acinzentado da cidade para reivindicar sua paisagem *biogeográfica* (BESSA-OLIVEIRA, 2016).

¹⁰ Os termos “estéticas” e “periféricas” foram usados para circunstanciar a conversa no pensamento moderno que entende arte do princípio da estética do belo/prazer e por periferia os lugares exteriores aos centros da História da Arte ocidental por aqueles sustentada.

¹¹ Termo em que o autor tem passado/pensado, no liminar de Cultura Bugresca, por entender que cultura não é estética, ao menos como compreendemos/compreendeu-se estética, mas que culturas teriam e demandariam compreensões de/e “estéticas” outras. Logo, ainda que não estejamos propondo “novas teorias”, pois estas demandam continuar digerindo partes melhores dos colonizadores – por isso subexistem como teorias anteriores – argumentamos, por exemplo, compreender que, para falar de arte de povos originários e/ou artistas urbanos, minimamente necessitamos de modos outros de pensar (nunca de classificar por estética do belo ou simplesmente pensar que estamos falando de constituir uma nova teorização), mas que estejam em diálogo a partir desses fazeres, jamais sobre essas práticas artístico-culturais. Assim, essas articulações precisam levar em consideração as “cenas” das comunidades indígenas, das ruas urbanas e rurais, nas sociedades, na educação, na produção de arte, nas culturas para gerar conhecimentos específicos em diálogo pluriversal.

“Faço por hobby. Já tentei fazer comercial, mas não é minha vibe porque eu não gosto muito de sair da minha linha, sabe!? E o pessoal exige muita coisa por pouco dinheiro. Hoje mudou. Hoje está mais valorizado, né?!” (GNOMO, 2017, s/p).

Ao dizer que faz por ‘hobby’, Gnomo assume um fazer artístico out às políticas públicas, às políticas de arte estatais (que não existem de fato), ou à comercialização direta corporativa para se manter, uma vez que se submeter a editais ou contratos particulares significa abandonar seu próprio corpo, sua própria arte, para vestir-se de uma corpo-Outro-alguém. Evidencia-se ainda que no trabalho artístico que se constrói a partir das margens da estética hegemônica moderna as exigências cumpridas em troca do lucro são sempre uma condição de agenciamento que sabota a essência da corporeidade/subjetividade inserida na manifestação originária. A este respeito, Stuart Hall completa: “A cultura é, portanto, uma parte constitutiva do “político” e do “econômico”, da mesma forma que o “político” e o “econômico” são, por sua vez, parte constitutiva da cultura e a ela impõem limites” (HALL, 1997, p. 33).

De certo, a partir da afirmativa de Stuart Hall, evidencia-se que arte e política, igualmente cultura e política, como temos sustentado, nunca estiveram dissociadas, haja vista que uma corroborou e corrobora a existência uma da *outra*. O que há, de nossa ótica, e da de Walter Mignolo também, ao argumentar sobre políticas e identidades, são políticas de arte e de culturas (sem políticas), do mesmo jeito artes e culturas de políticas/políticos. Essas claramente contrárias ao nosso entendimento de artes e culturas em políticas, como ressaltado por Mignolo (2008) quando trata de *identidade em política*, que estariam muito mais em concordância com os trabalhos de Gnomo ou a fala do indígena Jeremias Gaudino Jorge, que se fazem-ver-ser ainda que sejam corpos sem-corpos para esses sistemas demagógicos de arte e culturas, e igualmente políticos: “[...] para nos desprender corpopoliticamente; duas maneiras de nos desprender da matriz colonial do poder e de habitar o pensamento fronteiriço” (MIGNOLO, 2017, p. 23).

As identidades desses sujeitos ex-postos na/à subalternidade tornam-se políticas à medida que ambos reconhecem seus fazeres, falares e saberes como constructos das e para as suas relações sociais políticas que es-barram as fronteiras erigidas pelos fazer, saber e ser hegemônicos. Ao relatar sua experiência com a *técnica do lambe-lambe*, por exemplo, Gnomo propõe que mesmo sendo *outra* linguagem de arte periférica, não inscrita no conceito hegemônico de arte, ‘a paulada’ é igual a que o picho representa para a cultura letrada. Abre-se, portanto, neste ponto, uma discussão fundamental acerca de uma

Crise de representação que tem a ver com o reconhecimento, cada vez mais difundido, de que as maneiras com que usualmente se traduz o mundo em imagens, sons, formas, escritos e gestos não são mais capazes de compreendê-lo para nele atuar – quer na sua manutenção como está ou, então, para mudá-lo. As evidências mais próximas dessa crise são os variados levantes que ainda agora ocorrem no país, tendo como contraparte propositiva uma ênfase difusa em práticas micropolíticas (ANJOS, 2017, p. 1).

A fala de Gnomo é fundamental na construção de uma paisagem epistêmica biogeográfica do estado da arte em Mato Grosso do Sul porque evidencia um corpo não visto, o corpo in-visível antes apontado. Uma situação de emergência em que poderes discursivos estabelecem fronteiras pondo às margens de seu ideal de arte, de cultura e de conhecimentos todo universo dinâmico que re-existe frente à opressão por marginalização. Arte de rua, periférica e marginalizada não é arte pela arte, é intervenção, e talvez os donos do poder local incomodem-se em enxergar a realidade de sua obsolescência em relação ao novo-constante da produção subalterna. Esse é o que poderíamos chamar do corpus-não-selfie: o corpo que não representa. Do mesmo jeito, índio não é bugre, índio não é índio, índio não tem corpo, pois, esse estereótipo também foi construção moderno-europeia, portanto, não existe. Mas, indivíduos como Sr. Gaudino estão aí para reforçar sua persistência.

4. Sem Temer à exterioridade do Bozo – algumas considerações

É preciso imaginar caminhos práticos nos quais sujeitos indígenas respirem sem os aparelhos do Estado, abrir fatidicamente espaços para as artes do Fora (*Temer!*), para que o dentro de nossos corpos oprimidos seja finalmente exposto! É necessário fazer da fissura/fronteira, ou como quiseram alguns autores aqui elencados, das vozes das fronteiras, ecos contrários aos sistemas coloniais de arte, cultura e conhecimentos. São desafios maiores do que a possibilidade da teorização, da geração de *outro* discurso que os torne informação (corpos) para nós, *senhoures*, acostumados ao sistema do “um golpe por dia” como “dose de anestesia”. Anestesia a quem e para quê? Anestesia para nós mesmos, donos que ainda não temos superado o nosso lado, que é o mesmo lado do que não queremos ver: o opressor que oprime os corpos dos oprimidos que são seus pares; o indígena obrigado a agradecer seu pedaço de chão na saída e que tem a vista invadida pelo prédio de alto padrão com muros altos para garantir a distância (fronteira) do corpo do “índio” com o corpo-gente-patrão. Precisamos construir corpos-re-existentes aos ataques cotidianos contra os corpos-in-existentes: na educação dos “Sem”; na tecnomilitarização da educação; na impossibilidade de atuar, expor e até de defecar; ao “FUTU-RE-SE”; ao direito de viver fora da lei; ao dever de armar-se...., entre muitas outras coisas que estão erguendo muros contra os sem-corpos modernos e pós-modernos.

E ainda mais, reservadas as distâncias, entre um ser-com-corpo para um sem-ser-corpo, que o sistema busca controlar estabelecendo as fronteiras para as subjetividades daqueles que querem sob controle: “ATENÇÃO, SR. PICHADOR: A cada mês que este muro permanecer limpo a MRV doará uma cesta básica para uma creche ou instituição de caridade de sua cidade”¹². É uma cesta básica *por mês* em troca da expressão (ou mais um golpe por dia, mais uma dose de anestesia?) o que se vê no aviso de um muro limpo que guarda os corpos brancos em suas interioridades e não pode servir de suporte para a letra funcional dos corpos das *exterioridades* que habitam o de fora da arte. Assim, quando a realidade das práticas cotidianas (o simples fato de caminhar nas ruas da Aldeia Urbana Marçal de Souza (CG-MS) que des-aloja indígenas citadinos entre as fronteiras do sistema ur-

¹² É comum nos depararmos com essa frase nos muros (fronteiras entre o social e o privado) dos grandes condomínios das cidades cosmopolitas (do pobre) como sugere Silvano Santiago (2004), e, em Campo Grande-MS, nosso lócus de enunciação das discussões aqui apresentadas, não o é diferente.

bano (BESSA-OLIVEIRA; SIMÃO, 2016)) corrobora as teorias pesquisadas e também parece aumentar a distância do sujeito (subalterno) em relação aos discursos que o atravessam; gera-nos aqui *outra* questão: o que produzir quando tudo o que é permitido obedece a um formato de pré-conclusão, pré-definição?

Percebemos neste ponto das questões que ao concluir as discussões muitas *outras* coisas acabam por ficar ainda “abertas”. Primeiro que continuamos insistindo na ideia de criação de um suposto *outro*; segundo ao considerar que os estudos, por melhor intenção que tenham, acabam por ainda falar pelo ou “dar voz” a esse *outro*; terceiro, haja vista que os subalternos continuam subalternizados porque não acessam as universidades e às reflexões que são produzidas nas universidades. Logo, não somos os subalternos, objetos de pesquisas acadêmicas como esta. MAS AINDA FALAMOS PELO OUTRO QUANDO NA VERDADE PENSAMOS NÃO FAZÊ-LO MAIS! Assim, ao saber que várias questões continuam abertas, percebemos que devemos mais que ver ou falar, mas temos que escutar ao Outro (da Fronteira onde se sente a *diferença colonial* aquele que nem é tão *outro* assim) que se faça enxergar, que se faça ouvir, que corporifique sem naturalizar-se. “Como *ecologia de saberes*, o pensamento pós-abissal tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de forma de conhecimentos além do conhecimento científico” (SANTOS, 2010, p. 54). O academicismo tem exercido posse sobre lugares que precisam de ocupações *outras*, isto é, a nossa forma de produzir, criticar e passar adiante o conhecimento precisa ser mais honesta com seus sujeitos. Os rótulos de inter, multi ou mesmo transdisciplinar precisam sair das academias. Precisamos pensar em relações entre culturas, entre saberes culturais, para além de comparação entre um ser-corpo para os que não são corpos modernos.

Por último, de fato o caminho desta proposta nos leva a crer que as teorias, os discursos em toda a bibliografia discutida, tem razão de ser, não por alimentar as bases eurocéticas do sistema epistemológico da nossa Fronteira, mas porque evidenciam o material humano que tende a ser depositado debaixo dos tapetes do Poder local embrutecido e EMBURRECENDO, cada vez mais, que temos. As últimas evidências do agora têm nos deixado com as “calças nas mãos” para falar de corpos das diferenças coloniais. É a esse material humano que acadêmicos devem se atentar, já bem disse Boaventura de Sousa Santos algo mais ou menos assim: se-quer as sete cores do arco-íris representam nelas todas as diferenças do/no movimento não-heteronormativo. Assim, com esse efeito da não-representação de uma totalidade (BESSA-OLIVEIRA; SIMÃO, 2016a), com o conteúdo teórico tratado em livros e artigos, fica sendo ainda necessário admitirmo-nos enquanto crias birrentas nos tempos e lugares da *exterioridade*: intelectuais que esperneiam nos supermercados discursivos do Poder, políticos que se sentem donos do mundo e dão direitos aos filhos e deveres aos subordinados, berrando, ainda que em teorias impróprias (migradas) para o consumo, pelo desejo do novo. Uma teorização que não é a partir de, mas sobre, conhecida apenas pelo olho da rua, dos corpos em *pele-fronteira* dessecados que são, portanto, pintados para ir além daquilo que é feito. Mas que não dá conta de pensar como é feito! Buscar uma teoria que se inscreva como a *pele de imagem* dada por Kopenawa (2015) em *A queda do céu*, para que assim consigamos entender (traduzir?) o *outro*, o exteriorizado, sem os reduzir ao formato

de nossas perguntas, tornou-se emergencial. Desejamos aqui, por fim, ter produzido um espaço em que os corpos indígenas aldeados de Campo Grande-MS e os artistas mais-que-periféricos, ambos sujeitos que são corpos da *exterioridade* da *diferença colonial*, sejam presentificados a partir de um referencial próprio e não de uma leitura funcional do que nos foi imposto como o *outro*.

REFERÊNCIAS

ANJOS, Moacir dos. A arte brasileira e a crise de representação. **Revista ZUM/IMS** – Revista de Fotografia. São Paulo: Instituto Moreira. Publicado em: 07 de julho de 2017, p. 1-6. Disponível em: <http://revistazum.com.br/colunistas/crise-de-representacao/> - acessado em: 10 de julho de 2017.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. Estética (ou não) bugresca – arte descolonial fronteiriça – paisagens biogeográficas: o que vemos do outro lado da linha que se insinua entre o real e o imaginário. **Cadernos de Estudos Culturais: Estéticas Periféricas**. Volume 8. Número 16. Jul./Dez.. Editora UFMS, 2016, p. 209-222. Disponível em: <http://seer.ufms.br/index.php/cadec/article/view/4242/0> – acessado em: 10 de abril de 2019.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio; SIMÃO, Leonardo Reinaltt. Arte urbana, índio cidadão – dois pesos, duas medidas – estética periférica, fronteiras (di)simuladas. In: GUERRA, Vânia Maria Lescano; ALMEIDA, Willian Diego de. (Orgs.). **Povos indígenas em Cena: das margens ao centro da história**. Campo Grande (MS): OMEP. 2016, p. 96-107.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio; SIMÃO, Leonardo Reinaltt. Duas culturas – arte urbana, índio cidadão – em contextos (in)culturais. **Revista Semina**. Ciências Sociais e Humanas (Online), 2016a, p. 151-162. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/seminasoc/article/view/26900> – acessado em: 02 julho de 2017. DOI: <https://doi.org/10.5433/1679-0383.2016v37n2p151>

GREINER, Christine. **O corpo em crise: novas pistas e o curto-circuito das representações**. – São Paulo: Annablume, 2010. Coleção Leituras do Corpo.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010, 455-491.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação e Realidade**. Porto Alegre, v. 22, nº2, p. 15-46, julho/dezembro 1997.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami/ Davi Kopenawa e Bruce Albert; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Edgar Viveiros de Castro, 1ª ed.**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LE BRETON, David. Corpo e transumanismo. Sobre um puritanismo radical. In: MONTEIRO; Maria Conceição; GIUCCI, Guilherme; PINHO, David. (Orgs.). **Eros, tecnologia, transumanismo, figurações**

ouvrouver ■ Uberlândia v. 15 n. 2 p. 372-391 jul. | dez. 2019

culturais contemporâneas. 1. ed.. Rio de Janeiro: Caetés, 2015, p. 13-34.

LORCA, Javier. O controle dos corpos e dos saberes. Entrevista com Walter Mignolo. Tradução: André Langer. **Página12**, 08 de setembro de 2014, p. 1-3. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/533148ocontroledoscorsposedossaberesentrevistacomwaltermignolo?tmpl=component&print=1&page=> - acessado em: 29 de abril de 2016.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. Trad. de Marcos de Jesus Oliveira. **Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia**, v.1, n. 1, Foz do Iguaçu/PR: Universidade Federal da Integração Latino-Americana, p. 12-32. 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772/645> - acessado em: 27 de março 2018.

MIGNOLO, Walter D.. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras – Dossiê: Literatura, língua e identidade**. Universidade Federal Fluminense - Instituto de Letras. N. 34, Niterói, RJ. 2008, p. 287-324. Disponível em: <http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/traducao.pdf> - acessado em: 16 de novembro de 2012.

MIGNOLO, Walter D.. **Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

391 ■

NOLASCO, Edgar César. O método do discurso fronteiriço: por uma aproximação do sujeito da exterioridade. In: **Povos indígenas em cena: das margens ao centro da História**. Vânia Maria Lescano Guerra, Willian Diego de Almeida (organizadores). – Campo Grande, MS: OMEP/BR/MS, 2016.

SANTIAGO, Silviano. **Cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural**. Belo Horizonte: UFMG, 2004. (Humanitas)

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). **Epistemologias do sul**. São Paulo Cortez, 2010, 84-130.

SPIVAK, Gayatri Chakravory. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Feitosa. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Recebido em 07/05/2019 - Aprovado em 13/08/2019

Como citar:

Bessa-Oliveira, M. A.; Simão, L. R. (2019). Re-existência epistêmica: diferença colonial como discurso de corpos da exterioridade e paisagem *biogeográfica*. *OuvirOUver*, 15(2), 372-391. <https://doi.org/10.14393/OUV-v15n2a2019-48543>



A revista ouvirOUver está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.