



R E V I S T A V I S U A I S

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES VISUAIS DA UNICAMP

Paisagens descolonias

Edgar César Nolasco

Brasil. Doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais, Professor Titular da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul é coordenador do NECC - Núcleo de Estudos Culturais Comparados (UFMS).
ecnolasco@uol.com.br

Paisagens descoloniais**Resumo**

O ensaio aborda, conceitualmente, duas abordagens epistemológicas de paisagem: a primeira discute a paisagem a partir da teorização proposta por Boaventura de Sousa Santos sobre as epistemologias do Sul. A segunda parte da discussão sobre a epistemologia fronteiriça defendida por Walter Mignolo e Gloria Anzaldúa.

Palavras-chave

Epistemologias do Sul, epistemologia fronteiriça, fronteira sul, paisagem.

Descolonias landscapes**Resumen**

El ensayo aborda, conceptualmente, dos enfoques epistemológicos del paisaje: el primero analiza el paisaje a partir de la teorización propuesta por Boaventura de Sousa Santos sobre las epistemologías del Sur. La segunda parte de la discusión sobre la epistemología fronteriza defendida por Walter Mignolo y Glória Anzaldúa.

Palabras clave

Epistemologías del Sur, epistemología fronteriza, frontera sur, paisaje.

Descolonias landscapes**Abstract**

The essay approaches, conceptually, two epistemological approaches to landscape: the first discusses the landscape from the theorization proposed by Boaventura de Sousa Santos on the epistemologies of the South. The second part of the discussion on border epistemology defended by Walter Mignolo and Gloria Anzaldúa.

Keywords

Southern epistemologies, border epistemology, southern border, landscape.

Infelizmente não sei redigir, não consigo relatar uma ideia, não sei “vestir uma ideia com palavras”. O que escrevo não se refere ao passado de um pensamento, mas é o pensamento presente: o que vem à tona já vem com suas palavras adequadas e insubstituíveis, ou não existe. Clarice Lispector. *A descoberta do mundo*, p. 438.

1 – Paisagens epistemológicas do Sul

A paisagem da fronteira-sul é a morada de minha ignorância. Quando a vejo suspensa sobre o pântano, ou sobre a fronteira mesma, sei que nenhum clarão de quaisquer saberes vindos de longe pode irromper aquela cosmogonia do lugar eivada de matizes nativos, sombrios e sanguinolentos onde abundam guavirais e pés de abóbora entrelaçados sobre a guaxuma da Revolta. (NOLASCO: *A ignorância da Revolta*, p. 21)

Boaventura de Sousa Santos abre a Introdução do livro *Epistemologias do Sul* (2010), do qual é um dos organizadores, com esta epígrafe que também é de sua autoria: “Uma epistemologia do Sul assenta em três orientações: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul.”¹ Detenho-me na leitura da epígrafe-passage/paisagem convocando a presença do lugar de onde penso no exato momento em que erijo meu discurso crítico aqui, o qual pode e deve, sim, ser entendido como um ensaio biográfico fronteiro: vivo, trabalho e estou escrevendo o que escrevo agora da zona fronteira que compreende uma tríplice fronteira: Mato Grosso do Sul/Brasil/Paraguai/Bolívia. A esse lugar fronteiro venho denominando há bastante tempo de *fronteira-sul*. Logo, sou um homem-fronteira (nascido e vivente do lugar, divíduo pensante do lugar e a partir do lugar) que aprendeu, a *partir de* sua experivivência, que existe o sul, já que o sente no movimento de seu corpo, que aprendeu tão somente a sair do sul para sentir o prazer de a ele retornar (a paisagem sanguinolenta do crepúsculo oscilante da fronteira o seduz para um prezamento da vida até a morte) e aprendeu, por fim, a partir do sul (sair) trazendo-o vivo dentro de seu corpo, seu coração e seu pensamento de homem-fronteira. Todavia, toda a paisagem biográfica que se desenha em torno, ou a partir, da passagem de Boaventura, somente ganha relevância e importância quando assinalamos que o que a contorna é

¹ SANTOS. *Epistemologias do Sul*, 15.

uma questão de ordem epistemológica. Daí, com certeza, o autor falar quase sempre em *epistemologias do sul*, no plural, mesmo quando se refere a esse tipo de epistemologia. Não por acaso começam assim os autores sua Introdução: “toda a experiência social produz e reproduz conhecimento e, ao fazê-lo, pressupõe uma ou várias epistemologias. Epistemologia é toda a noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido.”² Essas três orientações nas quais se assentam as epistemologias do Sul para Boaventura também me parecem ser fundamentais para o mapeamento do lócus enunciativo que deve ancorar o discurso estruturante de uma teorização que origina e funda um ensaio biográfico fronteiriço: aprender que existe um lugar determinado no qual o indivíduo pensante se encontra ou não mas se situa, ou ancora seu corpo de indivíduo pensante; aprender a voltar-se para dentro desse lugar, como referência de uma escolha pessoal e como modo de situar seu corpo de sujeito pensante em um espaço determinado; e aprender, por fim, a erigir um discurso cuja origem não está situada alhures do corpo daquele que o pensa e propor uma episteme que traga a marca de seu lugar inscrita na algibeira (de seu corpo). Das três orientações apontadas por Boaventura e que aqui contornam minha primeira paisagem, chamo a atenção para a última: “aprender a partir do Sul e com o Sul”. Porque, em se tratando de epistemologias, não basta aprender a partir do Sul, mas tendo, digamos, o Norte, na mente. É condição *sine qua non* que o sujeito pensante tenha seu corpo ancorado na condição de sulista, e cujo corpo traga as marcas indeléveis de sua intercorporeidade com o lócus geográfico biográfico. Estou me referindo às especificidades do discurso fronteiriço desse indivíduo, em suas sensibilidades biográficas e locais, em sua experivivência enquanto indivíduo-fronteira. Enfim, *aprender a partir do Sul e com o Sul* é trazer a possibilidade de uma epistemologia outra cuja proposta epistêmico-política não passa necessariamente por dentro da epistemologia moderna ocidental. Penso em paisagens que se roçam, internamente e externamente, mas não necessariamente (epistemologicamente) se complementam. A *teorização* que resulta no ensaio biográfico fronteiriço gravita na borda da paisagem da exterioridade. Sem querer aqui aprofundar conceitualmente na

² SANTOS & MENESES (ORG.). *Epistemologias do Sul* (Introdução), p. 15.

discussão acerca do que se entende por epistemologia, Boaventura, por sua vez, trata a exaustão sobre tal conceito por vários de seus textos, a exemplo do aqui mencionado. Segundo os autores, entende-se por epistemologia toda noção, ou ideia, envolta a um conhecimento válido³. Interessa-nos, aqui, especificamente, essa noção de conhecimento válido, conforme mostraremos. Na sequência, lembra-nos os autores que todo e qualquer conhecimento válido *é sempre contextual* e, por isso mesmo, advertem os autores sobre o fato de ter imperado uma epistemologia no mundo que simplesmente “eliminou de sua reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento?”⁴ Essa epistemologia dominante que se sobressaiu priorizou “a diferença cultural do mundo moderno cristão ocidental e a diferença política do colonialismo e capitalismo.”⁵ Os autores discutem sobre as consequências de tal descontextualização e perguntam se haveria epistemologias alternativas. O livro *Epistemologias do Sul* (2010) responde a essa e outras perguntas acerca das epistemologias do Sul. No centro da discussão, os autores reiteram que o que houve foi um epistemicídio, ou seja, a “supressão dos conhecimentos locais”. Contra essa epistemologia moderna que não fez outra coisa senão homogeneizar as diferenças culturais do mundo, emergem as epistemologias do Sul que agregam a *diversidade epistemológica*, nas palavras dos autores. Dessa discussão empreendida pelos autores, interessa-me particularmente aqui a rubrica (paisagem) de o “Sul” porque, entre outros motivos, ela me permite me situar no espaço enquanto intelectual pensante e, ao mesmo tempo, contextualizar meu lócus enunciativo de onde penso: a tríplice fronteira-sul de Mato Grosso do Sul/Brasil/Paraguai/Bolívia. Nesse contexto, abro um parêntese para afirmar que a fronteira geográfica ou territorial aqui faz alguma diferença, apesar de partilhar da ideia de que no bojo dessa discussão fronteiriça a visada epistemológica sempre deve prevalecer. Especificamente sobre o Sul os autores da referida Introdução afirmam que “O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na

³ SANTOS & MENESES (org.). *Epistemologias do Sul*, p. 15,

⁴ SANTOS & MENESES (org.). *Epistemologias do Sul*, p. 16.

⁵ SANTOS & MENESES (org.). *Epistemologias do Sul*, p. 16.

sua relação colonial com o mundo.”⁶ Mais do que endossar a afirmação dos autores, quero particularizar e chamar a atenção para um problema que os *lóci* fronteiriços, de um país imenso territorialmente falando, enfrentam no tocante ao desafio epistêmico específico de não meramente repetirem nas bordas fronteiriças a discussão conceitual epistemológica feita nos grandes centros do país, uma vez que há uma prática às vezes retumbante de as fronteiras se voltarem para os grandes centros desenvolvidos nos gabinetes e mídia e simplesmente ignorarem o que as próprias bordas, por meio de sua produção teórica e cultural, têm produzido e insistido para que sua produção de um modo geral tenha alguma visibilidade. É nessa direção que entendo que um dos problemas maiores impostos pela colonialidade do poder refere-se a uma *dominação epistemológica*: “uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados.”⁷ E não estou aqui tão somente querendo repetir nem mesmo o que estão dizendo os referidos autores mencionados; muito pelo contrário, estou pensando e levando meu leitor a pensar que há, por exemplo, uma teoria específica que emerge desse *lócus* fronteiriço sul atravessado por indivíduos que vivem na fronteira e no pântano, além de terem suas vidas atravessadas pela condição de atravessamento específico de uma zona de fronteira, além, claro, de uma sutil especificidade artística e cultural que gravita nos corpos artísticos produzidos nesse *lócus*. O olhar aqui defendido e partilhado, e que ao mesmo tempo contorna uma preocupação de um ensaio biográfico fronteiriço, encontra respaldo na visada centrada nas “semelhanças na diferença”, defendida por Walter Mignolo, e não mais, ou apenas, nas *semelhanças e diferenças* como tão comumente se vê nos estudos acadêmicos feitos nas universidades do lugar fronteiriço e reiterado pelas leituras hegemônicas feitas nos grandes centros desenvolvidos do país e que migram para as bordas ignorantes e epistemologicamente não desenvolvidas para muitos ainda. *Grosso modo*, as discussões teóricas feitas dentro das universidades periféricas da fronteira-sul procuram suprir uma falta sentida em casa e os intelectuais pensam que tal falta pode ser suprida com as teorias

⁶ SANTOS & MENESES (org.) *Epistemologias do Sul*, p. 19.

⁷ SANTOS & MENESES (org.) *Epistemologias do Sul*, p. 19.

pensadas alhures, quando, na verdade, tal trabalho teórico apenas reitera o desconhecimento de uma *teorização local* que vem ao encontro daquilo que não se encontra nas teorias itinerantes vindas de longe. Nesse sentido, o preconceito interno apenas reforça uma dominação epistemológica existente e reforçada pela velha prática costumeira de achar que os centros desenvolvidos do país e do mundo pensam melhor do que as bordas ignorantes. Poder-se-ia até entrar na discussão, mas desde que todos soubessem e escutassem que os *lóci* fronteiriços sulistas também produzem teorias (*teorizações*). A gênese do ensaio biográfico fronteiriço parte precisamente dessa consciência epistemológica fronteiriça. É nesse sentido que a paisagem do Sul defendida pelos autores, um Sul global não-imperial, torna-se metaforicamente essencial para uma teorização que emirja da fronteira-sul, como é o caso de meu *lócus* enunciativo.

Considerando meu lugar geohistórico fronteiriço, e sem desconsiderar o fato de que esse lugar produz “teorias” como qualquer outro, fronteiriço ou não, resta-me pensar que meu *lócus* sul-fronteiriço gera sua epistemologia específica do sul em questão. Ou talvez devesse me perguntar se não seria melhor falar em epistemologia cosmológica, ao invés de apenas epistemologia, uma vez que remontamos à origem dos lugares (cosmos) (?) De acordo com Santos e Menezes, “as epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos.”⁸ Com base no exposto, podemos pensar que a epistemologia do sul-fronteiriço aqui em contexto é que funda e sustenta a *teorização* específica que resulta no ensaio biográfico fronteiriço, posto que faz parte da política deste não ignorar a discussão epistemológica conceitual vigente nos centros hegemônicos das teorias acadêmicas, mas intervém na presença e repetição daquela lição conceitual moderna inscrevendo-se a partir de seu *lócus* discursivo fronteiriço e priorizando, por conseguinte, aqueles saberes e teorias que, inclusive, não resistiram na política do conhecimento vigente no mundo.

⁸ *Apud* SANTOS & MENESES (org.) Introdução, p. 19.

Os saberes, os falares, os dialetos, as sensibilidades e afetos dos indivíduos fronteiriços como os indígenas, os “bugres”, os bolivianos e paraguaios da zona de fronteira, os campeiros, ervateiros e pantaneiros, todos produzem saberes e zelam por uma vida que grassa na ignorância do discurso hegemônico articulado dos grandes centros, por mais que este tenha tido boa intenção.

Não por acaso que os autores mencionados advertem-nos que o “diálogo horizontal entre conhecimentos” defendido pelas epistemologias do Sul é chamado de “ecologia dos saberes.”⁹ Quando eu tratar de epistemologias do Sul aqui estou querendo contornar tão somente o lugar de uma epistemologia do meu sul-fronteiriço, uma vez que enquanto intelectual-fronteiriço, por mais que eu pense de um Sul geográfico, também me posiciono do *lado do Sul metafórico*, e com isso aproximo-me do lado dos indivíduos oprimidos e sumariamente excluídos dos discursos teóricos colonialistas que ainda reinam, *grosso modo*, dentro das academias escolásticas, afora aqueles migrados dos grandes centros.

Com base no exposto e pensando em uma epistemologia específica da fronteira-sul aqui em questão, e tendo o Sul como grande metáfora da condição do homem-fronteira que se encontra na exterioridade, vejamos como Boaventura e outros contornam o campo paisagístico/epistemológico que contorna o que denominam por epistemologias do Sul. Apenas faço questão de reiterar que penso a partir “do outro lado da linha” (SANTOS), ou do outro lado do Sul, ou ainda, para usar parte do verso do poeta Mahmud Darwich, “depois do último céu”. Reitero, por conseguinte, que é daí, desse lugar geográfico e metafórico ao mesmo tempo, que se instaura a epistemologia do sul (depois acrescento fronteiriça) que ancora a *teorização* que funda um ensaio de natureza biográfica fronteiriça.

Não e por acaso que é desse “do outro lado da linha” que se formula o pensamento pos-abissal, trabalhado por Boaventura, que sustenta a epistemologia do sul aqui buscada. Todavia, como também adverte Boaventura, e isso parece essencial para uma discussão (teorização) de ordem descolonial, reconhecer a persistência do

⁹ Apud SANTOS & MENESES (org.) Introdução, p. 19.

pensamento abissal é a condição para se *pensar e a agir para além dele*.¹⁰ Depois volto a isso.

Essa ponderação feita por Boaventura, e que vem envolta às discussões que fazem as epistemologias do Sul, sem ressalvas é correlata ao que vamos encontrar acerca de uma epistemologia fronteiriça defendida por Mignolo e outros, especificamente quando este reitera que a exterioridade, *grosso modo*, existe a partir da interioridade. No subtítulo a seguir me deterei especificamente, como já dito, no que é da ordem da abordagem da epistemologia fronteiriça.

Por ora, vou me ater ao pensamento epistemológico que se cria “do outro lado da linha” (penso aqui em *do outro lado da fronteira-sul*), visando tão somente pontuar e contornar em que lugar se ancora e se sustenta o lócus enunciativo que funda o discurso crítico de um ensaio biográfico fronteiriço. Nesse sentido, as discussões de Boaventura são essenciais, apesar de reconhecer que, se, por um lado, temos preocupações epistemológicas semelhantes, por outro lado, pensamos e escrevemos de lugares bastante diferentes dentro do contexto econômico, político e social mundial, ou seja, *realidades sociais* bastante diferentes entre elas.

Do lugar de onde sou, estou e penso, ou seja, a tríplice fronteira-sul, se penso nos dois lados, ou “universos distintos”, o lado de cá e de lá da fronteira, constato que o lado de cá também se encontra na condição de lado de lá (pelo menos epistemologicamente), sobretudo quando o comparamos, ou o aproximamos com os centros desenvolvidos de dentro do país e de fora dele. Os centros criam as suas bordas inexistentes, o que, dependendo de sua localização geográfica e geoistórica, acaba sendo *inexistente* duas vezes — essa pelo menos parece ser a condição da tríplice fronteira-sul na qual me encontro e da qual me predisponho a pensar por fora das epistemologias que migram dos centros. Reconhecê-las, aqui, pode ser a saída, e mais uma vez encontro endosso na constatação a qual chegou Boaventura entre o pensamento abissal e o pós-abissal. (Quer me parecer que independentemente dos lados da fronteira, há sempre uma paisagem fantasmática a nos assombrar e ensombrar, com a diferença de que quando

¹⁰ Ver SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 52.

se trata de uma condição de fronteira escurecida e subjugada, a imagem fantasmática nos assusta muito mais.)

Se o outro lado da linha da fronteira-sul não existe enquanto realidade e chega a ser produzido como inexistente pelo pensamento moderno (abissal para Boaventura), quero entender que cabe ao intelectual que produz o ensaio biográfico fronteiro trazer esse outro lado para dentro de sua escrita-corpo (*teorização*) e dar-lhe visibilidade. Nesse sentido, podemos dizer que o lócus enunciativo do ensaio biográfico está ancorado no mundo da exterioridade, ou seja, tudo aquilo que é criado pelo discurso do ensaio moderno, inclusive, e principalmente, para realimentá-lo de fora. Se o ensaio biográfico fronteiro não pode ser tomado como um método teórico, mas, sim, antes, como uma *teorização*, então devemos entendê-lo como uma prática autorreflexiva (SANTOS) da qual o intelectual se vale para inserir, desde sua origem discursiva, os *bios* e os *loci* de todos os envolvidos na ação, ou opção de *teorização* fronteira.

Nas palavras de Boaventura, “inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível”.¹¹ E em se tratando de prática ensaística no Brasil, *grosso modo*, por prevalecer um fazer ensaístico que não se descola da tônica moderna e modernista, tal prática determinante acaba reforçando a exclusão, ou inexistência de outros fazeres, ou opções de *teorização* — reforçando, assim, sua invisibilidade antes mesmo de a *teorização* fronteira ter alguma força teórica. Nas palavras de Boaventura, “tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro.”¹²

O problema incontestado de um pensamento abissal ou moderno, ou o problema maior de um discurso ensaístico assentado em uma tradição moderna ou modernista, como o são quase todos os ensaios dos grandes centros desenvolvidos, salvo raríssimas exceções, é que eles, por sofrerem de uma cegueira absoluta, não veem e nem muito menos escutam aqueles saberes que grassam nas bordas fronteiriças; e, por os

¹¹ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 32.

¹² SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 52.

ignorarem em sua discussão teórica hegemônica, acabam por desprezar também as *teorizações* que são feitas nesses *loci* do outro lado da fronteira. Enquanto a prática do ensaio moderno estiver assentada no modelo moderno e modernista, esse ensaio, por sua vez, vai tão somente repetir e endossar a ideia universal da ciência do *verdadeiro e do falso*, desprezando, por sua vez, os conhecimentos/saberes e fazeres de uma *teorização* outra que, antes de prezar modelos ensaísticos modernos, *preza a vida e a ignorância* daquele *intelectual* (melhor um *fazedor* de ideias outras) que se encontra e vive do outro lado do saber científico/ensaístico moderno.

Nas palavras de Boaventura, aqueles conhecimentos que são articulados do outro lado são considerados pelo pensamento abissal moderno como “conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem, nem aos critérios científicos de verdade, nem aos dos conhecimentos, reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia.”¹³ Se os saberes outros não “obedecem”; logo, desobedecem. Trata-se mesmo de uma desobediência epistêmica quando pensamos no papel e função política do ensaio biográfico fronteiroço diante da política conservadora do ensaio moderno e bem pensado demais dentro das grandes academias e instituições de ensino e até mesmo nas resenhas midiáticas.

O território, ou o lugar do outro lado, ou fronteira-sul, onde reside “o território sem lei, fora da lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal de acordo com direitos não oficialmente reconhecidos”,¹⁴ e de onde emerge o direito epistêmico do ensaio biográfico fronteiroço, dá a este o direito de reivindicar suas próprias leis e práticas, ajustadas com sua desobediência de barrar o discurso castrador que migra para as bordas por meio de um gênero ensaístico travestido de boa fé ficcional. Ao agir assim, a política do ensaio biofronteiroço mostra que tudo o que fora ignorado pelo pensamento/ensaio moderno (enquanto modo de pensar e de fazer) como as experiências dos indivíduos fronteiroços, suas experiências, suas sensibilidades locais, eles mesmos enquanto seres vivos e vivenciadores de saberes e teorias, tudo e todos ali, nesse lugar do esquecimento e da exclusão, têm sua localização territorial

¹³ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 34.

¹⁴ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 34.

específica, mesmo quando esta ainda recebe o nome de *zona colonial*: “tudo o que não pudesse ser pensado em termos de verdadeiro ou falso, de legal ou ilegal, ocorria na zona colonial”.¹⁵

Assim como o pensamento pós-abissal precisa reconhecer a existência e persistência do pensamento abissal moderno, o ensaio biográfico fronteiro reconhece o lugar epistemológico do ensaio moderno, mas não se limita a reproduzir seus conceitos e lições não menos abissais. Pelo contrário, a prática do ensaio biográfico fronteiro partilha do pensamento não derivativo e rompe radicalmente com as formas ensaísticas modernas de repetir endossando a opção epistemológica moderna. Inscreve-se aí, da parte do ensaio biográfico fronteiro, sua opção descolonial como consequência de sua desobediência epistêmica que resulta na epistemologia fronteira-sul.

De acordo com Boaventura, “pensar em termos não-derivativos significa pensar a partir da perspectiva do outro lado da linha, precisamente por o outro lado da linha ser o domínio do impensável na modernidade ocidental.”¹⁶ A *teorização* do ensaio biográfico fronteiro articula-se da perspectiva da exterioridade, ali onde também se ancora seu lócus enunciativo e epistemológico, já que o que o move é precisamente o *não pensável* pelo pensamento moderno — o mundo da exclusão que dormita no esquecimento. Não por acaso esse lugar do abandono e do sofrimento que caracteriza aqui o lugar da fronteira-sul é denominado por Boaventura de o “Sul global não-imperial, concebido como a metáfora do sofrimento sistêmico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo.”¹⁷ Aqui estou privilegiando o descaso epistemológico causado, e reforçado a cada dia, pelo discurso do ensaio moderno dos centros hegemônicos que não faz outra coisa senão reforçar a exclusão quando desliza seu discurso para uma *ficcionalidade* dos sofrimentos, das dores e das diferenças coloniais que grassam no mundo. A resposta do ensaio biográfico fronteiro está em sua consciência política fronteira (que contradição!) de que ele se enuncia a partir do que *aprendeu com o Sul usando uma epistemologia do Sul*. Eis aí a grande diferença

¹⁵ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 35.

¹⁶ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 53.

¹⁷ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 53.

instaurada entre a proposta corpo-política (MIGNOLO) do ensaio biográfico fronteiro e a proposta biopolítica (FOUCAULT) do ensaio moderno (pós-moderno) e a própria origem de uma epistemologia do Sul.

Tem razão Boaventura quando chama a epistemologia do Sul de ecologia de saberes, uma vez que esta “se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos e na idéia de que o conhecimento é interconhecimento.”¹⁸ Esse interconhecimento demanda a produção do conhecimento atravessada por uma incorporação, ou intercorporeidade de corpos e de *bios* dos envolvidos na ação. Logo, enquanto o ensaio biográfico fronteiro dá-se a partir de uma intercorporeidade de divíduos e de lugares, incluindo aí a Natureza, a articulação *ficcionalizante* do ensaio moderno desprezou o mundo dos corpos e da Natureza, esquecendo-se, por sua vez, que um *bios* é histórico, tem alma e sensibilidades biolocalis dos divíduos envolvidos em uma ecologia da natureza e dos saberes. E é isso, por sua vez, que leva Boaventura a afirmar que a primeira condição do pensamento pós-abissal — e que se leia do ensaio biográfico fronteiro, assentado em uma epistemologia do sul-fronteiro — é a copresença radical, que “significa que práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários.”¹⁹ Retomo aqui as palavras interconhecimento e intercorporeidade mencionadas há pouco para pontuar o campo fronteiro duo bipolar do ensaio biográfico fronteiro enquanto um espaço de uma contemporaneidade dos iguais, enquanto o ensaio moderno, centrado em uma visada manequista monogramática abissal, reforça a política da modernidade colonizadora. Nas palavras de Boaventura, “a copresença radical implica conceber simultaneamente como contemporaneidade, o que só pode ser conseguido abandonando a concepção linear do tempo.”²⁰ E quero entender que uma nova concepção de contemporaneidade entra em cena na discussão descolonial, que não passa, necessariamente, por uma revisão crítica, ou desconstrução do arranjo moderno. Não se trata de abandonar a história das ideias e das pessoas e suas produções, mas, antes, de não visitar criticamente, melhor, pós-modernamente a tradição; antes de tudo o mais, mostrar

¹⁸ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 53.

¹⁹ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 53.

²⁰ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 53.

que há epistemologias outras que nos ensinam outros modos de compreender o próprio pensamento humano, por meio de uma gramática declinada na descolonialidade e não na razão da modernidade ocidental.

E já que estou tratando de interconhecimento e intercorporeidade não posso deixar de falar, exemplificando, de minha relação aqui com o texto de Boaventura. Não se trata, puro e simplesmente, de uma *aproximação* ou repetição desenfreada das ideias e palavras do autor ali trabalhadas; antes, trata-se de uma perspectiva epistemológica descolonial que me permite criar uma relação de intercorporeidade de ordem textual/cultural/fronteiriça. Ocorre, na verdade, uma apropriação de lugares, de vozes e de corpos próprios e alheios, cuja apropriação permite uma aproximação entre todos os divíduos e textos envolvidos. Tal prática endossa a própria política de uma pesquisa de base descolonial e, por sua vez, o ensaio biográfico fronteiriço. Nessa direção, a “copresença radical” que sustenta o pensamento pós-abissal, embasado em uma epistemologia do Sul, e que o diferencia radicalmente do pensamento abissal, na qual os dois lados de uma fronteira se tornam indivisíveis, pode ser *ilustrada* também pela ideia de “entre-lugar” proposta e defendida por Silviano Santiago. Diferentemente das leituras modernas e pós-modernas que se fizeram a exaustão dessa conceituação de Silviano, quero entender a ideia de entre-lugar antes não como um não-lugar mas, muito pelo contrário, um lugar geohistórico fronteiriço descolonial que se situa na borda do dentro, ou seja, na exterioridade. Lembrando, aqui, que a exterioridade pode até se situar no fora, mas sua permanência e existência passam, necessariamente, pelo dentro, isto é, o fora e o dentro se intercorporam numa *copresença radical*. Já foi afirmado inclusive, mas não é demais repetir aqui, que a fronteira, conceitual e epistemologicamente falando, se situa na barra, ou seja, no entremeio/entre-lugar/*intermezzo*, formando a base do pensamento descolonial.

Ainda pensando em minha relação com Boaventura (talvez enquanto um espectro criado por mim, seu leitor-amigo, mas não tão amigo assim) e, por extensão com sua produção intelectual, devo reconhecer que me encontro em uma simultaneidade temporal e espacial com o que ele partilha comigo e com o outro. Enfim, ocupo um lugar biogeocultural, em que dois divíduos ou mais, dois textos ou mais, dois ou mais lugares se encontram (e nos encontramos) para formar uma interculturalidade na

forma de produzir saber, conhecimentos, produções e vidas. Como o ensaio biográfico fronteiro está na agenda da *teorização* descolonial fronteira, atravessado pelo campo das *teorias sem disciplina*, diferentemente da perspectiva do ensaio moderno/pós-moderno que se centra ainda, *grosso modo*, no campo inter e transdisciplinar das disciplinas, das teorias e das Áreas, resta-me afirmar contrapondo que enquanto o ensaio moderno reforça a ideia, ou prática, de que *teorizar é metaforizar*, o ensaio biográfico fronteiro partilha da perspectiva de que teorizar é *desmetaforizar*. Para melhor pontuar a comparação entre a diferença entre ambos, vou me deter pelo avesso no ensaio “Teorizar é metaforizar”, de Eneida de Souza, e no que Walter Mignolo fala acerca da “teorização pós-colonial.” Apesar de toda coerência e lucidez crítica da intelectual brasileira, encontro pistas em seu texto que podem ser aproximadas e até contestadas quando pensamos na política epistemológica do ensaio biográfico fronteiro. Em sua visada e defesa comparatista e, sobretudo, interdisciplinar, Eneida rechaça o pensamento binário e mostra a importância das diluições de fronteiras entre pelos considerados distintos, “como ficção e teoria, arte e ciência, obra e vida, com vistas a redimensioná-los e repensá-los.”²¹ Dentro de uma visada comparatista e interdisciplinar por excelência, a autora defende o diálogo mútuo entre textos, seja pela diversidade ou seja pela semelhança, como afirma: “o gesto de teorizar alimenta-se de outros, como o de ficcionalizar, vivenciar e *metaforizar*.”²² Começa aí a justificativa do título do ensaio de Eneida e a questão que busco para contrapô-la à prática de *desmetaforização* levada a cabo pelo ensaio fronteiro. Numa visada transdisciplinar (moderna e pós-moderna) assentada numa prática da desconstrução e de revisitação teórica e crítica, devemos entender perfeitamente que os teóricos e os escritores, por meio de suas práticas teóricas e literárias, de fato podem ficcionalizar e escrever suas vidas valendo-se de um grande *gesto metafórico* moderno/modernista/pós-moderno por excelência, uma vez que tal prática ou gesto, pela diversidade ou semelhanças, endossa, ainda, os possíveis desdobramentos desconstrutores de um pensamento que emergiu de dentro do berço

²¹ SOUZA. Teorizar é metaforizar, p. 217.

²² SOUZA. Teorizar é metaforizar, p. 218. (grifo meu)

da civilização ocidental. Em contrapartida, pergunto (-me) como os teóricos e escritores subalternos (ou fronteiriços), que partilham de uma *teorização descolonial*, podem *metaforizar* suas vidas na teoria e na ficção, se eles todos, que vivem sob uma dominação colonial moderna, precisam *negociar suas vidas e sua própria condição subalterna* para conseguirem permanecer vivos?

Entendo que Eneida tem razão com relação ao “vivenciar”, por parte dos teóricos (e escritores), em seu gesto de teorizar, complementando que enquanto nesse caso ocorre uma ficcionalização do *bios*, logo um gesto metafórico, do lado dos teóricos (e escritores) descoloniais a vida se inscreve a partir de sua condição de biólócus, descarnando, desficcionalizando, prezando a vida em sua pureza de sofrimento, abandono e exclusão, e, ao invés de haver metaforização de vidas e discursos fronteiriços, há uma *desmetaforização* de um mundo que grassa na exterioridade. Podemos dizer, nesse sentido, que enquanto o mundo ocidental moderno, o pensamento ocidental moderno (e seus desdobramentos pós-modernos desconstrutores) metaforizava o mundo para dar conta de sua diversidade e injustiças sociais e políticas, o pensamento descolonial, desde sempre, propôs uma *teorização* como forma de desmetaforizar a leitura teórica e o modelo de vida que endossavam, no fundo, um modelo idealizado de pensar o outro.

Na sequência, Eneida lembra Deleuze, para quem pensar “é dobrar, é experimentar, é problematizar, (...)”²³; enquanto eu aqui lembro de Mignolo, que, ao discutir acerca da teorização pós-colonial, nos adverte de que “deveríamos desvincular o conceito de teoria de sua versão epistemológica moderna (...), ou de sua versão pós-moderna, a desconstrução de redes conceituais reificadas.”²⁴ Para o autor, “um dos objetivos da teorização pós-ocidental/colonial é reinscrever na história da humanidade o que foi reprimido pela razão moderna, em sua versão de missão civilizadora ou em sua versão de pensamento teórico negado aos não-civilizados.”²⁵ Não é demais reiterar que o exercício da doxa, do experimento, da problematização, ou seja, da desconstrução interdisciplinar do pensamento filosófico/teórico moderno não permite reinscrever

²³ SOUZA. Teorizar é metaforizar, p. 218.

²⁴ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 158.

²⁵ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 158.

na história da humanidade o que fora reprimido, excluído a exaustão, pela razão moderna assentada em uma epistemologia moderna, por mais que esta tenha tido uma boa intenção teórica messiânica e salvífica agregadora de todas as teorias, disciplinas, línguas e culturas. A metáfora, nesse caso em particular, não encobre a diferença colonial. Nesse sentido, deixa-nos bem claro Mignolo quando afirma que uma saída que antevê e defende “é a de *pensar a partir da fronteira e sob a perspectiva da subalternidade*”²⁶, o que equivale a pensar “a *p partir da fronteira do conceito moderno de teoria e daquelas formas anônimas de pensamento silenciadas pelo moderno conceito de teoria*”²⁷; para concluir: “pensar teoricamente é dom e competência de seres humanos, não apenas de seres humanos que vivam em um *certo período, em certos locais geográficos* do planeta e falem *um pequeno número de línguas específicas*.”²⁸

Com base no que grifei das passagens do crítico descolonial, e pensando em minha comparação diferencial entre o ensaio moderno e o fronteiriço, desenha-se nas passagens a perspectiva da *desmetaforização* do ensaio fronteiriço e, ao mesmo tempo, entende-se melhor a política da metaforização empregada pelo ensaio moderno. Se pensar a partir da fronteira e em uma perspectiva fronteiriça equivale a pensar a partir da fronteira do conceito moderno de teoria, entende-se, por conseguinte, que o pensamento teórico fronteiriço da exterioridade, e por pensar a partir do fora, não traz em sua agenda uma proposta teórica política de desconstruir, nem muito menos de ignorar o pensamento teórico moderno do país e do mundo; muito pelo contrário, reconhecendo sua hibridação, apropriação e sua prática interdisciplinar desconstrutora e cuidadosa, a perspectiva do ensaio biográfico fronteiriço não *ignora*, mas rechaça o modo de pensar e de produzir teorias (disciplinares) do ensaio (pensamento) moderno.

As práticas teóricas inter/multi/ e transdisciplinares, por mais que levem a exaustão seu fazer, ainda estão presas e não conseguem se desvincilhar de um modelo teórico euro-norte-ocidental que prevalece no seio da grande e imperial discussão teórica e

²⁶ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 159. (grifos meus)

²⁷ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 159. (grifos meus)

²⁸ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 159. (grifos meus)

filosófica (ficcional) dos grandes centros do mundo globalizado. Também se *pensar teoricamente é dom e competência de todos os seres humanos*, onde estaria o *resto* da *teorização* pensada por aqueles que se encontram em condição de fronteiridade, como os intelectuais ameríndios da América Latina, ou até mesmo aqueles artistas que se encontram ali do outro lado da fronteira-sul (MS/Paraguai/Bolívia), ou os indígenas letrados da zona de fronteira-sul? Não pensam, e, por conseguinte, não produzem *teorização*? Será que o antigo cogito cartesiano do “penso, logo existo” continua a dominar o modo de fazer teoria que impera no mundo ocidental moderno? Até quando que as boas lições teóricas aprendidas e apreendidas nos grandes centros do país (e muitas vezes vindas de fora) vão poder *representar* o homem-da-fronteira-sul, as gentes das periferias, os pensadores dos rincões subalternos do país? Ou nós, e estou me incluindo claro, que pensamos de uma das tantas fronteiras “esquecidas” e “desconhecidas” e vilipendiadas pelo Estado vamos continuar a reforçar e endossar o coro teórico metafórico advindo dos centros *sobre* nós? Aqui sem dúvida está outra importante diferença entre os tipos de ensaios aqui em discussão: o ensaio moderno, ou melhor, seu lócus enunciativo discursivo está assentado no “sobre”, pensar sobre o Outro (este criado por ele mesmo, e ainda com “O” maiúscula), enquanto o lócus enunciativo do ensaio fronteiriço se ancora em um pensar *a partir de* (de um lócus e um *bios* determinados e situados no espaço).

E não custa lembrar e repetir que se pensar teoricamente é dom e competência de todos os seres humanos, então a teoria “brota” e está em todos os lugares, inclusive, e principalmente, naqueles lugares inexistentes que nem figuram no mapa do conhecimento humano, e em cujos lugares geográficos do planeta os divíduos falam “línguas específicas” desconhecidas do universo escoliasta de plantão. Retomando mais uma vez o ensaio de Eneida, e chamo a atenção para o gênero da Crítica biográfica praticada por ela nestes últimos anos no Brasil, destacando-se as comparações que tal crítica fomentou e permitiu entre arte e vida, teoria e ficção e teoria e vida, apenas fazendo duas observações que viriam a se somar a uma visada biográfica fronteiriça: não se predispor a teorizar tudo, nem ficcionalizar tudo, inclusive a própria vida; e a outra observação fica por conta da relevância e pertinência do lócus de todos os envolvidos na *teorização* proposta, inclusive, ou talvez especificamente, do teórico. Se,

de um lado, temos o jogo metafórico ficcionalizando a própria vida, do outro, temos o jogo da *desmetaforização* descolonial como opção crítica do ensaio biográfico fronteiro para tratar a vida de todos a partir (viver com-, viver com a Natureza e com o corpo situado num lugar, no caso na fronteira-sul) das condições socio-históricas e culturais nas quais cada divíduo se encontra, atravessado por suas especificidades biogeolocalis. (Prezar a vida do outro em suas instâncias subalternas e subjugadas pela letra de uma epistemologia que desde sempre *ficcionalizou/metaforizou* a dor, a humilhação numa desconstrução transdisciplinar *boa para todos*.)

Retomo aqui uma passagem do ensaio de Boaventura, antes mencionado, para, por um lado, frisar a política da proposta epistemológica *desmetafórica* do ensaio biográfico fronteiro e, por outro, perseguir um pouco mais acerca do que constitui a epistemologia do sul-fronteiro por mim buscada: “como ecologia dos saberes, o pensamento pós-abissal tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico.”²⁹ Diversidade epistemológica para Boaventura é correlata à diversidade para Mignolo, como veremos quando tratarmos da epistemologia fronteira (próximo subtítulo). Outra questão: reconhecer a existência de uma pluralidade de formas de conhecimento extrapola pelo avesso qualquer ideia almejada pela visada moderna interdisciplinar e desconstrutora, como pontuamos há pouco. Quer nos parecer que a teoria assentada no discurso moderno/pós-moderno, aquele que rege e funda o ensaio moderno, não consegue se desvencilhar do conhecimento teórico-filosófico científico e, talvez por isso mesmo, sua epistemologia ignore as demais formas de conhecimentos e, por que não, de se fazer teorias/*teorizações* a partir das bordas do pensamento moderno. Com base no exposto, podemos concluir que a fronteira-sul aqui perseguida por mim é uma perspectiva de *teorização* despreendida da epistemologia moderna e das narrativas ficcionais coloniais. Por conseguinte, e nessa direção, o ensaio biográfico fronteiro está para o gesto descolonial enquanto opção fundante de uma epistemologia outra que se articula assentada a partir da exterioridade, enquanto o ensaio moderno está

²⁹ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 54.

preso a uma política levada ao extremo da desconstrução filosófica (e transdisciplinar) gramatológica da diferença de reelaborar de novo (perlaborar) o outro do mesmo. Traduzindo a ideia descolonial, podemos dizer que enquanto o ensaio moderno *desconstrói* a grande metáfora por meio de rearranjos e apropriações, bricolagens e colagens, além de cópias literais do velho em novo, numa citação intertextual e interdisciplinar levada a exaustão, por meio de uma ficcionalidade intersubjetiva e ilustrada, o ensaio biográfico fronteiriço, por sua vez, *desmetaforiza* e tira a tarja do monstro criado e chamado de exterioridade e assinala a *naturalidade* (de natureza) do *bios* e do lócus enquanto determinantes da fundação de um *pensar, viver e escrever* da borda do fora.

Ainda acerca da epistemologia do Sul, em uma abordagem conceitual, João Arriscado Nunes, em “O resgate da epistemologia”, afirma:

A epistemologia do Sul, enquanto projeto, significa, ao mesmo tempo, uma descontinuidade radical com o projeto moderno da epistemologia e uma reconstrução da reflexão sobre os saberes que, como veremos, torna reconhecíveis os limites das críticas da epistemologia tal como elas têm emergido num quadro ainda condicionado pela ciência moderna como referência para a crítica de todos os saberes.³⁰

Esse projeto, assentado numa política da descolonialidade dos saberes, dos sentires e dos fazeres e viveres, e situado do lado oposto do projeto da epistemologia moderna, que vai permitir, por sua vez, que a proposta de *teorização* do ensaio biográfico fronteiriço emergja da exterioridade ou zona fronteiriça, permitindo que este, a seu modo, desfaça aquela política de “subjetividades abstratas” que gravitou em torno das teorias modernas e do modo de ler e articular essas mesmas teorias.

Assim como o projeto da epistemologia do sul-fronteiriço, aqui perseguido, que a seu modo está preso a um contexto histórico (“Sul global”), também a proposta do ensaio biográfico fronteiriço, além de este estar engastado ao seu lócus e seu *bios*, por meio dos quais se constata as sensibilidades biográficas e locais de todos os corpos e divídus envolvidos, assenta-se a partir de conceitos epistemológicos fronteiriços os

³⁰ NUNES. O resgate da epistemologia, p. 263.

quais não foram devidamente reconhecidos pelo discurso moderno, sendo quase sempre ignorados e desprezados pela epistemologia moderna, tornando-se “vítimas de epistemicídios”,³¹ por não endossarem a lógica de uma prática de desconstrução filosófica e ficcionalizante que imperou a serviço de uma razão moderna. Entendo que é nesse sentido que João Arriscado Nunes conclui:

A epistemologia do Sul aparece como uma refundação radical da relação entre o *epistemológico*, o ontológico e o ético-político a partir, não de uma reflexão centrada na ciência, mas em práticas, experiências e saberes que definem os limites e as condições em que um dado modo de conhecimento pode ser “traduzido” ou apropriado em novas circunstâncias, sem a pretensão de se constituir em saber universal.³²

Práticas, experiências (experivivências e escrevivências), saberes, sensibilidades biolocais, Natureza e ecologia dos saberes ilustram parte do rol de conceitos especificamente pertencentes à epistemologia fronteira e que sustentam o discurso do ensaio fronteiro. A passagem de Nunes, ao pontuar que a epistemologia do Sul refunde uma relação outra entre o epistemológico, o ontológico e o ético-político, também nos mostra que todos os saberes, todos os conhecimentos e todas as teorias existentes estão a seu modo vinculados às suas condições onde estão situados, o que, por sua vez, impede que qualquer hierarquia em relação a eles esteja presa a uma soberania epistêmica, como acredita a teoria e a epistemologia modernas. As teorias, os saberes e os conhecimentos, repito, estão e são indissociáveis dos *loci* de onde são produzidos e situados. Nesse sentido a ecologia dos saberes, ou epistemologia do Sul, proposta por Boaventura, é exemplar:

A ecologia de saberes não concebe os conhecimentos em abstrato, mas antes como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real. Um pragmatismo epistemológico é, acima de tudo, justificado pelo facto de as experiências de vida dos orpimidos lhes serem inteligíveis por via de uma epistemologia das consequências. No mundo em que vivem, as consequências vêm sempre primeiro que as causas.³³

³¹ NUNES. O resgate da epistemologia, p. 280.

³² NUNES. O resgate da epistemologia, p. 284.

³³ SANTOS, Para além do pensamento abissal, p. 59-60.

Sobressai-se, da passagem de Boaventura, o fato de a ecologia dos saberes, ou epistemologia do Sul, e aqui estou pensando especificamente no ensaio biográfico fronteiriço, tomar os conhecimentos (no plural) como uma prática levada a cabo por um indivíduo situado no espaço e tempo. Advém daí o pragmatismo epistemológico defendido por Boaventura, uma vez que as experiências vividas e sentidas por esses indivíduos oprimidos, excluídos e fronteiriços dão-se atravessadas já por uma epistemologia das consequências, aliás, como afirma o crítico, “as consequências vêm sempre primeiro que as causas”. E é por isso que a ecologia dos saberes, assim como a política do ensaio fronteiriço, ao invés de propor e defender uma hierarquia única, universal e abstrata entre os saberes e as teorias, como tão comumente faz o ensaio moderno, “favorece hierarquias dependentes do contexto, à luz dos resultados concretos pretendidos ou atingidos pelas diferentes formas de saber.”³⁴

Também em *O fim do império cognitivo* (2019), Boaventura volta a apontar acerca da importância das epistemologias do Sul na discussão contemporânea neste início de século. O autor abre sua Introdução intitulada de “Por que as epistemologias do Sul?” afirmando:

as epistemologias do Sul referem-se à produção e à validade de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência de todos os grupos sociais que têm sido sistematicamente vítimas da injustiça, da opressão e da destruição causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado.³⁵

Sem desconsiderar toda a importância explícita na passagem de Boaventura, mas considerando que aqui privilegio o papel e lugar da enunciação crítica do ensaio biográfico fronteiriço, atendo-me, por conseguinte, tão somente ao “capitalismo” para chamar a atenção à colonialidade esboçada pelo ensaio moderno com relação ao ensaio biográfico fronteiriço e suas respectivas *teorizações* articuladas da exterioridade do considerado *boom* teórico (epistemológico) pelas visadas interdisciplinares que regem e sustentam as fundamentações desconstrutivistas, metafóricas e ficcionalizantes do ensaio moderno imperial. Com base na passagem, podemos dizer que a epistemologia que rege o ensaio biofronteiriço está assentada em

³⁴ SANTOS. Para além do pensamento abissal, p. 60.

³⁵ SANTOS. *O fim do império cognitivo*, p. 17.

produções e a conhecimentos outros que estão ancorados nas “experiências de resistência” que não fazem parte daquele conceito, ou discussão de “experiência”, defendida por Boaventura e explorada a exaustão pelas teorias modernas. O próprio título do livro, *O fim do império cognitivo*, já sinaliza a ideia de produção de conhecimentos, pensamentos e teorias outras não necessariamente presos ao império cognitivo epistemológico que determinou e privilegiou um tipo, um modo e uma classe de aquisição única e totalizante de conhecimento, de pensamento, de linguagem, de percepção, de memória e por que não de teoria? É nessa direção que o autor vai dizer que esse espaço, ou lugar, que contempla as experiências de Sul contempla o Sul epistemológico, não-geográfico, e composto de muitos seus epistemológicos, dos quais nascem conhecimentos, pensamentos e teorias (estou acrescentando) da exclusão, da exterioridade dos centros teóricos hegemônicos. Tais teorias podem ser produzidas em qualquer lugar (Norte ou Sul), mas têm o papel e a função de permitir que seus indivíduos oprimidos se autorrepresentem, ao invés do que ocorre dentro das teorias modernas que não fazem outra coisa (e ainda cada vez mais) senão achar que podem representar o indivíduo fronteiriço da exterioridade. É nesse sentido que entendo que a prática da hibridação, da ficcionalização e da metáfora do ensaio moderno, ao invés de se aproximar efetivamente/teoricamente do outro (*anthropos*), o afasta cada vez mais em nome de uma prática teórica homogeneizante do “isso é bom para todos”, como se uma teoria pensada em determinado contexto e época e posição pudesse valer indistintamente para todos os indivíduos sociais do planeta. Segundo o autor, “trata-se antes de identificar e valorizar aquilo que muitas vezes nem sequer figura como conhecimento à luz das epistemologias dominantes.”³⁶ E teorias dominantes, uma vez que estas, ou melhor, o intelectual que as representa na maioria das vezes apenas menciona, ou inclui nomes de intelectuais fronteiriços, como os ameríndios, ou no máximo reproduzem alguns conceitos (como, por exemplo, o de teorias *sem disciplina*), pensam que ao fazerem esta alusão já estariam lendo e considerando a proposta epistemológica desses intelectuais e suas respectivas *teorizações*, quando na

³⁶ SANTOS. *O fim do império cognitivo*, p. 18.

verdade, mais uma vez, estariam tão somente endossando a política “do não-lugar” das teorias presididas e repetidas pelo ensaio moderno.

Quero entender que, assim como os conhecimentos resgatados e produzidos pela epistemologia do sul-fronteiriço aqui em questão (mas o mesmo valeria para todas as epistemologias do Sul) são intrínsecos às práticas da *resistência contra a opressão*, a escrita (escritura) do ensaio biográfico fronteiriço deve ser tomada como uma prática de intercorporeidade do intelectual fronteiriço capaz de produzir interconhecimento. Enfim, como o declínio do império cognitivo, Boaventura centra-se, por todo seu livro, na “afirmação das epistemologias do Sul”, mostrando que estas “levantam problemas, questões e desafios epistemológicos, conceituais e analíticos.”³⁷ Também entendo que deve ser sobre estas questões e desafios epistemológicos conceituais que devam se preocupar todos aqueles que queiram por em prática o ensaio biográfico fronteiriço. A afirmação de Boaventura, por estar voltada para uma questão conceitual, lembra o texto “Desafios decoloniais hoje” (2017), sobre o qual me deterei a seguir, no qual Mignolo discute conceitos essenciais propostos tanto pela epistemologia do Sul (BOAVENTURA) quanto pela epistemologia fronteiriça (MIGNOLO), como “desafios” a serem enfrentados por estas epistemologias outras, a exemplo do conceito de “desprender-se” (desprendimento). Assim, deixo aqui a discussão envolta à epistemologia do Sul e passo agora para a epistemologia fronteiriça com esta passagem de Boaventura que abre a discussão por um viés teórico conceitual:

Desprender não significa esquecer. Significa lembrar de um modo diferente. Significa retirar as metodologias e as atitudes previamente adquiridas do lugar onde se encontram facilmente à mão, dando uma sensação de segurança aos que as utilizam, e colocá-las num espaço mental onde podem ser sujeitas aos exercícios de desconforto que passo a referir.³⁸

Não é demais lembrar que Boaventura aí está tratando da trajetória, papel e função do pesquisador (intelectual) pós-abissal, ou fronteiriço, o qual, por meio de um gesto ou prática, ou “exercício de autorreflexividade” deva indagar acerca do que *aprendeu*, começando tal exercício a partir de sua “trajetória pessoal para que possa questionar

³⁷ SANTOS. *Fim do império cognitivo*, p. 34.

³⁸ SANTOS. *O fim do império cognitivo*, p. 225.

muito do que aprendeu e, sobretudo, muito do que aprendeu sobre como aprender.”³⁹ Não por acaso o subtítulo desta parte do capítulo de Boaventura seja “Desaprender/despensar” (p.225-226). *Aprender a desaprender* (MIGNOLO), assim como *aprender a pensar para despensar* (BOAVENTURA) para poder *aprender a teorizar para desteorizar para assim re-teorizar*, resultando na teorização biográfica fronteiriça que constitui o ensaio aqui buscado.

2 – Paisagens epistemológicas da fronteira

Escrever é tantas vezes lembrar-se do que nunca existiu. Como conseguir saber do que nem ao menos sei? assim: como se me lembrasse. Com um esforço de *memória*, como se nunca tivesse nascido. Nunca nasci, nunca vivi: mas eu me lembro, e a lembrança é em carne viva. Clarice Lispector. Lembrar-se do que nunca existiu.

Escrever é procurar entender, é procurar reproduzir o irreproduzível, é sentir até o último fim o sentimento que permaneceria apenas vago e sufocador. Escrever é também abençoar uma vida que não foi abençoada. Clarice Lispector. Escrever.

Se até aqui persegui as paisagens que contornam as epistemologias do Sul, conforme chamei atenção à passagem inicial de Boaventura, agora me volto para as paisagens que se encontram no entorno da epistemologia fronteiriça, e o faço a partir desta passagem de Mignolo: “aprender a desaprender, para poder así re-aprender.”⁴⁰ Várias questões importantes estão envoltas a esta passagem de Mignolo: ela dialoga diretamente com a de Boaventura, que se encontra no início deste texto, daí ela ser tomada aqui como a segunda paisagem evocada deste texto; Mignolo afirma que a expressão é procedente de um documento da Universidade Intercultural dos Povos Indígenas do Equador, como se pode ler na nota abaixo⁴¹; grifo aqui o “intercultural” porque, de meu ponto de vista, e pensando especificamente na discussão que faço aqui,

³⁹ SANTOS. *O fim do império cognitivo*, p. 225.

⁴⁰ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 98.

⁴¹ De acordo com Mignolo, “el primer paso en La gramática de la descolonialidad podría ser dado, utilizando una expresión procedente de los documentos de la Universidad Intercultural de los Pueblos Indígenas del Ecuador, mediante el ‘aprender a desaprender, para poder así re-aprender’”. (MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 98.)

ela se contrapõe ao “interdisciplinar” defendido pelo ensaio moderno; a passagem de Mignolo ainda dialoga e permite pensar na ideia que move este texto que é *aprender a teorizar para desteorizar para re-teoriar*; e, por último, a passagem dialoga diretamente com as duas passagens de Clarice Lispector apostas como epígrafe nesta parte de minha discussão. Nesta proposta descolonial de *aprender a desaprender para poder assim re-aprender* formula-se um conceito chave defendido pela *teorização* descolonial que endossa, por sua vez, a política do ensaio biográfico fronteiriço que é o conceito de *desprendimento*. Quero chegar a esse conceito passando, diretamente, pelas duas passagens de Clarice, visando pontuar que a intelectual brasileira já propunha, mesmo que sem o saber, uma *teorização* descolonial fronteiriça do desprendimento com relação, especificamente, à boa tradição literária e seu respectivo pensamento moderno ocidental. Desprendimento, aqui neste contexto, é a desobediência posta em prática como saída, ou opção descolonial, de driblar a vontade universal e abstrata que sustenta a proposta do pensamento moderno e por extensão do discurso do ensaio moderno.

Quando Clarice afirma que “escrever é tantas vezes lembrar-se do que nunca existiu”, ela está pondo em desprendimento uma memória outra (talvez mais feminina e logo menos encontrada na boa tradição literária brasileira, e mais subalterna, com certeza) que, a seu modo, se por um lado não ignorava a memória racializada e masculina preponderante na tradição, por outro lado acentuava que há memórias outras que se vinculam a experiências que não passavam necessariamente pelo que se entendia por experiência (conceitualmente falando) dentro do sistema falocêntrico do pensamento moderno ocidental. Continua ela: “Como conseguirei saber do que nem ao menos sei? assim: como se me lembrasse.” Vir a saber do que não sabia pontua o total desprendimento dela com relação à memória e, por extensão, à experiência e à tradição literária vigentes naquele contexto histórico, tornando público sua não-concordância intelectual e literária com o modo de lembrar e, por conseguinte, escrever que estava declinado num pensamento colonial e patriarcal. “Fingir” que se lembrava de uma história, de um modelo universal de escrita, de literatura e de memória, sem, contudo, se lembrar de nada, foi a opção de desprendimento levada a cabo pela intelectual, mesmo a custo de pagar o preço de “escamotear” sua verdadeira

história progressiva: “Com um esforço de *memória*, como se eu nunca tivesse nascido. Nunca nasci, nunca vivi: mas eu me lembro, e a lembrança é em carne viva.” O fato de a escritora grifar, por em itálico a palavra *memória* já sinalizava de qual memória ela estava tratando, ou melhor, lembrando (se), com certeza de uma *memória* outra, feminina, esquecida e subalterna. Também a constatação de a lembrança ser em carne viva já situa o ato de lembrar na fronteira, na borda e *a partir* do corpo da intelectual. A memória em Clarice Lispector trata de uma experiência fronteira, quase mestiça noutro sentido, posto que faz parte de um corpo, uma língua e uma mulher intelectual que herdou um lugar outro para ancorar sua vida. A memória escrita em carne viva capta e traduz o ato de desprender-se daquela que defendeu, por meio do ato de lembrar e de escrever, o *prezar a vida*, ao invés de simplesmente endossar e repetir modelos de vida e de escrita universais e abstratos. A passagem toda de Clarice posta como epígrafe já prenunciava o que Boaventura vai dizer muito depois, ao pensar acerca das epistemologias do Sul: *Desprender não significa esquecer. Significa lembrar de um modo diferente*. Resumir-se-ia assim o ato de desprendimento posto em prática por Clarice: *aprender a lembrar para deslembrar para assim re-lembrar*.

Já o texto da segunda epígrafe parece prever e contornar, teoricamente, a paisagem aqui destacada de Mignolo: *aprender a desaprender, para poder así re-aprender*. Quando Clarice afirma que a prática de *escrever é procurar entender, é procurar reproduzir o irreproduzível*, ela já está pontuando que está na pauta (ou agenda) não da retórica da modernidade (apesar de ainda seu projeto como um todo estar lançado nesse lugar), mas na opção descolonial que permite a ela re-pensar, re-aprender, um re-escrever da ordem do des-escrever de uma epistemologia outra que, apesar de não ignorar a proposta da epistemologia moderna, não se coaduna com ela e propõe um *escrever* declinado em uma lógica outra. Ao agir assim, a intelectual escritora entende o ato de escrever e, por meio dele, re-produz tudo aquilo, ou aquele lado, não sentido e não captado pela boa lógica, ou prática da escrita e do pensamento moderno. Assim como o que ela busca e diz na crônica supracitada como epígrafe, bem como sua proposta levada a cabo em *A hora da estrela* (1977), somado a tudo isso a vida mesma de Clarice, endossam pelo avesso sua proposta descolonial de *des-escrever, re-lembrar e re-aprender* de novo. Na sequência, Clarice diz que escrever “é sentir até o último fim

o sentimento que permaneceria apenas vago e sufocador.” Podemos entender aí que escrever para a escritora não se resumia a uma lógica da técnica moderna (não que ela não a tivesse), ou do domínio da retórica do pensamento moderno; afora isso, a prática de escrita na/da escritora passava, antes, por um *sentir* com o corpo, um escrever com o corpo, como forma, inclusive, de des-fazer a lógica do cogito cartesiano do *penso, logo existo* que, *grosso modo*, preponderou no discurso da literatura colonial moderna como um todo. Daí que *sentir, viver e estar* com o corpo/escrita sempre estiveram ao lado do *pensar* em Clarice Lispector e seu projeto artístico cultural. E termina ela a crônica-epígrafe concluindo que *escrever é também abençoar uma vida que não foi abençoada*. Se a escrita da intelectual ainda padece do manto da metáfora (prática esta recorrente da boa literatura moderna), o modo de a ler pode ser diferente, ainda mais nos dias de hoje quando temos outras epistemologias e *teorizações* descoloniais que nos permitem ler a partir da diferença colonial, ou da imposição epistemológica do sistema do pensamento e da teoria modernos. Abençoar uma vida que não fora abençoada pode ser lido na chave de considerar, se aproximar, por na agenda da discussão teórica e crítica aqueles indivíduos todos que se encontram no campo da exterioridade da lógica e da retórica da salvífica e messiânica literatura moderna por exemplo. Ou vamos continuar a endossar o coro e o discurso dos contentes e contemplados que a literatura moderna ocidental, com seu discurso hegemônico e racializado, alcançou e representou a todos, inclusive aqueles que foram sumariamente excluídos do direito ao domínio da escrita e da leitura? Tanto o re-escrever de Clarice (e não reescrever), quanto o re-aprender proposto por Mignolo, partilham da desobediência epistêmica que propõe o desprendimento que contempla a geopolítica e a corpo-política epistêmicas envoltas às discussões e discursos descoloniais visando pontuar a política do ensaio biográfico fronteiro em comparação ao ensaio moderno, como já venho mostrando desde o início deste trabalho.

Walter Mignolo abre seu texto “Desobediência epistêmica (2008) com esta passagem de Anibal Quijano:

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la

desolación de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario *desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en premier término, y en definitiva con todo poder no constituído en la decisión libre de gentes libres*. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogro las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial.⁴²

O cuidado por meio do qual Quijano critica o projeto moderno ocidental e ao mesmo tempo propõe uma saída é admirável. Não se trata, como se lê na passagem e muitos poderiam crer, da negação das categorias da modernidade, nem da dissolução da realidade no discurso e nem muito menos da negação da ideia e da perspectiva de totalidade, do conhecimento. Nada disso. Aliás, é exatamente isso que realmente faz o sistema de pensamento moderno. Trata-se, pelo contrário, de *desprender-se* das vinculações da racionalidade-modernidade com a colonialidade, visando, sobretudo, *afastar-se* de todo tipo de poder (discursivo, teórico etc) que não seja constituído a partir da decisão livre de gentes livres. Talvez esteja aí a explicação para a presença escassa, para não dizer nenhuma, do intelectual peruano Quijano na discussão ensaística brasileira, uma vez que esta não *aprendeu a des-aprender-se* devidamente dos paradigmas teórico e filosófico do pensamento europeu moderno.

A gramática da descolonialidade proposta por Mignolo, ou a gramática da fronteira como prefiro, pode ser entendida como a gramática que ancora e sustém as normas que regem o ensaio biográfico fronteiriço. Nesse sentido, enquanto o ensaio moderno esteve regido pela egopolítica e teopolítica do conhecimento, *grosso modo*, dentro do sistema colonial de pensar, levando sua proposta a uma prática transdisciplinar metafórica exemplar, o ensaio biográfico fronteiriço, em contrapartida, assentado (na geopolítica) e na corpo-política (Fanon e Anzaldúa a exemplos) propõe a descolonização sumária do *ser e do saber*. Ao fazer isso, o ensaio biofronteiriço, ou melhor, o intelectual descolonial que o pratica põe em movimento a epistemologia do *desprendimento*. Aqui não há mais espaço para nenhuma relação de ordem inter, ou

⁴² *Apud* MIGNOLO. Desobediencia epistémica, p. 288. (grifos de Walter Mignolo)

trans- disciplinar, posto que o intelectual descolonial já se encontra no campo da *interculturalidade*. Vale a pena aqui transcrever uma passagem significativa de Mignolo que traduz a política da gramática da descolonialidade e que pode ilustrar aqui, por extensão, a política do ensaio biográfico fronteiriço, posto que a passagem mostra a opção do *desprendimento daquele que se é a partir de onde se pensa*:

La teoría crítica descolonial aspira, por lo tanto, al desprendimiento no solo de la teoría tradicional sino también de la teorías críticas según Horkheimer. El desprendimiento conduce a teorías críticas descoloniales y a la pluri-versalidad no eurocentrada de un paradigma-otro. Los paradigmas de conocimiento eurocéntricos (en sus teopolítica y egopolítica) han llegado a un punto en que su propias premisas deberían aplicarse a sí mismos, desde el repositorio de conceptos, visiones y energías que fueron silenciados o ni siquiera reconocidos, durante la marcha triunfal del aparato conceptual occidental.⁴³

Seja ao *paradigma europeu de la racionalidad/modernidad*, proposto por Quijano como mostra a passagem anterior, ou seja ao “paradigma hegemônico eurocentrado moderno/colonial” de Mignolo, que se irrompe a política do ensaio biográfico fronteiriço com sua proposta de descolonização de tais paradigmas por meio de sua prática de desprendimento que resulta em um *paradigma-otro*. Aqui estamos tentando contornar como se daria tal descolonização por meio do ensaio biográfico fronteiriço, e, ao mesmo tempo, como é e se dá sua gramática descolonial fronteiriça? Como qualquer resposta passaria por uma discussão que encampasse conceitos como os de *desprendimento, desobediência epistêmica, opção e razão descolonial, epistemologia fronteiriça e do Sul, arquivo da exterioridade e exterioridade*, entre outros que foram trabalhados ao longo desta Tese Acadêmica, volto-me, agora, visando concluir o trabalho como um todo, para o conceito de *paradigma-otro*, de Walter Mignolo, inclusive já mencionado neste texto, por entender que esse conceito-chave engloba a seu modo todos os demais mencionados e que embasaram a discussão originária deste trabalho como um todo.

O conceito *paradigma-otro* aparece melhor desenvolvido por Mignolo no Prefácio a edição castelhana, de seu livro *Histórias locais/Projetos globais*(2003), intitulada de

⁴³ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 96-97.

“Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico.”⁴⁴ Detenho-me, especificamente na discussão que o autor faz acerca desse *paradigma-outro*, por realmente entender e defender que o que venho chamando ao longo deste trabalho de Ensaio biográfico fronteiriço, de Crítica biográfica fronteira e de Gramática de fronteira constituem-se enquanto tais a *partir de* um *paradigma-outro* com relação ao projeto da modernidade/colonialidade. De acordo com Mignolo, *paradigma-outro* quer dizer:

Llamo de ‘paradigma otro’ a la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad.⁴⁵

Da passagem interessa-me chamar a atenção para o tocante ao fato de que há outras formas de se fazer crítica, de se teorizar (*teorizações*), vinculadas àquelas histórias locais e, por extensão, às experiências e vivências dos indivíduos fronteiriços marcados pela colonialidade e cujas formas outras não se vinculam, necessariamente, ao projeto da modernidade. Mignolo, não por acaso, não vai falar em “ruptura”, talvez por ser um termo muito moderno, mas, sim, em “disrupción”. Enfim, a passagem acima já mostra que ocorre uma “disrupção” (um colapso, uma perturbação, interrupção) entre o *paradigma-outro* da diversalidade do pensamento e da epistemologia fronteiriços e o *paradigma* da modernidade. Reconheço, todavia, que houve várias quebras de paradigmas dentro do pensamento moderno e pós-moderno, mas ambas as propostas não conseguiram romper a lógica da colonialidade e nem a retórica da modernidade. O interessante sobre o conceito de *paradigma-outro*, segundo Mignolo, é que se trata de um conceito diverso, não tendo, por sua vez, um autor de referência ou até mesmo uma origem específica. Tendo apenas em comum com todos o que o autor chama de “conector”, ou seja, aquilo que “intercorpora” todos aqueles indivíduos que grassaram no esquecimento, na ignorância, no abandono e na exclusão — por parte daqueles que sempre puderam falar de “Direitos humanos” — e como tais indivíduos da exterioridade

⁴⁴ MIGNOLO. *Historias locales/ Diseños globales*, p. 19- 60.

⁴⁵ MIGNOLO. “Un paradigma outro”, p. 20.

sentem e se sentem no corpo, mais do que a falta de bem-estar, a falta de *bem-ser*, tudo aquilo que lhes foi imposto, agora esses divíduos precisam “reaprender a ser” e “reaprender a viver”. Nesse sentido, o paradigma-outra põe no centro da discussão, além dos direitos humanos, os direitos epistêmicos relegados a esses divíduos da exterioridade.⁴⁶ Logo, quando o divíduo da exterioridade opta pela opção descolonial de *aprender a reaprender para poder, assim, re-aprender*, conforme já dissemos antes, ele está também reaprendendo a ser com base nesse paradigma-outra das epistemologias outras que, cada vez mais, passam a ser reconhecidas no mundo global. A diferença maior talvez tenha sido porque, por mais que seu corpo fronteiriço tenha sangrado por durante uma eternidade na ignorância, ele tenha *aprendido a desaprender a ser exatamente por meio de seu corpo*, e isso fez toda a diferença entre ele enquanto um divíduo *anthropo*, que se valeu do paradigma-outra, e o divíduo das *humanitas*, defensor do paradigma moderno. Aqui também se desenha e se marca a linha e sua diferença maior entre o discurso que rege o ensaio biográfico fronteiriço e seu antagônico o ensaio moderno. Na sequência, Mignolo também vai dizer que o paradigma-outra seria o pensamento crítico que se articula naqueles lugares nos quais a expansão imperial/colonial negou a possibilidade da razão, do pensamento e de pensar o futuro, aliás, como todos os lugares periféricos e subalternos, a exemplo do lugar da fronteira-sul aqui em questão. O autor também lembra-nos que o paradigma-outra não se reduz a um *paradigma mestre*, ou muito menos a um *novo paradigma*, que se auto-afirmasse como uma *nova verdade*. Nada disso. Reitera que a hegemonia do paradigma-outra será a hegemonia da diversidade, ou seja, “da universalidade como projeto universal” e não como um “novo universal abstrato”. E conclui seu parágrafo afirmando que a “outridade” (alteridade) que busca com o paradigma-outra seria exatamente a de negar a *novidade* e a *universalidade* abstrata do projeto moderno que

⁴⁶ “El “paradigma otra” es diverso, no tiene un autor de referencia, un origen común. Lo que el paradigma otra tiene en común es ‘el conector’, lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia _ por quien puede hablar de derechos humanos y de convivialidad _ de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo que los valores de progreso, de bienestar, de bien-ser, han impuesto a la mayoría de habitantes del planeta, que, en este momento, tienen que ‘reaprender a ser’”. (MIGNOLO. Un paradigma otra, p. 20.)

continuam invisibilizando a colonialidade.⁴⁷ Enfim, a discussão proposta por Mignolo esclarece-nos que somente quando nos valem de uma epistemologia outra, como a fronteira por exemplo, podemos por em funcionamento o paradigma-outro, pois enquanto se estiver dentro do sistema moderno de pensar, por mais que se pratique a lógica da desconstrução, ou uma visada transdisciplinar, se estará tão somente reforçando a retórica da modernidade e a lógica da colonialidade, ou seja, a epistemologia moderna.

Mignolo nos esclarece que o paradigma-outro emergiu das perspectivas das histórias coloniais, melhor dizendo, dos conflitos entre as línguas, os saberes e os sentires, enfim, das histórias locais às quais foi negado o potencial epistêmico, ou seja, a capacidade de produzir conhecimentos, saberes e teorias; quando muito, segundo o autor, tal pensamento fora reconhecido como um “conhecimento local”, como no caso do conhecimento dos ameríndios e fronteiriços de toda a América Latina. Tais lugares (como a América Latina), atravessados de história, memória, de dor, de línguas e saberes diversos, reforça Mignolo, já não são mais “lugares de estudo” (como sempre fez a agiu o pensamento moderno dos centros), mas, sim, “lugares de pensamento” onde se produz conhecimento, o bilinguamento e as epistemologias fronteiriças. E conclui o autor afirmando que as línguas coloniais do saber moderno estão limitadas à visão parcial de sua própria história (da Europa) e à perspectiva “unilateral” e “parcial” (a história contada da diversidade, sim, mas da diversidade da mesma história da Europa) que o saber em línguas europeias produziu sobre as experiências coloniais.⁴⁸

⁴⁷ “El ‘paradigma otro’ es, en última instancia, el pensamiento crítico y utopístico que se articula en todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial le negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro. Es ‘paradigma otro’ en última instancia porque ya no puede reducirse a un ‘paradigma maestro’, a un ‘paradigma nuevo’ que se autopresente como la ‘nueva’ verdad. La hegemonía de ‘un paradigma outro’ será, utopísticamente, la hegemonía de la diversidad, esto es, ‘de la diversidad como proyecto universal’ (...) y no ya un ‘nuevo universal abstracto’. La ‘otredad’ del paradigma outro de pensamiento que aquí bosquejo es, precisamente, la de llevar implícita la negación de la ‘novedad’ y de la ‘universalidad abstracta’ del proyecto moderno que continúa invisibilizando la colonialidad.” (MIGNOLO. Un paradigma otro, p. 20.)

⁴⁸ “‘Un paradigma otro’ (...) emerge, en su diversidad, en y desde las perspectivas de las historias coloniales; en el conflicto entre las lenguas, los saberes y los sentires (...); esto es, en/desde las historias locales a las que le fueron negadas potencial epistémico y, en el mejor de los casos, fueron reconocidas como ‘conocimiento local’ o localizado, (...); son los lugares epistémicos donde surge ‘un paradigma outro’. Estos

Ainda sobre a conceituação do que entende por paradigma-outro, Mignolo afirma que tal conceito é diferente e complementar ao conceito de “transição paradigmática”, de Boaventura de Sousa Santos, além de reiterar que um paradigma-outro não é o mesmo que se dizer outro-paradigma. Ambos os conceitos de paradigma-outro e de transição paradigmática surgem da constatação do esgotamento, da exaustão do projeto da modernidade. Todavia, a grande diferença entre ambos reside na seguinte constatação: enquanto o conceito de Boaventura dialoga, *transita* com as teorias da modernidade e pós-modernidade europeias, levando o autor português a pensar em um “pós-modernismo oposicional” com relação ao avanço proposto às teorias pós-modernas europeias, o conceito de paradigma-outro de Mignolo não *transita*, ou seja, reconhece a existência de tais teorias mas as rechaça, configurando-se, por sua vez, mais como uma ação *intransitiva* com relação à pos-modernidade europeia. E talvez seja exatamente por isso que Mignolo vai fazer questão de afirmar, como já chamei a atenção há pouco, que um *paradigma-outro* não é um *paradigma de transição* (SANTOS), mas, sim, de “disrupción”. Para o autor, um *paradigma de disrupção*:

Se entronca en la discontinuidad de la tradición clásica que ocurre en el primer momento de la expansión colonial cuando Cristóbal Colón, cargado de sus lecturas antiguas y medievales, se encuentra con gentes para quienes esa tradición les es ajena, y tampoco les importa. Pero esas gentes pagaron las consecuencias de ser ajenos a la tradición grecolatina y de no importarles tampoco. Las consecuencias fueron el silencio, la imposibilidad de ingresar en el diálogo de pensamiento y, por lo tanto, de pasar solamente a ser pensados.⁴⁹

Continua Mignolo afirmando que tal redução ao silêncio não significava que aqueles que desconheciam a tradição greco-latina mantinham resistência, mas o que eles escreviam ou diziam não chegava à imprensa controlada por aqueles que promoviam o silêncio. E pensavam que a história das línguas deles não estava diretamente

‘lugares’[América Latina, África e Ásia] (de historia, de memoria, de dolor, de lenguas y saberes diversos) ya no son ‘lugares de estudio’ sino ‘lugares de pensamiento’ donde se genera pensamiento; donde se genera el bilenguaje y las epistemologías fronterizas. Las lenguas coloniales del saber moderno (aquellas derivadas del latín en la formación de la Europa moderna) ya no son suficientes; están limitadas a la visión parcial de su propia historia (la de Europa) y la perspectiva ‘unilateral’ y ‘parcial’ (la historia contada desde la diversidad, si, pero la diversidad de la misma historia de Europa) que el saber en lenguas europeas produjo sobre las experiencias coloniales.” (MIGNOLO. Un paradigma otro, p. 22.)

⁴⁹ MIGNOLO. Un paradigma otro, p. 22-23.

relacionada à história das línguas grecolatinas e vernacular. Enfim, o autor reitera que o paradigma-outro em nível planetário está conectado com o colonialismo no mundo e pela lógica imposta pela colonialidade do poder.⁵⁰ Entendo que Mignolo afasta de vez o paradigma-outro de um paradigma de transição porque ele funda, digamos assim, o pensamento descolonial ou fronteiriço, quando Mignolo afirma não se tratar da mesma coisa o que se entende por “paradigma outro” e “outro paradigma”, uma vez que este, diferentemente daquele, seria simplesmente um outro paradigma a mais, mas sempre seguindo a lógica de todos os paradigmas anteriores da modernidade. De acordo com o autor, tais projetos formam um paradigma-outro, como projeto descolonial,

Porque tienen en común la perspectiva y la crítica a la modernidad desde la colonialidad; esto es, no ya la modernidad reflejada a sí misma en el espejo, preocupada por los horrores del colonialismo, sino vista por la colonialidad que la mira reflejarse a sí misma en el espejo. Y porque cuestionan la propia lógica mediante la cual la modernidad se piensa y se sigue pensando como modernidad y posmodernidad. El paradigma otro no es, no puede ser, reducido a la hegemonía de la posmodernidad o del proyecto posmoderno puesto que en ambos casos el paradigma otro es reducido al silencio, como lo fueron otras formas de pensamiento durante quinientos años de colonialidad/modernidad.⁵¹

Dando continuidade, o autor constata que todos esses projetos outros (ou formas de pensamento) vinculados ao paradigma-outro surgem da consciência de que não se trata de “diferenças culturais” mas, sim, de “diferenças coloniais”. E nos explica que as diferenças coloniais foram construídas pelo pensamento hegemônico, ao longo da história, pontuando as faltas e os excessos das populações não europeias e que eram precisos corrigir, afirma ele. Continua o autor lembrando-nos que as diferenças coloniais foram mascaradas e vendidas como diferenças culturais, para ocultar o diferencial de poder, isto é, a colonialidade do poder do sistema colonial moderno.

⁵⁰ “Por cierto que la tradición al silencio no significó que quienes desconocían la tradición grecolatina se sujetaran, no se resistieran ni tampoco escribieran, sino que lo que escribían o decían no llegaba a la imprenta controlada por quienes imponían el silencio, ni tampoco que las lenguas de las zonas coloniales fueran afines a la historia del griego, el latín y las lenguas vernáculas. (...) En suma, ‘un paradigma otro’ en su diversidad planetaria está *conectado* por una experiencia histórica común: el colonialismo; y por un principio epistémico que ha marcado todas sus historias : el horizonte colonial de la modernidad. Esto es, la lógica histórica impuesta por la colonialidad del poder. (MIGNOLO. Un paradigma otro, p. 23.)

⁵¹ MIGNOLO. Un paradigma otro, p. 27.

Entre as muitas privações pelas quais os povos não europeus passaram estava a impossibilidade de *criar* o pensamento assim como o pensamento fora concebido no Renascimento, quando, segundo Mignolo, começa o processo de colonização e de classificação das populações do planeta por seu nível de inteligência.⁵² Mignolo conclui seu parágrafo reiterando que o que ele chama de paradigma-outra tem isto em comum: *pensar a partir e da diferença colonial*. Aliás, e não por acaso, foi exatamente a diferença colonial que escapou de todo o projeto moderno ocidental. Pensar a partir da diferença colonial, para o autor, bem como para todo o pensamento descolonial, equivale a não transformar a diferença colonial em um “objeto de estudo” a ser estudado da perspectiva da modernidade, mas pensar a dor do sujeito da diferença colonial. No bojo da discussão, Mignolo insere o pensamento fronteiriço, o qual, segundo ele, *seria precisamente o “rumor” dos deserdados da modernidade, aqueles para quem suas experiências e suas memórias correspondem à outra metade da modernidade, isto é, a colonialidade*:

El “pensamiento fronterizo” fuerte surge de los desheredados, del dolor y la furia de la fractura de sus historias, de sus memorias, de sus subjetividades, de su biografía, como queda claro, por ejemplo, en Waman Puma de Ayala o en el Franz Fanon de *Piel negra, máscaras blancas*. Existe, sin embargo, la posibilidad y la necesidad de un pensamiento fronterizo “débil” en el sentido de que su emergencia no es producto del dolor y la furia de los desheredados mismos, sino de quienes no siendo desheredados toman la *perspectiva* de éstos. (...) Lo que importa es que, en la geopolítica del conocimiento, la misma *perspectiva* puede asumirse desde distintos lugares de enunciación (epistémicos), el del pensamiento fronteiriço fuerte e débil. Ambos son necesarios para conseguir transformaciones sociales efectivas. El uno sin el otro es, en última instancia, *políticamente débil*.⁵³

⁵² “Las diferencias coloniales fueron construidas por el pensamiento hegemónico en distintas épocas, marcando la falta y los excesos de las poblaciones no europeas, y ahora no estadounidenses, que era necesario corregir. La diferencia colonial o las diferencias coloniales fueron enmascaradas y vendidas como “diferencias culturales” para ocultar el diferencial de poder; esto es, la colonialidad del poder. Entre las muchas cosas de las que los pueblos no europeos fueron privados estaba la posibilidad de crear pensamiento (no de pensar, porque eso ya sería mucho decir) a la manera en que el pensamiento se concebía en el Renacimiento, cuando comenzó el proceso de colonización y la clasificación de las poblaciones del planeta por su nivel de inteligencia.”(MIGNOLO, Um paradigma otro, p. 27.)

⁵³ MIGNOLO. Un paradigma otro, p. 28.

Por se tratar de um texto apostado como Prefácio à edição espanhola do livro *Histórias locais/Projetos globais* (2003), Walter Mignolo volta a insistir na importância de se deixar bem claro ao leitor do livro o que ele vem chamando, ao longo do texto-prefácio, de paradigma-outro:

Este libro intenta contribuir a sustanciar la idea, la importancia y las consecuencias de ‘un paradigma otro’. Repito que no se trata de “un nuevo paradigma” que se suma a los ya existentes en el ascendiente proceso de la historia moderna y occidental. Todo lo contrario, “un paradigma otro” resume el sentido de expresiones que se introducen en este libro como “un pensamiento otro” (Khatibi), “una lengua otra” (Arteaga), “una lógica otra” (Dussel). “Un paradigma otro” marca la discontinuidad en la historia de la modernidad, contada desde la perspectiva de la propia modernidad, e introduce la mirada opuesta.⁵⁴

Mignolo não escreve, mas está subentendido que um paradigma-outro nada mais é que uma epistemologia outra, ou seja, uma epistemologia descolonial, ou fronteira, que, a seu modo, rechaça, de uma vez por todas, a epistemologia moderna e, por extensão, o sistema colonial do pensamento moderno ocidental. Em seu texto, Mignolo retoma Boaventura para lembrar que o Sul, dentro dessa discussão descolonial e de epistemologia e paradigmas-outros, é tomado como uma repartição geográfica e como uma metáfora: *el lugar donde se acumula el sufrimiento y la opresión*. (SANTOS) Por conseguinte, pensar o Sul, ou melhor, pensar a partir do Sul, desde que de-dentro de um paradigma-outro, seria a forma de ser menos injusto teoricamente e epistemologicamente. Apenas para lembrar o que venho perseguindo aqui desde o começo deste trabalho, a proposta de *teorização* do ensaio biográfico fronteira não existiria, não seria possível, sem essa consciência crítica e epistemológica de que se é possível pensar por fora da velha e boa epistemologia moderna. E talvez o que o autor de um ensaio biofronteira precisa saber, antes de mais, é que a consciência de um “lugar teórico” de onde ele ancora seu discurso para produzir sua *teorização* autorreflexiva é que, ao final, pode determinar tratar-se de um paradigma-outro descolonial, fronteira ou não.

⁵⁴ MIGNOLO. Um paradigma outro, p. 32.

Já perto do final de seu longo texto-prefácio, Mignolo volta a aproximar o conceito de um paradigma-outro do pensamento fronteiriço, e se pergunta em que consistiria este pensamento:

La idea del pensamiento fronterizo surgió para identificar el potencial de un pensamiento que surge desde la subalternidad colonial. El ejemplo paradigmático, en este libro, es el pensamiento chicano/latino/a y dentro de este el libro de Gloria Anzaldúa *Borderland/La frontera: la conciencia de la nueva mestiza* (1987), que se usa como *conector* para otros conceptos que surgen de necesidades semejantes (*doble conciencia*, en Du Bois, un *pensamiento outro* en Khatibi, *criolité* en el pensamiento afrocaribeño en francés, etc). (...) El pensamiento fronterizo, desde la perspectiva de la subalternidad colonial, es un pensamiento que no puede ignorar el pensamiento de la modernidad, pero que no puede tampoco subyugarse a él, aunque tal pensamiento moderno sea de izquierda o progresista. El pensamiento fronterizo es el pensamiento que afirma el espacio donde el pensamiento fue negado por el pensamiento de la modernidad, de izquierda o de derecha.⁵⁵

A passagem é extensa, mas sumamente importante e necessária porque ela consigna a diferença maior existente entre o pensamento moderno e o pensamento descolonial/fronteiriço e, por conseguinte, a diferença entre um paradigma-outro da epistemologia fronteiriça e o paradigma da epistemologia moderna do pensamento da modernidade/colonialidade. O final da passagem retoma uma discussão longa da *teorização* descolonial, ou fronteiriça, que é atinente ao espaço que fora negado pelo pensamento moderno e de onde, por conseguinte, emerge o mundo da exterioridade que vai fundar o pensamento fronteiriço e sua respectiva epistemologia outra. Advêm daí também, desse espaço ignorado pelo pensamento da interioridade, os paradigmas-outros, os quais nos permitem pensar, teorizar a partir da exterioridade do pensamento moderno e por fora da lógica da colonialidade e da retórica da modernidade. É nesse sentido que Mignolo vai afirmar que *um paradigma-outro é a expressão que aglutina a crítica à modernidade europeia da periferia da modernidade europeia mesma, isto é, do sul*.⁵⁶ E Mignolo encerra seu texto-prefácio pontuando a

⁵⁵ MIGNOLO. Un paradigma otro, p. 50-51.

⁵⁶ “Un paradigma otro’ es entonces la expresión que aglutina la crítica a la modernidad Europea desde la **Referências** periferia de la modernidad europea misma, es decir, desde el sur.” (MIGNOLO. Um paradigma otro, p. 53.)

importância do pensamento fronteiriço dentro da epistemologia descolonial fronteiriça, bem como enquanto um lugar crítico do paradigma-outro, como reconhecimento cabal do “espaço” ignorado pelo projeto da modernidade:

Una de las posibilidades que ofrece el pensamiento fronterizo, para estos proyectos, es la de dejar de ser lo que los universales abstractos fueron y siguen siendo: el espacio que es necesario defender a costa de vidas humanas; el uso de la violencia para defender la libertad; el recurso a medios antidemocráticos para defender la democracia; ponerse fuera de la ley para defender la ley. Finalmente, recordémoslo, el pensamiento fronterizo no es un híbrido en el que se mezclan felizmente partes de distintos todos. El pensamiento fronterizo surge del diferencial colonial de poder e contra él se erige. El pensamieto fronterizo no es un objeto híbrido sino un pensamiento desde la subalternidad colonial (como em Anzaldúa, Fanon o el zapatismo) o desde la incorporación de la subalternidad colonial desde la perspectiva hegemónica (como en Las Casas o en Marx). El pensamiento fronterizo es uno de los caminos posibles al cosmopolitismo crítico y a una utopística que nos ayuda a construir um mundo donde quepan muchos mundos.⁵⁷

Venho concluindo minha discussão desde o momento em que passei a tratar da discussão acerca da conceituação de *um paradigma-outro*, quando logo no início afirmava que ele congregava todos os demais conceitos tratados ao longo deste trabalho, assim como afirmei também que o que vinha chamando de ensaio biográfico fronteiriço formulava-se enquanto tal a partir de um paradigma-outro, e que tal conceito ainda embasava e atravessava toda a discussão de *teorização* aqui proposta — todavia não se trata de um “repositório de conceptos”⁵⁸, mesmo quando falamos de uma *teorização*, como assim deve ser entendido o *fazer fronteiriço* que caracteriza o ensaio biográfico fronteiriço, posto que tal *teorização*, tomada de uma opção descolonial de desprendimento (in)voluntário, esta condenada a *aprender a teorizar para desteorizar para, assim, re-teorizar*.

A fronteira-sul, enquanto lugar da exterioridade por excelência, é a morada da diferença colonial. (NOLASCO. *A ignorância da Revolta*, 2019)

⁵⁷ MIGNOLO. Un paradigma outro, p. 58.

⁵⁸ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 98.

Referências

- LISEPCTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. Trad. De Marcos de Jesus Oliveira. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), p. 12-32, 2017.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Trad. de Ângela Lopes Norte. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê Literatura, língua e identidade*, n.34, p. 287-324, 2008.
- MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2010 (Colección Razón política – dirigida por Walter Mignolo).
- MIGNOLO, Walter. Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo (Prefacio a la edición castellana). In: MIGNOLO. *Historias locales/Deseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Traducción de Juanmari Madariaga, Cristina Vega Solís. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2003. P. 19-60.
- NOLASCO, Edgar César (org.). *Exterioridades dos saberes: NECC 10 anos*. Campinas-SP: Pontes Editores, 2019.
- NOLASCO, Edgar César. *A ignorancia da Revolta*. São Paulo: Intermeios, 2019.
- NOLASCO, Edgar César. *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013.
- NUNES, João Arriscado. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias ao Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 261-290: O resgate da epistemologia
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (org.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes, p. 31-83. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (org.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. “Um ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal”, p.519-562. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (org.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (org.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. P. 31-83