

Autores organizadores:

Carlos Igor de Oliveira Jitsumori

Edgar César Nolasco

Fábio do Vale

PEDAGOGIAS E PRÁTICAS EDUCACIONAIS

ancoragens
político-descoloniais
contemporâneas



Autores organizadores:

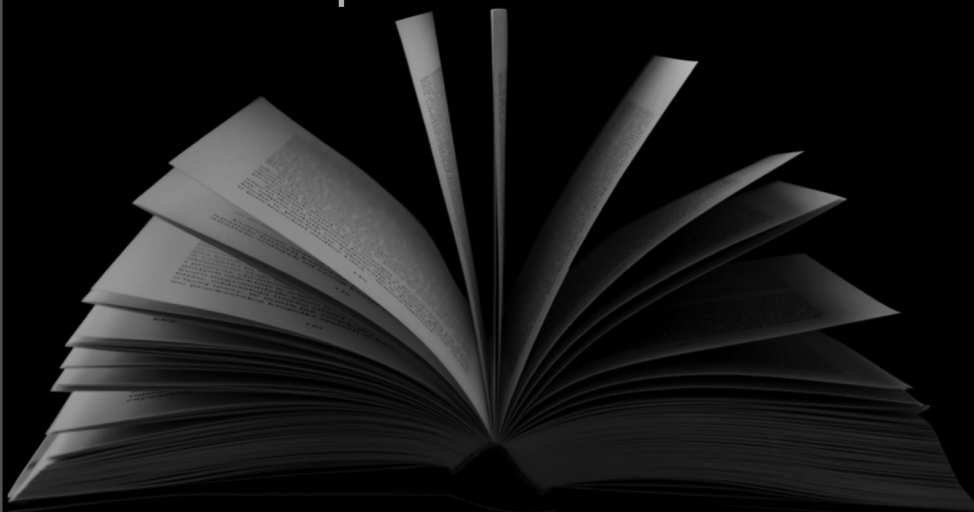
Carlos Igor de Oliveira Jitsumori

Edgar César Nolasco

Fábio do Vale

PEDAGOGIAS E PRÁTICAS EDUCACIONAIS

ancoragens
político-descoloniais
contemporâneas



CAMPO GRANDE/MS
2022

editora **ECO**
Didática

Copyright © 2022 dos autores e da Editora Ecodidática

Os direitos de edição e publicação foram cedidos à Editora Ecodidática.

Esta obra está licenciada por uma Licença Creative Commons: Atribuição-NãoComercial-Sem Derivações 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND). Disponível em: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Editor-Chefe: Gleidson Melo

Assistente Editorial: Marta Regina da Silva-Melo

Edição, diagramação e arte visual: Gleidson Melo e Marta Regina da Silva-Melo

Capa: livro aberto (unsplash.com | Mikotaj)

Revisão dos textos: revisão dos autores

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Pedagogias e práticas educacionais [livro eletrônico] : ancoragens político-descoloniais contemporâneas / organização Carlos Igor de Oliveira Jitsumori, Edgar César Nolasco, Fábio Pereira do Vale Machado. -- 1. ed. -- Campo Grande, MS : Editora Ecodidática, 2022. PDF.

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-996629-6-6

1. Educação 2. Descolonização 3. Diversidade cultural 4. Prática pedagógica 5. Práticas educacionais I. Jitsumori, Carlos Igor de Oliveira. II. Nolasco, Edgar César. III. Machado, Fábio Pereira do Vale.

22-132431

CDD-370.71

Índices para catálogo sistemático:

1. Práticas educativas : Educação 370.71

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

DOL: <http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966>

<https://editoraecodidatica.com.br>

contato@editoraecodidatica.com.br

WhatsApp: +55 67 3211-2328

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO MULTIDISCIPLINAR (Doutoras e Doutores)

Airton José Vinholi Júnior

IFMS – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso do Sul

Angela Guida

UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Antonia Suely Guimarães e Silva

UEMA – Universidade Estadual do Maranhão

Beatriz Aparecida Alencar

IFMS – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso do Sul

Eduardo Salinas Chavéz

Instituto de Desarrollo Regional Universidad de Granada, España

Eliane Rosa da Silva Dilkin

IFMS – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso do Sul

Fabio Martins Ayres

UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

Larissa Tinoco Barbosa

Pesquisadora associada ao Instituto Arara Azul

Marilyn Aparecida Errobidarte de Matos

IFMS – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso do Sul

Marta Costa Beck

UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Marta Regina da Silva-Melo

UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

PARECERISTAS E REVISORES POR PARES (Ad-Hoc)

Atestamos que esta obra foi revisada por pares (*ad-hoc*) e indicada pelo Conselho Editorial Científico Multidisciplinar da Editora Ecodidática para publicação.

Fonte de financiamento: Faculdade Insted - Instituto Avançado de Ensino Superior e Desenvolvimento Humano.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	7
APRESENTAÇÃO	9

CAPÍTULO 1

Geopolítica decolonial en una perspectiva de las relaciones internacionales.....	14
---	-----------

Bernardo Salgado Rodríguez

<http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.1>

CAPÍTULO 2

Das identidades para as <i>identilasticidades</i>: uma perspectiva outra do pensar e saber descolonial	28
---	-----------

Carlos Igor de Oliveira Jitsumori

Edgar César Nolasco

<http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.2>

CAPÍTULO 3

Paisagens pós-humanas: um olhar desde a fronteira	43
--	-----------

Cristiane Dambrós

Edgar César Nolasco

<http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.3>

CAPÍTULO 4

Um pensamento próprio para a crítica biográfica fronteiriça: a condição do estar e do pensar a partir da fronteira-sul	61
---	-----------

Edgar César Nolasco

<http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.4>

CAPÍTULO 5

Políticas da <i>bio-criticidade</i>: um conceito latino-americano	90
--	-----------

Fábio do Vale

Edgar César Nolasco

<http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.5>

CAPÍTULO 6

¿Rendir o rendirse? Esa no es la cuestión (de la formación) 103

Facundo Giuliano

<http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.6>

CAPÍTULO 7

Experivências *biogeográficas* fronteiriças como prática epistêmica descolonial..... 117

Marcos Antônio Bessa-Oliveira

<http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.7>

CAPÍTULO 8

Raperos 2.0: educación informal y trabajo colaborativo en barrios populares de Argentina 136

Martin A. Biaggini

<http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.8>

CAPÍTULO 9

Reflexões antieurocêntricas: uma perspectiva descolonial..... 151

Tiago Osiro Linhar

Edgar César Nolasco

<http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.9>

SOBRE OS AUTORES 164

ÍNDICE REMISSIVO 167

PREFÁCIO

Prezado(a) estudante/leitor(a) é com enorme satisfação que trazemos este projeto de extensão intitulado **PEDAGOGIAS E PRÁTICAS EDUCACIONAIS: ANCORAGENS POLÍTICO-DESCOLONIAIS CONTEMPORÂNEAS** em formato de minicurso – através da publicação deste livro – para salvaguardar e incentivar a pesquisa acadêmica em nossa contemporaneidade. Devemos destacar que foram dez colóquios que reuniu três países latino-americanos: Argentina, Brasil e Paraguai onde pudemos discernir a fundamentação do que vem sendo ensinado na academia bem como, formas-maneyras de buscarmos e sanarmos fendas ainda não (co)respondidas. Este projeto foi edificado por meio do trânsito de pós-doutoramento do PPGEI – Programa de Pós-graduação em Estudo de Linguagens (nível pós-doutorado) da UFMS Universidade Federal de Mato Grosso do Sul que teve como bancada laboratorial investigativa o NECC – Núcleo de Estudos Culturais Comparados presidido e coordenado pelo professor doutor Edgar César Nolasco. Este projeto de extensão em formato de minicurso – realizado 100% remoto e também sem qualquer ônus à comunidade partícipe, pode ofertar, aquilata-do por perspectivas pós-coloniais ofertando aos seus ouvintes e participantes a possibilidade do desenvolvimento de práticas *outras*, ou seja, pela visada desviante da descolonização, cujo basilar permite – a partir do *biolócus* – o encontro e as descobertas das diversas identidades latinas, por assim dizer, das nossas latinidades. Ainda nessa esteira, os participantes desfrutaram de discussões-temáticas que lhes permitiram a interação com os palestrantes com o fito e engendramento para uma integração de práticas pedagógico-educacionais que ainda muito se ancora nas cartesianas ações eurocêntricas, vislumbrando assim, que a modernidade existe, porém essa não é o nosso ponto de partida cultural e epistemológico, mas sim a partir das nossas *experivivências* latino-americanas. Nesse viés acadêmico-cultural todos(as) os(as) participantes puderam apreciar discussões contemporâ-

neas da nossa e com a América Latina em que as faces educacionais são pensadas e executadas com a estirpe libertadora a partir do pensamento fronteiriço, logo, das criticidades que emergem da fronteira, considerando assim, a *crítica biográfica fronteiriça* respeitando a *corpopolítica* e os *corpora* inseridos e atravessados por essas multiplicidades culturais não hegemônicas da nossa *Pátria Grande*. Portanto, as pedagogias descoloniais do nosso minicurso através deste projeto de extensão de pós-doutoramento buscaram fomentar debates e criticidades contemporâneas com o fito de publicar este livro sugestivamente contribuinte para a comunidade acadêmica, fortalecendo também a nossa Universidade Federal de Mato Grosso do Sul através do NECC – Núcleo de Estudos Culturais Comparados e o seu compromisso acadêmico através da integração epistemológica em nossa América Latina. Recebam este livro edificado por pesquisadores intelectuais da academia contemporânea latino-americana, rendendo os nossos agradecimentos desmedidos à UFMS que nos proporcionou, através do laboratório fluente de pesquisa da universidade caminhos que conduziram e deram suporte para materialização deste projeto por meio do NECC. A todos(as) os(as) estudantes e pesquisadores(as) participantes, da Argentina, Brasil e Paraguai que auxiliaram para a internacionalização e qualidade deste projeto, o nosso agradecimento epistemológico. Viva a academia, viva a ciência e viva a pesquisa! Vamos conferir!

Os autores organizadores,

Prof. Dr. Carlos Igor de Oliveira Jitsumori – NECC/UFMS
(pós-doutorando)

Prof. Dr. Edgar César Nolasco – NECC/UFMS
(orientador)

Prof. Dr. Fábio do Vale – NECC/UFMS
(pós-doutorando)

APRESENTAÇÃO

Valentina Canese¹ 

El presente volumen es el resultado de un proyecto de extensión universitaria en el marco del programa de Postdoctorado en Estudios del Lenguaje de la Universidad Federal de Mato Grosso do Sul. Organizado por los profesores doctores Carlos Igor de Oliveira y Fábio Pereira do Vale Machado bajo la orientación del Profesor Doctor Edgar César Nolasco, el mini curso “*Pedagogías y prácticas educativas: anclajes político-decoloniales contemporáneos*”, tuvo como fin brindar a sus participantes la posibilidad de reflexionar sobre la perspectiva descolonial la cual apunta a descubrir las diversas identidades regionales, también conocidas como latinidades. Este mini curso, dirigido a estudiantes, profesores e investigadores que actúan en las áreas de América Latina, Relaciones Internacionales, Ciencias Sociales, Descolonización, Educación, Estudios del Lenguaje, Literatura y otras relacionadas, apuntó además a brindar un espacio de discusión para que los mismos puedan interactuar con los disertantes sobre la integración de la perspectiva descolonial en las prácticas pedagógico-educativas para poner en cuestionamiento las acciones eurocéntricas aún muy prevalentes en los contextos educativos actuales. Los organizadores esperan así, poder abrir este espacio de conversación que nos permita poner sobre la mesa nuestras experiencias latinoamericanas y cómo desde éstas podemos crear puntos de partida culturales y epistemológicos más adecuados a los contextos socioculturales donde nos situamos.

Además, dentro de esta perspectiva académico-cultural, los organizadores esperan que a partir de estas discusiones contemporáneas sobre los aspectos epistemológicos y educativos de nuestra Latinoamérica se puedan pensar y ejecutar acciones liberadoras donde el pensamiento crítico emergente de las fron-

¹ Universidad Nacional de Asunción – Paraguay – E-mail: vcanese@fil.una.py – Curriculum Vitae (CVPy): <https://cv.conacyt.gov.py/publicar/cv?id=67a6e376c0017304f406bba22a0b34ba>

teras, incorporen la crítica biográfica fronteriza, respeten el cuerpo político y las corporaciones insertas y puedan ser atravesadas por las multiplicidades no hegemónicas que surgen desde estos espacios. Entonces, este proyecto de extensión postdoctoral propone debates y críticas que se plasman en este libro donde se presentan las exposiciones de nueve conferencistas invitados para presentar cada uno sobre un tema de interés para la comunidad académica para así fortalecer a partir de este aporte a la literatura contemporánea sobre las perspectivas epistemológicas descoloniales en la educación.

Dentro de esta propuesta, el Prof. Dr. Edgar César Nolasco, tutor del proyecto, abre el debate con la presentación de una teorización sobre el pensamiento propio para la crítica biográfica fronteriza. El mismo enfatiza la importancia y relevancia del pensar, hacer y teorizar desde "experiencias distintas", considerando que "nada precede a la comprensión de que la presencia del bios y del locus es determinante para la formación del locus de enunciación de la teorización biográfica fronteriza". Por ello se suma a Mignolo para proponer una "desobediencia epistémica" que incorpore la opción decolonial y el sentido de la identidad política", rechazando la posibilidad de nuevos abstractos universales ya que "la era de la abstracción universal ha terminado". A continuación, el Prof. Dr. Facundo Giuliano presenta una reflexión sobre las pedagogías en América Latina enfatizando la idea de que "en todo arte educativo se juega la bella imprudencia de creer que el mundo no asistirá a momentos mejores" y que se "ejerce la crítica como forma de valentía que nuclea la curiosidad y la creación, la controversia de lo estable y lo contingente, la atracción y la distancia", la seguridad y la incertidumbre, destacando finalmente que ver lo claro con lo oscuro de nuestra formación contemporánea nos puede llevar a entender mejor "nuestra pasión por todo lo imposible que se revela (y se rebela).

Por su parte, el Prof. Dr. Marcos Antônio Bessa-Oliveira nos presenta un debate sobre las *experivivencias* bio-geográficas fronterizas como prácticas epistémicas decoloniales presentan-

do la posibilidad de que estas perspectivas hayan sido desenterradas desde un "lugar bajo los escombros de la colonialidad/modernidad", que existe "desde el mundo antiguo, desde siempre", y cuestionando el proyecto de la modernidad como "una experiencia única" y como el "encubrimiento de las diferencias coloniales" que impiden "todas y cada una de las posibilidades de las diferentes experiencias". Prof. Dr. Bernardo Salgado Rodríguez también presenta una perspectiva decolonial en relación a la geopolítica y las relaciones internacionales, destacando la propuesta de crear "nuevos prototipos metodológicos y epistemológicos hacia una teorización poscolonial, que den lugar a una mayor amplitud científica transdisciplinaria en los espacios vacíos, en lo no dicho" que nos permita "hacer frente a la complejidad del mundo contemporáneo", destacando la necesidad constante de practicar la decolonialidad del pensamiento para que "todos los todos los pensamientos y diversidades puedan ser escuchados y comprendidos". Así también, el Prof. Martín Alejandro Biaggini presenta una investigación sobre la apropiación del rap en barrios marginales de Buenos Aires donde destaca el autorreconocimiento de los raperos como enunciadores que utilizan la potestad de contar y contarse con intencionalidad de testimonio que les permite ser reconocidos como artistas con un fuerte arraigo territorial donde el barrio se constituye no solamente en un espacio vivido y recorrido, sino también en un elemento cohesionador donde están presentes las diferencias sociales, la forma de vida y la creatividad para adaptarse.

Cristiane Dambrós, bajo la tutoría del Prof. Dr. Edgar César Nolasco presenta una visión desde la frontera de paisajes post-humanos llamando a prestar atención al posthumanismo en la enseñanza de la geografía en la universidad o las "geografías de la geografía" a escala mundial y teniendo en cuenta la descentralización de los conocimientos y avances teóricos así como también los datos de la vida real y los ejemplos históricos-culturales evitando idealizar el futuro de nuestro espacio vivido a través de espacios producidos. Así también, el Prof. Tiago Osiro Linhar, bajo

la tutoría del mismo profesor, nos presenta unas reflexiones anti eurocéntricas desde una perspectiva decolonial enfocándose en el racismo como una de las principales fuerzas motrices de la geopolítica y argumentando que las políticas de contención por parte de países hegemónicos impiden que países en desarrollo diversifiquen su economía y se alejen de la hegemonía de articulaciones políticas movidas por la identidad racista de la Cristianidad. El autor presenta esta reflexión desde dentro, ya que como parte de una cultura cristiana que lo beneficia reconoce que no podría tener otra subjetividad o identidad. Finalmente, los organizadores, el Prof. Dr. Carlos Igor de Oliveira Jitsumori y el Prof. Dr. Fábio do Vale, presentan sendas discusiones sobre la temática de este volumen. El primero nos presenta una reflexión sobre las identidades y las *identielasticidades* en la que pretende elaborar una perspectiva novel sobre el pensamiento y conocimiento decolonial. Por su parte, el segundo nos habla sobre las políticas de la bio-criticidad a partir de un concepto latino contemporáneo.

De esta manera, ambos organizadores nos presentan una temática innovadora y contemporánea que nos llama a la reflexión crítica sobre los aspectos más importantes de la teoría decolonial presentada desde una visión local fronteriza donde los sujetos no solamente son objetos de lo que las fuerzas hegemónicas imponen, sino que tienen agencia para pensar y teorizar desde un locus complejo donde la multiplicidad de visiones es la norma y no la excepción. Estas reflexiones nos dejan un aporte muy importante para que como habitantes de territorios (de) colonizados podamos abrir los ojos ante las posibilidades que nos presentan estas perspectivas.

Capítulo 1

Geopolítica decolonial en una perspectiva de las relaciones internacionales

Bernardo Salgado Rodrigues



DOI: <http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.1>

GEOPOLÍTICA DECOLONIAL EN UNA PERSPECTIVA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES

Bernardo Salgado Rodrigues¹ 

Introducción

Históricamente, la colonialidad del pensamiento influye en la forma de pensar y actuar de los países periféricos, como los latinoamericanos. Desde el eurocentrismo, los países de los grandes centros de poder mundiales constituyeron la noción de totalidad a través de su experiencia particular, instituyendo una universalidad radicalmente excluyente en la que todos los demás países debían adoptar. Esta construcción eurocéntrica, que piensa y organiza la totalidad del tiempo y del espacio para toda la humanidad desde el punto de vista de su propia experimentación, sitúa su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal.

En este sentido, la decolonización del pensamiento es una variable clave para cualquier revolución social intensiva y cotidiana del siglo XXI. Entendido como un proceso de enfrentar los desafíos que plantean el eurocentrismo y el etnocentrismo como formas de pensamiento dominantes y universales, este proceso requiere herramientas epistemológicas y experiencias empíricas para su efectividad. En este contexto, el objetivo de este capítulo es investigar la perspectiva periférica de una geopolítica decolonial en las relaciones internacionales. A través de una revisión bibliográfica, se pretende ratificar la indispensabilidad de una reflexión más amplia sobre la cuestión periférica, contrahegemónica y decolonial como posibilidad de retomar la política antisis-témica en la discusión contemporánea.

En síntesis, el trabajo buscará presentar dos secciones, además de esta introducción y de las consideraciones finales, cada una sustentando peculiaridades esenciales correlacionadas con el tema de la decolonización del pensamiento en una perspec-

¹ Universidade Estadual da Paraíba – João Pessoa – PB – E-mail: bernardosalgado90@gmail.com – Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3190936777214537>

tiva periférica. En la primera parte, se considera necesario sistematizar una reflexión teórica y epistemológica en torno a lo que se denomina geopolítica decolonial, presentando sus principales características y particularidades. En la segunda parte, buscamos analizar posibles correlaciones empírico-epistemológicas de una geopolítica decolonial contrahegemónica en las relaciones internacionales, imperativa para una reflexión más amplia sobre las posibilidades de instaurar una gramática de la decolonialidad y antieurocéntrica, que permita nuevos arreglos geoepestémicos.

Reflexiones teórico-epistemológicas para una geopolítica decolonial

La conceptualización de la geopolítica puede parecer una tarea simple, pero su sistematización homogénea se ve impedida por su propia naturaleza: en otras palabras, la geopolítica sólo puede ser considerada si se tiene en cuenta que los diferentes intereses nacionales en el sistema internacional son asimétricos, jerárquicos y competitivos. Concomitantemente, se desarrollan diferentes visiones geopolíticas para establecer relaciones de causalidad en diferentes espacios y tiempos, es decir, la geopolítica ofrece una propuesta/visión/representación específica del mundo, que son distintas entre sí, relacionadas con condiciones materiales e históricas, dinámicas y cambiantes.

La geopolítica se justifica por lo que puede ser, conceptualmente, y el desdoblamiento que este instrumento puede presentar en la realidad de la política internacional. (HAGE, 2016, p. 3) Es decir, la propia geografía es esencialmente un saber político, estratégico, un pensar el espacio para actuar con eficacia; o sea, la geopolítica es un saber estratégico y normativo que evalúa y rediseña su propia geografía desde algún proyecto de poder específico, defensivo o expansivo. (FIORI, 2014, p. 141) Para Rodrigues (2020, p. 24), la geopolítica es un método de estudio dinámico de la influencia de los factores geográficos en el desarrollo de los Estados con el fin de orientar sus políticas internas y externas.

En otras palabras, como método que estudia la política derivada de aspectos geográficos, como la posición, el espacio, el relieve, el clima, la topografía y los recursos, es una herramienta de análisis de la política exterior que busca comprender, explicar y predecir el comportamiento político internacional, principalmente en términos de variables espaciales.

Al analizar una geopolítica de larga duración, con el inicio del colonialismo en América, se inicia no sólo la organización colonial del mundo, sino, simultáneamente, la constitución colonial de los saberes, los lenguajes, la memoria y la imaginación. Por lo tanto, la organización, la dominación, la sumisión impuestas por los colonizadores se encuentran hasta el día de hoy en la forma en que se construye el pensamiento. Para Aníbal Quijano (1992), la colonialidad consiste en la articulación del eurocentrismo² como forma hegemónica de control de la subjetividad/intersubjetividad, particularmente en la forma de producir conocimiento. Además, la colonialidad todavía consiste en el modo más general de dominación en el mundo de hoy. (QUIJANO, 2005) Para este autor, aunque se haya eliminado el colonialismo político, la relación entre la cultura europea – y, posteriormente, estadounidense – y las demás sigue siendo una relación de dominación colonial, de la imaginación de los dominados, actuando en la interioridad de este imaginario.

Específicamente para América Latina, Quijano (2005, pp. 129-130) afirma que aplicada específicamente a la experiencia histórica latinoamericana, la perspectiva eurocéntrica del conocimiento opera como un espejo que distorsiona lo que refleja. En otras palabras, la imagen que se encuentra en este espejo no es para nada quimérica, ya que se tiene tantos y tan importantes rasgos históricos europeos en tantos aspectos, materiales e intersubjetivos. Pero al mismo tiempo, los latinoamericanos son

² El eurocentrismo es lo que se centra en Europa y en los europeos para interpretar el mundo y la realidad; que prefiere la cultura europea a los europeos en detrimento de las demás; influencia política, económica, social y cultural que ejerce Europa sobre otras áreas geopolíticas. Quijano (1992, pp. 437-449) afirma que el eurocentrismo consiste en la perspectiva del conocimiento desarrollada en Europa a partir del siglo XVII, como expresión y como parte del proceso de eurocentralización del patrón de poder colonial/moderno/capitalista. Se impuso en todo el mundo y se aceptó en los siglos siguientes, como la única racionalidad legítima.

tan profundamente diferentes y, por lo tanto, cuando se mira en el espejo eurocéntrico, la imagen que se visualiza es necesariamente parcial y distorsionada. Aquí la tragedia es que los latinos fueron llevados a ver y aceptar esa imagen como suya y como perteneciente sólo a ellos. De esta forma, los pueblos de América Latina siguen siendo lo que no son, y como resultado, nunca pueden identificar sus problemas reales, y mucho menos resolverlos, excepto de manera parcial y distorsionada.

Sin embargo, el pensamiento crítico decolonial³ ha sido buscado por estudiosos que pretenden romper con esta metodología epistemológica, trayendo nuevas oportunidades para comprender la realidad que ya no están centradas en los viejos polos del poder mundial. Con su surgimiento tras una propuesta para confrontar la colonialidad y el pensamiento dominante moderno – originalmente en el ámbito de un grupo de estudio integrado por Aníbal Quijano (1992: 2005), Catherine Walsh (2009), Edgard Lander (2005), Enrique Dussel (2000: 2005), Nelson Maldonado-Torres (2008: 2011: 2016) y Walter Dignolo (2003: 2010: 2015) –, la decolonialidad es considerada una práctica de resistencia y deconstrucción de la estandarización de conceptos y perspectivas históricamente impuestas a los periféricos, subordinados y dependientes del sistema internacional.

En otro sentido, el pensamiento decolonial es el intento de revertir el epistemicidio, proceso denominado por Boaventura de Sousa Santos como el exterminio de los saberes locales y/o su inferiorización, dilapidando, en nombre del colonialismo, la riqueza de perspectivas presentes en la diversidad cultural y en las cosmovisiones multifacéticas que conducen. (SANTOS; MENESES, 2010, p. 183) Como otro aspecto del genocidio, el epistemicidio actúa como un eficaz instrumento de dominación, una vez que

³ Es importante resaltar la distinción que hacen algunos investigadores entre pensamiento decolonial y descolonial. Primero, es importante señalar que las diferencias que plantean estos términos se articulan en términos teóricos y políticos. El decolonial encuentra sustancia en el compromiso de profundizar la comprensión de que el proceso de colonización va más allá de las esferas económicas y políticas, calando profundamente en la existencia de los pueblos colonizados aún después de que el "colonialismo" mismo se haya agotado en sus territorios. El decolonial sería la oposición a la "colonialidad", mientras que la descolonial sería la oposición al "colonialismo", ya que el término descolonización se utiliza para referirse al proceso histórico de surgimiento de los estados-nación tras el fin de las administraciones coloniales. (SANTOS, 2018, p. 3)

fortalece la negación de la legitimidad de este saber de manera que también impacta en el reconocimiento de la población oprimida como sujeto de derechos, subordinando, marginando e ilegalizando prácticas y/o grupos sociales que puedan amenazar la expansión del propio sistema productivo capitalista.

En otras palabras, la decolonialidad surge como una alternativa de visibilización de los pueblos silenciados, un proyecto de liberación social, política, económica y cultural, en busca de la autonomía no solo individual, sino principalmente colectiva; es decir, pretende reconstruir la producción de conocimiento científico en oposición a un único modelo epistemológico, monocultural, incorporando nuevos centros de pensamiento social como elementos fundamentales para captar las diferentes formas de entender y transformar el mundo.

Geopolítica decolonial contrahegemónica en las relaciones internacionales

Incontestablemente, las relaciones internacionales son un área de conocimiento cuyos conceptos son en gran parte occidentocéntricos. Ellos se presentan como análisis que exaltan y defienden la civilización occidental como sujeto e ideal normativo de referencia política mundial, afectando la forma de ver e interpretar los acontecimientos políticos contemporáneos. Según Stuenkel (2018, p. 15), el pensamiento eurocéntrico enflaquece el análisis de las dinámicas que configurarán el orden mundial en las próximas décadas, una vez que la visión del mundo centrada en Occidente lleva a subestimar no solo el papel que los actores no occidentales han jugado en el pasado y juegan en la política internacional contemporánea, sino también el papel constructivo que probablemente jugarán en el futuro. (STUENKEL, 2018, p. 210).

En este sentido, es importante enfatizar la correlación entre el pensamiento decolonial y las prácticas contrahegemónicas. Estos pueden entenderse como métodos de resistencia a los discursos dominantes que apuntan a impugnar y resistir la regla ge-

neral única y universal del sistema capitalista. (ZILIO et al, 2012) Es decir, una organización como medio para la consolidación de contra- proyectos políticos hegemónicos (y decoloniales), que pueden ser representados por los movimientos sociales como sujetos políticos colectivos. (MIZOCZKY, 2010) Según Dussel (2005), algunos aspectos principales consistirían en la formulación de una voluntad democrática participativa horizontal a todos los niveles, comprometida con la transformación de la realidad desde una actividad crítica con posibilidad de producción y reproducción de la vida, principalmente, de los más afectados por el sistema.

En consecuencia, es necesario pensar de manera no eurocéntrica los rostros contemporáneos de esta lectura conceptual de la modernidad, cuyas teorías decoloniales se anclan en lugares distintos al del centro del pensamiento moderno occidental. Ya sea a través de la crítica biográfica fronteriza, definida como la importancia de tener en cuenta, en una reflexión crítica desde la frontera, tanto lo que pertenece al orden del bios (ya sea el "objeto" en estudio o el sujeto crítico involucrado en la acción), y del orden del locus (lugar desde donde se propone tal reflexión) (NOLASCO, 2015, p. 59), o epistemología fronteriza (NOLASCO, 2019), ya que todo lo que no se constituye como centro es margen, periférico y, así, frontera (epistemológica), la epistemología moderna, de acuerdo con el pensamiento decolonial, ha logrado subordinar otras formas de conocimiento y que se han construido como tal, asumiendo una perspectiva de observación y un lugar privilegiado de enunciación. (MIGNOLO, 2003, p. 175)

En otra clave interpretativa referente al tema, Wallerstein (1996, pp. 35-36) ha apuntado a la reconstrucción del pensamiento científico, afirmando que el mayor desafío es superar el legado científico del liberalismo, a partir de fuerzas teóricas que presentan una historia y una trayectoria de confrontación. Para el autor, la hegemonía ha instaurado un pensamiento universalista-particularista, basado en las premisas de que el conocimiento transita de lo particular a lo abstracto, y que el conocimiento se compartimentaría en disciplinas particulares. También en oposi-

ción a esta formulación liberal, Martins (2004, pp. 85-105) afirma que la transdisciplinariedad es necesaria para pensar la relación entre lo local y el mundo, siendo un diferencial y un aporte del pensamiento social latinoamericano en relación al pensamiento liberal estadounidense y europeo. Para él, el neoliberalismo separó las disciplinas en las universidades brasileñas con el objetivo de crear conocimiento puro, con la propuesta de dividir áreas de conocimiento en saberes específicos, separados, en compartimentos específicos, que priorizan el no diálogo.

En definitiva, la correlación entre decolonialidad y pensamiento contrahegemónico es factible en la medida en que rompe con los intereses políticos, económicos y epistemológicos dominantes, explicando que el saber no es neutro y el saber no es universal. Así, hay producción de sentidos e identidades en oposición a la lógica hegemónica, cuya valorización significa la búsqueda de nuevos paradigmas para comprender el mundo, y que converge en su totalidad con la perspectiva propuesta de una geopolítica decolonial. Al mismo tiempo, se visualiza el imperativo de desarraigarse de esta corriente de pensamiento liberal, que busca hacer inviable y segregar la comunicación entre las distintas ramas del saber. Como destacan Rodrigues y Estrella (2012, p. 91), es necesaria una descompartimentación del saber en el pensamiento social del mundo contemporáneo, con su reapropiación para nuevas formulaciones teóricas transdisciplinares, con un pensamiento del mundo compartido, sin imposiciones ideológicas y hegemónicas.

En términos de una geopolítica decolonial, el siglo XXI viene presentando una nueva y compleja reconfiguración internacional, ofreciendo un movimiento de esta nueva construcción teórico-epistemológica que depende del autoconocimiento de/entre cada Estado, de sus lazos económicos, históricos y políticos, de su ubicación – entendida como el acto de ocupar algún lugar (RODRIGUES, 2020, p. 45); es decir, los supuestos se enuncian desde un locus (lugar) crítico-epistemológico. En otras palabras, se reitera que la propia geopolítica clásica – como reflejo de las proyecciones de poder de los países centrales según sus intereses

en el sistema internacional – no tiene un carácter general y universal, aplicable a todos y cada uno de los Estados nacionales. La geopolítica es, en este sentido, específica y relativa, o sea, cada estudio es el estudio de un autor de una determinada nación o país (COSTA, 1992, pp. 13-14), que produce una geopolítica marcada por su contexto político, territorial e histórico.

Por lo tanto, realizar estudios, balances y perspectivas para la reanudación de esta concepción es fundamental para una geopolítica decolonial, periférica y emancipatoria del Sur Global, con la construcción de proyectos que contribuyan a la superación de las estructuras históricas de atraso en el sistema internacional. En otras palabras, un proceso de inversión de cómo ha operado la colonialidad del saber en la configuración de la geopolítica del saber actual, en la naturalización de ciertas posiciones o lugares de enunciación, y ocultación de otras.

Esta perspectiva del Sur Global (BRAVEBOY-WAGNER, 2003), heredera de la terminología del Tercer Mundo, permea los estudios poscoloniales de países que tienen una historia interconectada con el colonialismo y el neocolonialismo. Por lo tanto, el concepto puede operar como una designación simbólica destinada a capturar una imagen de cohesión que surgió cuando las antiguas entidades coloniales se involucraron en proyectos políticos de descolonización y avanzaron hacia la realización de una internacional poscolonial. (GROVOGUI, 2011, p. 176)

Además, a principios del siglo XXI, el Sur Global ha sido la categorización más importante para presentar alternativas a la decolonización y a la globalización neoliberal. Como movimiento multifacético, que enfatiza la necesidad de una comunidad internacional poscolonial y que promueve los objetivos de igualdad y solidaridad internacional en un orden internacional libre de los marcos institucionales del colonialismo (GROVOGUI, 2011), la cooperación Sur-Sur tiene sido un concepto clave y un conjunto de prácticas en la búsqueda de estos cambios históricos a través de una visión de beneficio mutuo y solidaridad entre los menos favorecidos del sistema internacional. (GRAY; GILLS, 2016, pág. 557).

Consideraciones finales

El capítulo ha buscado esbozar algunos rasgos embrionarios para una definición de geopolítica decolonial y contrahegemónica en las relaciones internacionales, tomando como referencia el locus latinoamericano. En esta reflexión epistemológica de una gramática de la decolonialidad, es fundamental reflexionar sobre la necesidad de confrontar el eurocentrismo como modelo de pensamiento universal y dominante, que exige una toma de conciencia de la condición periférica, contrahegemónica y decolonial.

La perspectiva periférica de una geopolítica decolonial latinoamericana consiste en un salto estratégico en los proyectos regionales, ya sea en el ámbito político, económico, cultural, social e ideológico. Dado que la relación de América Latina con el resto del mundo desarrollado aún tiene las viejas características de la relación centro-periferia, en la que la correlación de poder depende de cómo nos relacionamos entre nosotros y con el mundo, la geopolítica decolonial debe entenderse como un proyecto, y no como un evento esporádico. Así, un compromiso político-estratégico es importante en la determinación de los modelos deseados y en la continuidad de los procesos de decolonización, enfrentando los problemas que se presentan con los ajustes en el proceso, no con su desmembramiento.

En definitiva, el intento de crear nuevos prototipos metodológicos y epistemológicos hacia una teorización poscolonial, que den lugar a una mayor amplitud científica transdisciplinar en los espacios vacíos, en lo no dicho, consiste en un esfuerzo por desalojar los diversos saberes de cajas herméticamente cerradas, ya que una relación dialéctica hacia el conocimiento que busca hacer frente a la complejidad del mundo contemporáneo debe perpetuarse como base sólida de la producción científica del siglo XXI.

Adicionalmente, es importante señalar que este trabajo no es un fin en sí mismo; es un recordatorio de la necesidad constante de practicar la decolonialidad del pensamiento. En otras palabras, para que la realización de una geopolítica decolonial

latinoamericana sea factible, integrada, dialéctica y no coercitiva, se debe realizar una negación del proceso de homogeneización, en el que todos los pensamientos y diversidades puedan ser escuchados y comprendidos, constituyéndose en un mundo que se adapta a todos los mundos.

Referencias

- BRAVEBOY-WAGNER, Jacqueline Anne. The foreign policies of the global south. London: Lynne Rienner Publishers, 2003.
- COSTA, Wanderley Messias da. Geografia política e geopolítica. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo, 1992.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2000.
- DUSSEL, Enrique. La esfera material de la política, los momentos ecológico, econômico y cultural. Asociación de Filosofía y Liberación, México, D.F. : 2005.
- FIORI, José Luís da Costa. História, estratégia e desenvolvimento: para uma geopolítica do capitalismo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.
- GRAY, Kevin; GILLS, Barry. "South-South cooperation and the rise of the Global South". Third World Quarterly, vol. 37, n. 4, pp. 557-574, 2016.
- GROVOGUI, Siba. "A Revolution Nonetheless: The Global South in International Relations". The Global South, vol 5, n 1, pp. 175-190, 2011.
- HAGE, José Alexandre Altahyde. Alguns aspectos conceituais da geopolítica: breve investigação entre o clássico e o moderno no pensamento geopolítico. Meridiano 47, Brasília, v. 17, p.1-11, 2016.
- LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org).

Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade I. Revista Crítica de Ciências Sociais, [S.L.], n. 80, p. 71-114, 1 mar. 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. El pensamiento filosófico del "giro descolonizador". In: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (Eds.). El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe, y "latino" (1300-2000): historia, corrientes y filósofos, p. 683-697. México, Siglo Veintiuno, 2011.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. Dossiê: Decolonialidade E Perspectiva Negra. Sociedade e Estado, Brasília, n. 31, v.1, Jan-Apr. 2016.

MARTINS, Carlos Eduardo. As ciências sociais e os desafios da globalização. Revista de La Facultad de Economía, BUAP, año IX, Número 27, Septiembre-Diciembre de 2004.

MIGNOLO, Walter. Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014). Barcelona: CIDOB y UACJ, 2015.

MIGNOLO, Walter. Histórias locais\Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIZOCZKY, Maria. Das práticas não-gerenciais de organizar a organização para a práxis da libertação. In: FLORES, R.; MORAES, J. (Orgs.). Organização e práxis libertadora. Porto Alegre: Dacasa Editora, 2010.

NOLASCO, Edgar César. Crítica biográfica fronteiriça (Brasil/Paraguai\Bolívia). Cadernos de Estudos Culturais, Campo Grande, v. 7, n. 14, p. 55-76, 2015.

NOLASCO, Edgar César. Por um Manifesto modernista, não; descolonial. Cadernos de Estudos Culturais, Campo Grande, v. 2, p. 35-43, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In.: BONILLO, Heraclio (comp.). Losconquistados. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

RODRIGUES, Bernardo Salgado, FIGUEIREDO, Talita Estrella Figueira. Colonialidade na América Latina e descompartmentalização do saber. Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.82-97, Dezembro. 2012.

RODRIGUES, Bernardo Salgado. Geopolítica, desenvolvimento e integração na América do Sul?: os projetos de poder estadunidense e chinês na Amazônia sul-americana (2001-2016). 2020. 392 f. Tese (Doutorado) - Curso de Economia Política Internacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

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

SANTOS, Vívian Matias dos. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. Psicologia & Sociedade, [S.L.], v. 30, p. 1-11, 3 dez. 2018.

STUENKEL, Oliver. O mundo pós-ocidental: potências emergentes e a nova ordem global. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

WALLERSTEIN, Immanuel. Abrir las ciencias sociales – Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales. Coordinado por Immanuel Wallerstein. Siglo XXI editores, [S.]. 1996.

WALSH, Catherine. Intercuturalidade, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bol var; Ediciones Abya-Yala, 2009.

ZILIO, Lara Beth nia (et all). Organiza  es contra-hegem nicas e a possibilidade de redescoberta da política na modernidade: uma contribui  o a partir do pensamento de Hannah Arendt. Cad. EBAPE.BR, São Paulo, n. 4, v. 10, Dez. 2012.

Capítulo 2

Das identidades para as *identilasticidades*: uma perspectiva outra do pensar e saber descolonial

Carlos Igor de Oliveria Jitsumori
Edgar César Nolasco



DOI: <http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.2>

DAS IDENTIDADES PARA AS *IDENTILASTICIDADES*: UMA PERSPECTIVA OUTRA DO PENSAR E SABER DESCOLONIAL

Carlos Igor de Oliveria Jitsumori¹ 

Edgar César Nolasco² 

Introdução

Este trabalho é fruto do período de estágio de pós-doutorado, o qual realizei por intermédio NECC (Núcleo de Estudos Culturais Comparados) da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), sob a orientação do professor Edgar César Nolasco. As reflexões tracejadas neste texto, emergem das discussões travadas, em especial, no período de abril a junho de 2022, com os encontros semanais que realizados on-line, com palestrantes do Brasil e de outros países latinos.

Em meio a esses encontros, pude contrariar minhas lentes identitárias, para mover-me num outro modo do fazer, do pensar e analisar minhas múltiplas identidades, ou melhor, minhas *identilasticidades*, conceito e termo esse que lanço para esse inesgotável e profundo oceano dos significados e saberes. É necessário frisar, de modo hermético, que o saber, a intelectualidade, o conhecimento, ou conhecimentos, não podem ser reduzidos em ninharias mesquinhas de alguns conceitos e teorias. Até porque, o humano é muito mais produtivo e elástico do que possa imaginar. O que seria tóxico e agressivo, para não dizer cancerígeno tolher múltiplas potências que marcam nossas existências.

Pensar com a descolonialidade e com os Estudos Culturais é se permitir não apenas des-eurocentralizar, mas é perceber que se pode explorar outras esferas do conhecimento que rompem com as dicotomias dos saberes e dos conhecimentos dos quais nós viciamos nossas lentes para analisar a vida, a sociedade, a

¹ Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Campo Grande – MS – E-mail: onixs21@yahoo.com.br – Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9408230172025322>

² Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Campo Grande – MS – E-mail: ecnolasco@uol.com.br – Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7443635104960914>

realidade, as coisas, a natureza. Pensar descolonial é não aniquilar o positivismo, o marxismo, ou quaisquer outras epistemologias. Mas dizer para nós latinos, que podemos aprender a pensar de um outro jeito que não seja pela exclusividade de um outro além fronteira geográfica. Logo, pensar descolonialmente, é olhar um pouco mais para os diversos "sis" latinos.

O descolonial é um modo outro de pensar e sentir a vida, logo, de conhecer. Defendo a ideia de que o homem deve ser uma explosão de possibilidades e, por isso, não se permitir a delimitação epistemológica, seria o mesmo de não se permitir voltar às rédeas e sombras de um período medieval em que pensar fora de uma fronteira era um crime. Um pensar fora dos padrões, que muitas vezes mais excluem e engessam saberes, e, consequentemente, grupos, etnias, comunidades e populações, isso é pensar o descolonial.

Ao entrar no campo das identidades, percebo o quanto o sujeito está emaranhado por diversos mitos e falsas ideias de um elemento e símbolo que irá fixar e conduzir seu pensamento ao longo da própria vida. A identidade nasce de um contexto europeu, quando o outro da diferença apareceu frente àqueles que se viam enquanto únicos e, portanto, puros. A necessidade dessa identidade é fruto de uma tentativa de resgatar um perfil de um "eu-grupo" que foi emergente e necessário em um dado momento da história, como um mecanismo de firmar vínculos entre sujeitos que outrora eram autóctones. O que não se faz necessário, neste momento – a qual cogito denominar de contemporaneidade. Debater e questionar se foi ou não valorativo em outros espaços-tempos, não será neste texto explorado.

Ao me inserir nessa enseada da descolonialidade e de-colonialidade, como sendo "[...] o lado reverso e inevitável da 'modernidade' seu lado sombrio, como a parte da lua que não enxergamos quando a observamos da terra" (MIGNOLO, 2020, p. 46 – 47). Vislumbro um outro lugar e modo de pensar para nós latinos, que não seja pela vertente encrustada no nosso modo de pensar um eurocentrismo transvestido de descolonialidade e

decolonialidade. O que quero aqui trazer é que tenho observado nos discursos e práticas dos sujeitos um apelo e desejo por um passado histórico que não tem mais solos favoráveis para se fazerem no presente, do mesmo modo como significou seus acessórios, trajes, e elementos que estavam articulados às necessidades daqueles instantes pretéritos.

Entendo como descolonialidade aquilo que pode ser favorável para os “eu-latinos” pensar fora da órbita grave e ficcional de uma ideia viciante e hipnotizante de que cada “eu” tem um lugar definido e reduzido a uma identidade que possa ser cômoda para si e, suficiente, para narrar a “si” e aos outros. O pensar descolonial é desfazer, ou tentar esse des-fazer de um conceito que foi introjetado de modo microfísico, nas relações sociais e culturais, e, deles passamos ter como um conforto europeu, sem se dar conta de que esse tecido identitário está aniquilando um poder fazer dos sujeitos nas latinidades.

Nessa mesma perspectiva, anco-ro-me nos Estudos Culturais, como “[...] um campo que nos permite pensar o outro como presença ímpar e valorativa, como alguém que promove e altera a ressignificação no ‘eu’.” (JITSUMORI, 2021, p. 19). Uma ressignificação em que o sujeito é posto na fronteira e se vê por todos os lados lançados a uma não permanência de “si”, mas em uma zona de possibilidades de manter-se em movimento e de um fazer-de-si que não é reduzido a um significado, mas que são esfregados por circunstâncias múltiplas de possibilidades de um produzir-se para fora de uma marca e simbologia castrativa do “eu-significante”.

Identities se des-identificando

Quando discursos ecoam por meios de certos movimentos sociais de que outros grupos não podem fazer uso disso ou daquilo, pois alegam que estão apropriando-se de uma dada cultura, é como se um espinho ainda eurocentrista estivesse mexendo e se movendo em corpos latinos. Se a questão é fazer e (re)pen-

sar ou pensar de outra forma enquanto latinos, por que ainda linguagens, pensamentos, simbologias e desejos eurocentristas ainda permanecem nas práticas e críticas de nós, povos latinos?

Penso que é hora de esclarecer e fender o sistema eurocentrista, para não dizer exorcizar significados que se corporificaram como significantes em nossos discursos, que ninguém e nenhum povo e cultura se apropria de outra. Essa lógica ainda eurocentrista, tem varrido para debaixo do tapete categorias que por ora pode aparecer agradáveis e até mesmo éticas, mas que no futuro, não muito distante, teremos de lidar com essas dimensões que terão sido meros traços de práticas que ficarão em memórias.

O que quero dizer, é que a ideia permanente de aculturação fere o pensar descolonial e fronteiriço. Somos uma população que desde sua formação se constituiu pela diversidade, pluralidade e heterogeneidade. Como ainda manter e fazer a manutenção de discursos ainda contraditórios a tudo isso? Penso que o caminho que muitos de nós temos feitos nada mais é do que tentar fazer exatamente o que almejam os discursos colonizadores. Quando o “eu” narra que certos símbolos e elementos de uma cultura não podem ser partilhados por outras, é como ressoasse aos meus ouvidos, um indivíduo e comunidade gritando e apelando para um passado que guarda uma memória enquanto essência de suas práticas, artigos, acessórios e histórias que não são mumificáveis, ou seja, o fazer humano não é empedernido.

Para refletir um pouco com Canclini (2008) “Aqueles que não compartilham constantemente esse território, nem o habitam, nem têm, portanto, os mesmo objetos e símbolos, os mesmos rituais e costumes, são os outros, os diferentes. Os que têm outro cenário e uma peça diferente para representar.” (p. 190). Isso deixa evidente que não são os símbolos, rituais, costumes e objetos que irão dar conta de uma identidade. Essa vã, superficial e falsa ideia de que um acessório cultural garante a existência de uma cultura é um discurso perverso do colonialismo que ainda age de modo microscópico no interior de nosso anseio descolonial.

O terror de tantas violências e violações culturais no decorrer de nossas histórias latinas foram tão abruptas e destrutivas, que ansiamos e almejamos qualquer ensejo e meio para sustentar um fim satisfatório, para memorar um princípio não mais retornável. Mas isso é cruel e devassador. Como defende Hall (2003), nenhuma identidade é única e homogênea, elas são plurais, múltiplas, ora discordantes, ora sensíveis aos desejos do “eu”, mas todas borradas, elásticas.

Para ilustrar essas premissas, trago as comunidades indígenas, que mesmo enfrentando duras e graves situações de demarcação de terras (embora não tratarei desse assunto, que é de suma importância e urgência histórica) é nítido e presente que essa população não olvida em nenhum instante em narrar e se posicionar como indígenas. Para alguns, isso aparece ser uma ideia de identidade fixa, imutável e de essência. Pasmem, mas não é.

O fato de se posicionarem enquanto indígenas, mesmo estando fora de seus territórios, é que chama a atenção. O que leva a considerar a ideia de que se fosse a terra em si o que iria fazer um indivíduo indígena se posicionar enquanto tal, não teríamos mais esses enfrentamentos e, tampouco, discursos fortes e resistentes de uma autoridade de ser indígena. Embora a terra seja, para os povos indígenas, parte do seu ser, é notável que a falta dela, em si, não reduziu essas populações ao esquecimento de suas identidades. O que representa e expressa exatamente o que tenho como foco, que é deixar em evidência que a identidade não é definida como coisa e objeto que se esgota.

Preciso esclarecer, que não tenho a pretensão de dizer que a identidade não exista. O que quero e atrevo com muita tranquilidade em afirmar, é que aquilo a qual apelamos enquanto identidade é que não existe e que não dá conta de atender aos anseios, ideais e fantasias de muitos sujeitos na contemporaneidade. Por todos os lados nas redes sociais, o que mais percebemos e assistimos são aos discursos de supostos empoderamento

cultural. Que um sujeito supostamente estranho não pode usar esse, ou aquele acessório porque não pertence e não é dessa ou daquela cultura.

Nisso reside um grave e perverso discurso ainda alimentado por uma lógica colonialista de poder e subjugação de grupos. Que faz certas populações lutarem por uma ideia de identidade e de apego a uma identidade que não existe. Digo não existe, porque o discurso invocado socialmente é de uma identidade essencialista que prega e preza por uma pureza e exclusividade que nunca foi possível a espécie humana. O estranho sempre bateu às portas de grupos que se apegavam a certos núcleos para se sentirem empoderados. Além de se firmarem como superiores e mais especiais do que outros.

De fato, esses discursos e hábitos históricos não se firmam mais no presente. Celebrar e cultivar a identidade como um ponto de referência e garantia para um “eu” existir de modo confortável é perigoso, perverso, caótico e tendencioso. Não pode a identidade dar conta de tudo aquilo que queremos e desejamos. Aliás, ela nunca deu conta de tudo isso. Aquilo que pensamos ter sido estável na identidade, foram meras representações sustentadas por discursos de poder (FOUCAULT, 2017), hábeis.

Criamos no transcorrer da história uma narrativa fictícia e fomos dando atributos para fortalecer tudo isso em torno da identidade, mas nem mesmo ela pode ser permanente. Ademais, olhando para as práticas dos sujeitos de hoje, percebo que as identidades estão em forma de torre de Babel, despedaçando e desfazendo-se a cada ventania do neoliberalismo. Esse âmbito do capital é

[...] o espaço de homogeneização em que os estereótipos e as fórmulas processam sem compaixão o material e as experiências que ela traz para dentro da sua rede, espaço em que o controle sobre narrativas e representações passa para as mãos das burocracias culturais [...] (HALL, 2003, p. 323).

Dessarte, que observo de modo nítido, que o projeto capitalista de homogeneizar por meio de uma indústria as culturas, parecia ter como foco padronizar sujeitos. E a ferramenta e mecanismo para atingir esse fim, seria por técnicas habilidosas. O que denominarei como caminho para esse objetivo dar-se-ia pela identidade. Esse é o jogo. O jogo de pôr e tomar a identidade como um meio para atingir um fim útil para um sistema, que hoje chamamos de neoliberal. Inserir os indivíduos em fôrmas, é um propósito instigante e desejável pelo mercado. E nesse ínterim que a identidade se tornou o palco das atrações. O objetivo não é valorizar identidades, mas dar condições da lógica eurocêntrica permanecer por meio daquilo que almejamos como latinidades. Mas o jogo é o mercado dessas identidades e não os elos de afinidades sensíveis de identificações de um grupo e/ou populações.

Penso, que se ainda há um certo algo que “me” faz sentir uma identidade que me sustenta e fixa uma historicidade, que seja por um viés mercadológico, ela é tudo aquilo que não é definido em si. Segundo Hall (2003, p. 29):

Possuir uma identidade cultural nesse sentido é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta. Esse cordão umbilical é o que chamamos de 'tradição', cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua 'autenticidade'. É, claro, um mito – com todo o potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários [...]

A identidade não é uma promessa de garantir e dar estabilidade aos sujeitos. Nem deveríamos, enquanto latinos, pensar e reproduzir essa lógica ainda eurocêntrica. Outrossim, condensar uma história e toda uma cultura em certos objetos, acessórios e artigos é uma violência e redução descomunal para a própria ideia de cultura. Ou, ainda entendemos a cultura como um es-

paço fixo e imutável? A cultura é um movimento permanente, pois somos movimentos permanentes. Se a cultura é um modo de ser dos indivíduos, somos enquanto a produzimos, pensamos e fazemos. (JITSUMORI, 2021). Ninguém carrega sozinho uma cultura, tampouco, uma identidade cristaliza um elemento da cultura, transitam-se por meio dela, constroem-se por intermédio dos discursos de identidades.

A identidade é uma roupagem que tem um papel fundamental para os sujeitos, todavia, são temporais e circunstanciais. Essa vestimenta, não pode asfixiar o “eu-negro-indígena-mulher-LGBT”, mas as identidades devem ser um instante sensível e acolhedor para que esses diversos “eus” possam se autoexaminar e potencializar-se para além das totalidades linguísticas, simbólicas e contemplativas. A identidade precisa ser um meio de alteração, por meio do qual o “eu” é lançado para um infinito (LÉVINAS, 1980) de possibilidades e descrições não captáveis e totalizadas, mas de um eterno repulsar ao reducionismo de si.

Pensar a identidade como uma categoria fixa, seria o mesmo que dizer que todos partilham, sentem e vivenciam as identidades da mesma forma. O que é contraditório. Ninguém experiencia um espaço, tempo, elementos culturais, símbolos etc. da mesma forma. As identidades variam de sujeito a sujeito. Não há como pensar em padronizar uma identidade para um grupo e pensar que todos devam adotá-la como se fosse um totem. A identidade é uma ferramenta, uma técnica por meio do qual o sujeito vai se repensando e socializando, cada indivíduo com suas práticas, saberes e poderes.

Sobre identidade, ainda com Hall (2003, p. 30) “[...] é irrevogavelmente uma questão histórica. Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas.” Isso marca de modo ímpar que se a identidade é refém da historicidade, isso nos remete a pensar que o movimento, a mudança, as alternâncias são placas que não permitem ao sujeito estacionar em uma via identitária.

Não há identidade que dê conta de esgotar e sintetizar toda uma história vivenciada por diversos povos, plurais e heterogêneos em si mesmo. É nesse balanço que chacoalha permanentemente é que penso que há um certo elemento que ao aparecer como identidade, e que reclama socialmente o seu lugar enquanto uma identidade representativa e exclusiva de um grupo, como sendo um algo que decantou, e não como uma identidade com o viés patrimonialista.

Das identidades, para as *identilasticidades*

Pelas práticas sociais de muitas comunidades, sejam elas afrodescendentes, LGBT, movimentos feministas, indigenistas etc. percebo que as identidades não podem ser conformistas e unívocas. No entanto, isso significa que elas "[...] não se reduzem um ao outro, se recusam a ser alinhados; simplesmente não se reduzem um ao outro, se recusam a se aglutinar em torno de um eixo único de diferenciação." (HALL, 2003, p. 328) e, muito menos, integradoras. As diferenças, são compreendidas como espaços de negociações que provocam não apenas os supostos iguais, mas as próprias diferenças são subvertidas em si, estranhamentos em si.

Para trazer algo bem simplista e nada eurocentrista, trago à baila da discussão, o que define um "eu-mulher", um "eu-LGBT", um "eu-indígena", um "eu-afrodescendente", entre tantos outros sujeitos que povoam e habitam nossos solos latinos? Atrevo-me a resposta, também simplista, que a definição não esgota um indivíduo e sujeito; logo, nada sintetiza a identidade desses sujeitos. O anseio de esgotar e totalizar o indivíduo, é uma prática antiga, que remonta desde os gregos. No entanto, essa busca ontológica pelo ser, parece ter inserido o ser humano em uma equívoca ideia e entendimento de que seria possível captar o indivíduo, o ser e totalizá-lo. "A totalidade e o amplexo do ser ou ontologia não detém o segredo último do ser." (LÉVINAS, 1980, p. 66).

Movemo-nos muito além dessas totalidades do ser e das fronteiras identitárias. Precisamos abrir a possibilidade de que ou-

tras fronteiras existem e co-existem com as culturas. Assim como a cultura nega ser restringida a um sujeito e comunidade, a identidade também se recusa a tudo isso. “Em qualquer caso, as culturas sempre se recusaram a ser perfeitamente encurraladas dentro das fronteiras nacionais. Elas transgridem os limites políticos”, (HALL, 2003, p. 35)

Nesse sentido, de transgressão e de um modo de pensar-outro, é que penso na ideia de identidades decantadas. Estamos estacionados e grupos estão estacionados em uma ideia fixa de identidade como se ela fosse dar conta de identificar, esgotar, falar e representar o sujeito na sua máxima potencialidade. E essa ideia é caótica e temerária por si só. O que desejamos tornar como nossa identidade, como zona de conforto existencial, social e culturalmente não é possível. Pois isso que aparece da identidade é uma decantação que se dá no processo de formação e construção de um pensar e ser em sociedade dos sujeitos que estão emaranhados numa rede de sensibilidade que captam o que é comum a indivíduos de um grupo, região, território, nação.

Desse modo, identidades decantadas é o que aparece, é o que está dado como perceptível, aparente e estereotipado. As outras identidades são dissolventes, mas estão no indivíduo, como identidades em forma de capilaridades que na singularidade são imperceptíveis, mas no todo forma um conjunto, arranjo que sustenta a ideia de uma identidade fixa.

Aquilo que decantou não é permanente, basta um leve movimento para perder a estabilidade e aparência. O que decantou é provisório e não pode ser definição para o sujeito que é puramente movimento. Isso que denomino como identidades decantadas, arremessa o olhar e o pensar crítico a perceber que a identidade não “[...] é uma categoria de essência. Portanto, essa maneira de compreender o significante flutuante na cultura popular negra [cultura de mulheres, indígenas, LGBT, etc.] é hoje insatisfatória.” (HALL, 2003, p. 327). Arrogo em dizer, que é inadequada para dar conta de tantas pluralidades que flutuam por meios linguísticos multifacetados de significâncias. Almejar algo

como prisão e unicidade é promover um vácuo do qual não damos conta. Por isso as identidades são o espaço do conflito, das tensões. As identidades são eletrizadas. Qualquer outra tentativa de clausura porá o sujeito contemporâneo em crises diversas.

As identidades são os espaços das experiências de si, do provar os diversos “sis” de ser. Não é tão fluido, assim, que a qualquer sopro midiático o soluto irá se desfazer. Há um algo que irá ser mais reluzente, brilhante que antes, um algo que sobressai. A identidade não é fixa e tão pouco fluida e volátil como se pensam. A identidade está num tempo em que tudo é infinito.

Nessa lógica de infinito é que as identidades se tornam elásticas - elastidentidades - que no tempo infinito sofre inúmeras intervenções, rupturas e oscilações. Que, em momentos outros, retornam as suas identidades como sendo moradas, de formas repensadas, recolocadas, modificadas, mas ainda assim, aquilo a qual se entende como identidade que me define em meio a tudo isso que não é mais o mesmo. As identidades ao serem elásticas têm sempre um centro de forças que as atrai, mas ao mesmo tempo podem ser impulsionadas pelo desejo do outro.

O conceito de elastidentidades, quer provocar e abrir a possibilidade de que o sujeito não é um vazio existencial, mas que suas vivências e convivências sociais, culturais e históricas marcam um ponto para onde todas as interpretações de si retornam e são impulsionadas. Contudo, o retorno das vivências ao se chocarem com esse “ponto central”, não voltam da mesma forma e não residem do mesmo modo. Ao ser lançado para fora de si, no momento das experiências profundas, essas identidades já são seccionadas por uma enxurrada de significações que carregam em si abundantes outras identidades que se inter cruzam de modo a hibridizar tudo quanto perpassa.

Esse centro é o impermanente que mantém o sujeito integrado a aquilo que denominamos incessantemente “eu”. O outro é o convite para que o “eu” não se fixe e ao mesmo tempo é esse outro que me sopra e volatiliza, ou seja, me eletriza a lançar-me para um outro modo de pensar e (re)identificar minhas

identidades. Aquilo que chamo de minha identidade é minha morada, um tanto, quanto desconfortável e desajeitado. Aquilo que temos o hábito de chamar e denominar como minha identidade é um convite a ser solidário e temente a mim mesmo. O que é um espanto de si.

Essa elastidentidade tem nesse centro de forças um elemento que atrai não para o repouso, como no conceito físico, esse centro é a própria explosão, é movimento intenso em que o permanente é o desconhecido e desfavorável ao “eu” que brada por uma superidentidade que possa servir de arauto libertador. Posso afirmar, que identidade nunca foi ponto de conforto e repouso, se assim fosse todas as possibilidades humanas teriam se perdido e rarefeito ao longo da história.

A elastidentidade nunca retorna para o suposto centro da mesma forma. Aquilo que parece ser permanente é mera aparência, ninguém volta para o aparente repouso da mesma forma que estava após o exercício epifânico da alteridentidade. Alteridentidade é o que possibilita a identidade entrar no seu exercício mais acolhedor e ético, isto é, na verdadeira morada do “eu” que é a elastidentidade. Momento do fazer do “eu” um ser em construção incessante.

A alteridentidade é o que se dá diante de um outro. Nesse intervalo o “eu-identidade” é convidado para sua forma natural e permanente que é a elastidentidade. Momento das mudanças e experiências alhures, das ficções e esfregas. Ao passar temporária e provisoriamente neste intervalo de tensões e vivências, a qual denomino de elastidentidade, o sujeito ao retornar para esse suposto centro é denominado de identilasticidade, ponto de repouso temporário e irascível.

Algumas pessoas se forçam ou são forçadas a se fixarem numa identilasticidade, como se estivessem presas em certas hastes que a deformam para que sejam aquilo que são forçadas a ser, por uma ideia fixa de um valor suposto de identidade histórica. São forçadas a acreditar, ser e sentir que sua identidade é um estereótipo e/ou acessório que carregou num dado

tempo e espaço, cujo significado não dá mais conta hoje de significar da mesma forma, nem em conteúdo, tampouco em memória histórica.

O que permanece hoje de um acessório cultural são identilasticidades, que embora sejam simbologias, elementos e signos que permanecem, não se reenquadram e nem simbolizam o passado com as mesmas lógicas. O presente, embora marcado por elementos fundamentais, precisam ser entendidos como meios para potencializar o sujeito, ser um momento de elastidentidade, a fim de lançar o “eu” num além de possibilidades e experiências, mas que ao retornar para um “si”, não seja acusado de não incorporar um modo de ser negro, LGBT, mulher e indígena, porque ninguém significa o mundo da mesma forma.

O que implica em afirmar que uma identidade é pouco espaço para caber todas as maneiras do sujeito se ler. A verdadeira morado para o indivíduo contemporâneo não é a identidade, mas a identilasticidade, como uma condição do fazer de si constantemente, romper ideias de totalidades do ser e definição para um modo de existir a partir de uma dada identidade que precisa dar conta de um agregado de elementos, a qual ela não pode arcar com o preço de existir fadado a um exclusivismo das possibilidades do indivíduo poder ser no campo infinito de significados.

Considerações finais

É falacioso e precário o discurso de reduzir um ser humano ao exclusivismo de uma pureza identitária. A identidade é um ponto final de leitura para o sujeito, já a identilasticidade é um convite para não estacionar o “eu”. Por isso, que esse ato de retornar impõe uma condição de identilasticidade com elementos do passado que a constituem enquanto matéria, e não mais na mesma experiência vivida e sentida do passado. Isso não anula e nem vulgariza um objeto/acessório cultural, mas somente aponta para o fato que a elastidentidade ao dar condições ao sujeito de retornar para o repouso é agora identilasticidade. O que quer dizer, o não-mesmo.

Posso afirmar, que a ideia de conceituar a identidade numa outra terminologia, tem a contribuir para uma construção de uma epifania. Essa circunstância epifânica lança o sujeito a perceber que a comodidade do ser nunca foi favorável para a construção de si. Até porque, a arte do fazer de si é uma experiência desfavorável ao reducionismo identitário que a sociedade moderna estabeleceu para o ser humano.

Pensar a identilasticidade, é dar condições de acolhida ética para si. É se desvencilhar de uma lógica excludente, transvestida de preservacionismo cultural. Pois, uma cultura não se define por uma identidade que se constitui por exclusivismo. Pensar assim, seria negar as condições históricas do sujeito contemporâneo que é banhado por múltiplos afluentes incontornáveis e indecifráveis.

Referências

CANCLINI, Néstor Garcia. Culturas híbridas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade 1: a vontade de saber. Trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 4 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

HALL, Stuart. Da diáspora: Identidades e mediações culturais. Tradução: Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

JITSUMORI, Carlos Igor de Oliveira. Os educadores, a diversidade cultural e a produção de identidades/diferenças. 1 ed. / Salvador: Educação Transversal Edições, 2021, 244 p.

LÉVINAS, Emmanuel. Totalidade e Infinito. LISBOA/Portugal: Edições 70, 1980.

MIGNOLO, Walter D. Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar / tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. 1. Ed. rev. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

Capítulo 3

Paisagens pós-humanas: um olhar desde a fronteira

Cristiane Dambrós
Edgar César Nolasco



DOI: <http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.3>

PAISAGENS PÓS-HUMANAS: UM OLHAR DESDE A FRONTEIRA

Cristiane Dambrós¹ 
Edgar César Nolasco² 

Introdução

Pensar as paisagens fronteiriças, considerando assuntos multi e transdisciplinares, nomeadamente, paisagens multiespécies, culturas, conhecimento científico, pós-humano, relações entre humanos e não-humanos, permitem ampliar nossa reflexão sobre o futuro de nossos povos, territórios e paisagens. Estaremos apresentando algumas noções da ciência geográfica pós-humanista, posteriormente, analisaremos algumas exemplificações em diferentes contextos, considerando a transversalidade com outras áreas do conhecimento das ciências humanas e sociais, ancoradas no olhar fronteiriço.

Neste texto, paisagem está sendo trabalhada a partir dos aspectos que sustentam a geografia cultural, além deste conceito, intrínseco à compreensão do espaço geográfico, também serão abordados alguns aspectos que podem ser compreendidos através dos conceitos de território, região, lugar e local. Tomamos a liberdade de trazer para reflexão a geografia pós-humanista, assim, será possível relacionarmos em um contexto de reflexão mais ampla, a compilação de contribuições de geógrafos brasileiros e estrangeiros e as formas com que os mesmos compreendem, do ponto de vista geográfico, o pós-humanismo.

Percebe-se que o ponto de vista eurocentrista e anglo-saxônica ainda são muito presentes nas contribuições científicas brasileiras, o que demonstra que será possível avançarmos reflexões através da abordagem da crítica fronteiriça. Considerando o referencial bibliográfico, foi possível identificar as principais mar-

¹ Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura – Foz do Iguaçu – PR – E-mail: cristianedambros@claec.org – Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5843530796668648>

² Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Campo Grande – MS – E-mail: ecnolasco@uol.com.br – Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7443635104960914>

cas teóricas: teoria de agenciamento, teoria ator-rede, novos materialismos, teoria do afeto, neovitalismo, ecologia política, pós-fenomenologia e teoria não representacional, o que indica assuntos, teoricamente, progressivos, como novas mobilidades, pensamento relacional, estudos sensoriais e de performance, estudos biossociais e biopolíticas e estudos de ciência e tecnologia.

Ao considerar as relações entre humanos e não-humanos, aqui o sujeito humano soberano é descentralizado e, ao fazê-lo, o trabalho pós-humanista reconhece as forças e as relações humanas e não humanas. Vinculando-se e reconhecendo as geografias importantes para a Geografia, nos propomos a revisar alguns dos principais interesses e temas pós-humanistas, por exemplo: a questão indígena; a relação humanos e não-humanos; saúde e bem-estas; questões atmosféricas e metodologias criativas e representativas.

Podemos inferir algumas reflexões sobre a natureza e os pontos fortes da geografia pós-humanista e sobre algumas possibilidades de avanço futuro. A disciplina da geografia está longe de ser “isotrópica” – universal na forma e espalhada igualmente em todas as direções – havendo “geografias da geografia” muito claras. Em outras palavras, interesses empíricos, abordagens teóricas e métodos em geografia, e a estrutura e organização da geografia variam, muitas vezes, de um lugar para outro. Mesmo que como uma disciplina global em um mundo digital em rede, a geografia envolva debates internacionais e algumas normas e entendimentos universalmente aceitos, sempre haverá lugares de origem; locais de perícia; lugares que impulsionam agendas; lugares que resistem à mudança; lugares que estão à frente do jogo; lugares que estão atrasados tecnologia.

Paisagens pós-humanas

É importante compreender que há lugares onde a erudição é favorecida, enfatizada e creditada (lugares centralizados); e lugares onde a erudição é desfavorecida, marginalizada, subalternizada e negligenciada (lugares fronteiriços e/ou periféricos).

Em todos esses contextos, é claro que os lugares variam muito, desde instituições a cidades e regiões, no entanto, o tipo e a escala de lugar mais significativo é a nação/país, sendo isso resultado de uma série de fatores poderosos, incluindo idiomas comuns; política educacional nacional; financiamento e programação; mercados de trabalho nacionais; e associações representativas nacionais, conferências e revistas acadêmicas – bem como pelas difíceis de definir, ainda que palpáveis, “culturas de pesquisa” nacionais.

Historicamente, as contribuições da geografia são relevantes, por exemplo, a principal contribuição foi feita pelos geógrafos britânicos para a virada cultural dos anos 1990, como também geógrafos da Nova Zelândia que contribuíram de forma tão significativa para a medicina e geografia da saúde ao longo de muitas décadas, ou a força contínua da pesquisa quantitativa americana e sua integração nas ciências ambientais e outras, apesar do fechamento dos principais departamentos de geografia nos Estados Unidos (EUA) no Século 20. No entanto, a geografia brasileira também traz contribuições, com nomes de destaques como Carlos Miguel Delgado de Carvalho, Josué de Castro, Bertha Koiffman Becker, Milton Almeida dos Santos, Aziz Nacib Ab'Saber, Livia de Oliveira, entre outros tantos nomes, que contribuíram e contribuem para que a ciência periférica e fronteira seja (re) conhecida pela comunidade científica internacional.

Reconhecendo essas importantes “geografias da geografia”, identificamos e revisamos alguns dos principais interesses e temas pós-humanistas que surgiram nos últimos anos na geografia, guardadas as ressalvas estamos cientes de que existe o perigo de termos nos equivocado quando aplicado as categorias “pós-humanista” e “geografia” à literatura que autores podem não identificar como tal.

Originalmente, categorizamos por subdisciplina geográfica, temas que emergiram de forma clara e orgânica. Nosso processo de categorização foi de forma rizomática (inspirados nas metodologias deleuzianas – onde, esta perspectiva consiste numa

“ruptura de escala” de análise da realidade, na qual deixamos de percebê-la como pura unidade, seja no sujeito ou no objeto).

Segundo Maclure (2013, p.181) considera que uma “experiência com ordem e desordem, na qual taxonomias provisórias e parciais [foram] formadas, mas [foram] sempre sujeitas a mudanças e metamorfoses, à medida que novas conexões surgiam entre palavras, corpos, objetos e ideias”, comprovam a natureza teórica cada vez mais importante no contexto acadêmico.

O pós-humanismo também pode ser encontrado na geografia como sinônimo de geografias mais do que humanas. Elas são e se sentem ricas, vivas, animadas, de fato vitais; eles parecem prometer muito mais excitação, energia, carga do que era verdade para as supostas geografias amortecidas do trabalho das gerações passadas. Essas novas geografias, que lançam luz sobre as geografias vibrantes, giratórias e dinâmicas do mundo ou mundos, são encantadoras, fascinantes, sedutoras, cheias de esperança, otimismo, de nova política e nova ética para novos tempos. as texturas aditivas dessas novas geografias parecem viciantes; que permitem experimentar em um turbilhão de novos momentos criativos, cenas, memes e telas.

O pós-humanismo é um termo ambíguo e geral, sinalizando uma série de diferentes perspectivas e tradições, simultaneamente, uma época, um estilo epistemológico e uma condição ontológica. Na geografia, as análises pós-humanistas se basearam em várias subdisciplinas, teorias e fundamentos filosóficos, podemos destacar alguns temas: questão indígena; teoria da performatividade feminista; filosofias (neo)vitalistas; teorias mais do que representacionais; crítica fronteira, teoria da governabilidade sobre biopolítica e biopoder a partir de bases foucaultianas; teoria queer e teoria de assemblage (montagem) e ator-rede (CASTREE, NASH. 2006; GINN, 2017; SUNDBERG, 2014; HOOGEVEEN, 2016; VANNINI, VANNINI, 2020; MATHEWS, 2018; ANDREWS, 2018; KRENAK, 2019; NOLASCO, 2021).

Além disso, “redes rizomáticas” de conhecimento teórico pós-humano na geografia foram cultivadas dentro e ao redor das

principais universidades do mundo. Fundamentalmente, a virada pós-humanista na geografia procurou perturbar a centralidade do sujeito humano e o discurso do humanismo que separa os humanos da natureza, para dissolver categorias binárias que foram centrais do pensamento humanista (ANDERSON, 2014; GINN, 2017).

Anderson (2014) dissolve categorias binárias, pensando com uma infinidade de outros não humanos e mais do que humanos, incluindo (mas não limitado a) seres vivos e não-vivos, materiais e tecnologias. De fato, ao prestar atenção a agências e forças materiais mais do que humanas, o pós-humanismo enfatiza as maneiras pelas quais os humanos são continuamente produzidos em relação aos não-humanos.

Notavelmente, o pós-humanismo desafia compreensões ontológicas fundamentais das categorias de paisagem, espaço, lugar, tempo e sujeito, a fim de estender e perturbar conceituações de produções sociais. É importante ressaltar que, a paisagem pós-humanista enfoca e anima a vitalidade, energia, movimento e "empurrão" da vida. Este é um afastamento e uma resposta à preocupação da geografia humanística com significado, linguagem e texto, e seu efeito de embalsamamento e fixação.

Ressaltar que a ética relacional é central para muitos estudos pós-humanistas, convidando a uma abordagem experimental situada, específica ao contexto e aberta. Na geografia, as filosofias vitalistas e orientadas para o processo de Deleuze e Spinoza foram reaproximadas para enfrentar problemas e desafios contemporâneos. Por exemplo, a "terra-ontologia" para enfrentar as crises do antropoceno, e trabalha com um agenciamento emancipatório para se engajar com a diferença e a alteridade que abre o potencial político do devir (GINN, 2017; ANDERSON, 2014).

COCKAYNE, et al. (2017) trabalham com a filosofia deleuziana da "diferença-em-si" para oferecer uma forma de pensar o espaço e a diferença que ressoa com os desafios políticos e éticos localizados na corporeidade e no encontro. Em outros lugares, estudiosos têm evocado a natureza ética do agenciamento para questionar o que o corpo pode fazer e as capacidades que

são aumentadas ou diminuídas em relação ao agenciamento incapacitante.

Portanto, observando aspectos das geografias pós-humanistas nós, enquanto pesquisadores fronteiriços, reconhecemos a dívida do pensamento pós-humanista com o conhecimento indígena e periférica. No entanto, por meio do conhecimento e do pensamento indígena, como não-indígena, traremos algumas reflexões sobre a natureza e os pontos fortes.

Um olhar desde as fronteiras

A virada pós-humanista gira em torno do objetivo central de deslocar o binário natureza/cultura e humano/animal e a posição privilegiada do humano, que tem sido central para o pensamento e os estudos pós-humanos, particularmente em formas influenciadas por estudos de ciência e tecnologia e teoria ator-rede. No entanto, os fundamentos ontológicos desse objetivo central foram desafiados por estudos que se basearam em conhecimentos indígenas e movimentos decoloniais.

Sundberg (2014) ao pensar com as performances do conhecimento, ela argumenta que a atual virada pós-humanista, juntamente com as tradições intelectuais ocidentais em geral, encena tanto a violência ontológica quanto a ignorância epistemológica. Outros, no entanto, veem uma comensurabilidade parcial e situada entre teorias pós-humanistas e não/mais-que-representativas e saberes indígenas, que tem implicações para movimentos decoloniais e ativismo por meio de uma “política espacial de atenção”.

Especificamente, as geografias pós-humanistas foram desafiadas por sua dependência de estudos eurocêntricos. Sundberg (2014) argumenta que o pensamento pós-humano permanece firmemente em uma estrutura que busca superar uma divisão fundamental e universal entre natureza e cultura.

Assim, “textos pós-humanistas encenam reivindicações universalizantes e, como consequência, reproduzem modos coloniais

de conhecer e ser, subordinando ainda mais outras ontologias". Conectado a isso, postula uma ignorância epistemológica (DORRIES e RUDDICK, 2018), e o negligenciar da localização do conhecimento – tanto a localização geo-histórica e biográfica dos autores, quanto os corpos de pensamento (SUNDBERG, 2014, 42).

A falta de envolvimento de outras ontologias promove esse silêncio, onde a erudição e o pensamento eurocêntrico se tornam o único quadro de referência para projetos colonialistas de produção de conhecimento. No entanto, muito da "virada pós-humanista" deve-se ao pensamento indígena; um fato que em grande parte não é reconhecido; mesmo quando é, o pensamento indígena é frequentemente filtrado por intermediários brancos como metáforas para conceitos ocidentais (DORRIES e RUDDICK, 2018, KRENAK, 2019, 2021).

Devemos direcionar, referenciar e considerar o pensamento indígena e outros pensadores fronteiriços, de forma direta, sem ambiguidade e generosamente, como pensadores por direito próprio, não apenas representantes [mas como] filósofos e intelectuais dinâmicos. Pensar as ontologias relacionais da crítica fronteiriça, valorizando e trabalhando outras formas de conhecimento, de mundos ainda negligenciados pela comunidade científica, reconhece sua contribuição para as geografias e outras áreas da ciência. Logo, é uma contribuição que oferece uma visão mais complexa sobre paisagens que se configuram com fatos como afeto, saúde, política espacial e ética, desafia o status quo da pesquisa sobre populações indígenas, "para apoiar e financiar mais práticas e atividades em territórios tradicionais" (KRENAK, 2019, 2021).

Seu trabalho reconhece os vínculos entre abordagens indígenas e às formas de resistência corporal e afetiva, explorando as maneiras pelas quais a crítica fronteiriça (NOLASCO, 2020, 2021), trabalha para descolonizar a terra e subordinar o presente colonial para que sua mente e corpo (re)conheçam suas obrigações éticas e políticas para coletivos mais do que humanos.

As realidades coloniais em curso, tanto em nossas instituições locais quanto em todo o mundo, estão inseridas em sistemas que sustentam a exploração e expropriação de mundos e espécies fronteiriças. Destacamos que não devemos ser metafóricos e “não podemos ser facilmente enxertados em discursos pré-existentes, mesmo que sejam críticos”, pois somos partes de múltiplos mundos e temos compromisso ético com multiespécies, com as quais nos relacionamos (; HOOGEVEEN, 2016).

Um aspecto a ser considerado, está na diferenciação entre projetos de descolonização e projetos de justiça social, baseado em direitos humanos e civis. A abordagem descolonial permite, em termos práticos, a proposição de novos métodos, diferente da justiça social que esta embasada em argumentos que sustentam o imperialismo cognitivo. A água é um exemplo não-humano que, na dinâmica das relações humanas e não-humanas, sustentam o sistema/modelo de desenvolvimento hegemônico, torna-se recurso (bem econômico e de estratégia política), deturpando a ideia de bem universal (“sangue vital”) e inviabilizam a intersecção dos múltiplos mundos (TSING, 2015).

Por fim, podemos compreender que os conhecimentos indígenas e outros povos tradicionais tecem argumentos sobre a dinâmica relacional entre os humanos e não-humanos, onde essas experiências passam a ser compreendidas de maneira diferente e mais completa. Não podemos ignorar o fato de que esses temas, para países europeus e anglo-saxônicos, se manifestam através das geografias coloniais e das histórias de dominação e imperialismo britânicos, sendo estes, transferidos para a academia de países periféricos. Hoje reconhecemos estas falhas acadêmicas com nossos povos, no entanto, ainda estamos com maioria acadêmica na posição de brancos e de classe dominante, na medida em que não desejamos (mas ainda podemos) reencenar dinâmicas coloniais de produção de conhecimento.

Outro aspecto da relação humano e não-humanos, envolve os estudos sobre as geografias de animais e naturezas não humanas. A geografia pós-humanista mundial, levou a sé-

rio a vida dos animais, principalmente, alguns pesquisadores anglo-saxões; isso faz parte de uma apreciação mais ampla da importância dos não-humanos para a complexidade da vida humana, consequentemente, a erudição em “novas” geografias animais está florescendo.

As pesquisas estão se baseando em teorias feministas pós-humanas e não representacionais para explorar a vida animal e a complexidade das relações humano-animal e as maneiras pelas quais elas se constituem em múltiplas dimensões espaciais e temporais. Notavelmente, geografia animal globalizada e descolonial na qual “abrimos [para] oportunidades de expandir nossos modos de conhecer, abraçar perspectivas subalternas e permitir que essas vozes humanas e não humanas silenciadas falem”. Esta é uma abordagem que explora o conjunto íntimo e experimental de encontros vívidos e vividos e expõe as lógicas de exclusão e políticas de abjeção (NOLASCO, 2020).

Além disso, as noções de público e coletivo foram expandidas para incluir a vida dos animais, de modo que as práticas de criação de significado vão além do humano, o que torna uma “agência política mais distribuída”. Na mesma linha, Vannini, Vannini (2020) apontam para o poder que caminhamos na mata e “andar fora dos trilhos” – os materiais do solo, formação da paisagem e capacidades incorporadas de movimento – têm na produção de transformações mundanas.

No entanto, adverte-se que o cuidado de não celebrar excessivamente a mistura e o co-tornar-se das relações homem-animal, pois as consequências reais para os animais são sentidas por meio desses emaranhados, incluindo morte, violência e exploração (KRENAK, 2019).

O complexo emaranhado de corpos humanos e animais tem implicações para a saúde. Blue, Rock (2011, 363) argumentam que “não podemos mais falar e pensar apenas em termos de relações humanas quando se trata de questões de saúde”. Assim, eles desenvolvem a lente da transbiopolítica para pensar a crise da saúde no mundo com a covid-19 e,

ao fazê-lo, destacam a complexidade das relações entre as espécies e mostram como os conhecimentos sobre saúde animal se interligam com a saúde humana para tornar a saúde uma conquista firmemente pós-humana.

Isso é estendido em uma revisão que argumenta persuasivamente por uma saúde pública pós-humana, que leva a sério as entidades não humanas que têm implicações para a saúde, incluindo plantas, animais, micróbios, toxinas e tecnologias, para conciliar o ethos humanista que permeia a saúde pública. O pós-humanismo foi amplamente desenvolvido em todas as geografias da saúde, uma tendência que será dialogada a partir de agora.

Recentemente, grande atenção tem sido dada às teorias deleuzianas na geografia da saúde para expandir os conceitos centrais de saúde, bem-estar e deficiência. Ao pensar com agenciamento e afeto, a constituição relacional de saúde e bem-estar reconhece a miríade de corpos e objetos humanos, não humanos envolvidos no devir ou recuo da saúde (ANDREWS, 2018).

Nesse sentido, a saúde não é um estado anterior, mas uma constituição dinâmica e relacional, que produz novas relações e, conseqüentemente, novas capacidades corporais de afetar e ser afetado. Parafraseando Anderson (2014), abundantes descrições anteriores em toda a geografia humana, o afeto é um processo infeccioso intercorporal que envolve afetar e ser afetado – resultando, como uma “nutrição” ou “toxina” de ação rápida, em aumentos ou diminuições na energia corporal individual e coletiva e na participação.

Afeto, nesse sentido, são as forças transpessoais ou pré-pessoais que emergem que fazem com que os corpos ajam ou sejam movidos por outro. Em última análise, é uma intensidade sentida somática e pouco consciente de envolvimento com o meio ambiente ou com a ecologia. A paisagem quando pensada como integrante do conceito de “lugares facilitadores” (derivado da teoria ator-rede e da literatura da paisagem terapêutica) foi implantado para imaginar um espaço pós-humano.

Andrews (2018) chamando a atenção para as capacidades relacionais do corpo e as formas como eles interagem com os outros, e para a criação intencional de certas atmosferas afetivas que conduzem à cura. Por exemplo, exploram a engenharia de afetos positivos e calorosos para criar atmosferas propícias ao bem-estar e à cura em terapias holísticas, a produção de afetos positivos é mais explorada por meio de momentos de bem-estar gerados pela música popular.

Entendendo que afetos são coletivos, em que “capacidades de afetar e ser afetado são sempre mediadas em e através de encontros”. Essas atmosferas afetivas coletivas tornam-se as condições que moldam o modo como a vida é vivida e organizada, e são ambíguas para que “ocorrem antes e ao lado da formação da subjetividade, através das materialidades humanas e não humanas, e entre as distinções sujeito/objeto” (ANDERSON, 2009, 78).

Alguns geógrafos exploram as maneiras pelas quais o afeto pode ser operacionalizado pelo capitalismo tardio – tanto no consumo afetivo quanto nas maneiras pelas quais os afetos circulam e moldam os modos de produção. por exemplo, estudos sobre os modos de trabalho empreendedor nas mídias digitais, que demonstram os modos pelos quais os afetos atuam como força motriz nos processos de acumulação, e os modos como os indivíduos aderem a determinados modos de produção para que os vínculos com as condições normativas de trabalho sejam (re)produzidos.

Os modos empreendedores de trabalho são mostrados para produzir afetos ambivalentes particulares de paixão, amor e satisfação, e os apegos a essas condições afetivas são transformados em uma forma de otimismo cruel. Sob formas de trabalho precárias, a precariedade se estende além das formas econômicas para as condições afetivas, que equiparam “vida” como “trabalho” sob a lógica do capitalismo tardio (COCKAYNE, et. al. 2017).

Sentimentos afetivos de precariedade, carência e insegurança também são abordados no trabalho, principalmente, quando compreendidos como consequência da tecnologia.

Ela demonstra as maneiras pelas quais as condições afetivas são sociais e relacionais, moldando os meios pelos quais jovens conduzem suas vidas profissionais à medida que sua tomada de decisão é informada pelas experiências daqueles próximos que estão tentando navegar no mercado de trabalho, bem como suas experiências individuais anteriores e futuras antecipadas.

Outros trabalhos traçam os fluxos transnacionais de afeto. O termo “erupções afetivas” revelam momentos em que o passado irrompe o presente para tornar mais visível os campos geopolitizados e as relações de poder. Aqui, as qualidades afetivas “excedem os conjuntos de onde emanam” (ANDERSON, 2014). Eles ganham vida própria e formam um tecido conjuntivo que colapsa o passado no presente.

A geografia pós-humanista lidou com os afetos coletivos em sua diferença, dificuldade e emergência, oferecendo exemplos importantes de como os afetos estruturam a vida e proporcionam aos indivíduos capacidades para agir. Para tanto, metodologias não representacionais buscam novidade e experimentação para capturar o efêmero, fugaz e afetivo, e dar vida ao inanimado e mais que humano.

As metodologias procuram animar “geografias/paisagens mortas” evocando uma ética da novidade e uma sensibilidade de surpresa e admiração, para capturar o afetivo e sair dos modos habituais de existência. o encantamento e avivamento metodológico é encontrado por meio de uma diversidade de trabalhos na geografia – por exemplo, sobre lixo eletrônico e surpresa etnográfica, a surpresa da “filosofia de campo” nos mundos aníma e as sensibilidades de admiração em geografias de saúde não representativas (VANNINI, VANNINI, 2020; ANDREWS, 2018).

Essas metodologias animadoras provocam uma infinidade de fazeres, aqueles que vão além das convenções normativas das ciências sociais e mergulham nas humanidades e artes criativas. O termo “geografias criativas” foi cunhado para reunir essas intervenções, descrevendo a “volta criativa” da disciplina. As metodologias criativas tornaram-se particularmente salientes em

uma paisagem conceitual dominada pela teoria não representacional (ANDREWS, 2018).

Notavelmente, Vannini, Vannini (2020) têm experimentado e intervindo em metodologias baseadas em vídeo, incluindo etnografias de vídeo móvel, trabalho de campo visual multi-localizado e documentário, para evocar o mais que textual, mais que humano e multissensual. Na geografia da saúde, Andrews (2018) usa uma metodologia de fotografia ad hoc para capturar a experiência sensorial de pessoas com deficiências.

Na geografia cultural empregam a fotografia para buscar um engajamento crítico e político, o maior projeto de capital petrolífero do mundo. Os diálogos das geografias críticas, desafiam e ampliam a práxis criativa atual – incluindo perspectivas feministas, queer, antirracistas e anticoloniais, juntamente com preocupações pós-humanas de vida e vivência na terra. as geografias criativas críticas têm o “potencial de desafiar e mudar não apenas como conduzimos pesquisas e criamos conhecimento, mas também como vivemos na terra” (HALL, WILTON, 2016).

Reflexões sobre sua práxis crítico-criativa-experimental, ao oferecer formas alternativas de produção de conhecimento. Ainda assim, os autores refletem sobre os desafios da colaboração e levantam algumas questões importantes sobre as condições estruturais e de trabalho dos acadêmicos que participam dessas intervenções crítico-criativas-experimentais. Outras intervenções metodológicas crítico-criativas notáveis têm sido na forma de escrita criativa, como a poesia e a narrativa.

No entanto, a virada para a narrativa na literatura não representacional e pós-fenomenológica para evocar “afeto através da história” tem sido problemática por sua falta de engajamento aberto com as consequências políticas do conhecimento que essas histórias produzem. As histórias falam de corpos e experiências auto etnográficas de autores, em sua maioria, acadêmicos brancos, do sexo masculino, europeus; “devemos ter cuidado sobre para onde direcionamos nossa atenção e para quais histórias somos tocados”.

Um exemplo comum, retratado por pesquisadores de diferentes áreas, em uma veia crítica e reflexiva, a autoetnografia íntima feminista encarnada de suas experiências afetivas, como a amamentação em espaços públicos. Seu trabalho reconhece sua posição relativamente privilegiada e a localização do conhecimento produzido, ao mesmo tempo em que fornece “locais e superfícies alternativas para teorizar o corpo como carne e fluido no espaço público” (MATHEWS, 2018, 15).

Metodologias criativas estão claramente florescendo em toda a geografia. esta seção mostrou a necessidade de um engajamento crítico com intervenções e engajamentos criativos em toda a disciplina. sua capacidade de afetar audiências e produzir novos conhecimentos significa que autores, poetas, profissionais e acadêmicos precisam ter cuidado com os tipos de histórias contadas, localizar essas histórias para evitar a experiência universalizante.

Conclusão

Em termos gerais, embora percebamos a amplitude da geografia pós-humanista, sempre haverá temas e estudos que não se encaixam em nenhuma tipologia. notavelmente, um pequeno e importante corpo de trabalho assumiu uma lente pós-humana como transitória e instável, constituída por eventos intercorpóreos e encontros entre corpos e espaços, por exemplo, a exploração dos espaços de intimidade mediados digitalmente que estendem a espacialidade dos encontros íntimos por meio da inscrição de uma infinidade de outros não humanos.

Em termos de identidade, é claro, como sugerido, não é certo que todos os estudiosos referenciados se identificam como pós-humanistas ou considerariam seu trabalho como pós-humanista. Mesmo para aqueles que reconhecem claramente o pós-humanismo em seu trabalho, tem havido argumentos persuasivos e preferências por alternativas que são consideradas mais inclusivas e não tão radicais – como a geografia mais que humana, mais-que-representacional, (geo)grafia da crítica

fronteira e outros que enfatizam processos e resultados, como geografias vitais.

Questões pós-humanas podem crescer, amplificar, empurrar, atrair e envolver as pessoas física e psicologicamente, ela também pode atrapalhá-las, silenciá-las, impedi-las, repeli-las e excluí-las, do ponto de vista da pesquisa, a falta de dedicação neste assunto, podem contribuir para pesquisas inconclusivas.

Pensar o lugar, mudanças políticas e desafios mais amplos poderiam ser explorados, incluindo a questão do que constitui a vida pós-humana? em outras palavras, como e de que maneira a vida foi aberta a vários conjuntos mais do que humanos de automação algorítmica, culturas digitais e proliferação tecnológica, incluindo biotecnologias. além disso, a que forças afetivas e texturas sintéticas atraem o sujeito, em particular, como essa exposição afeta as experiências e comportamentos reais?

É necessária atenção ao pós-humanismo no ensino de geografia nos níveis de graduação e pós-graduação. como ele se encaixa no currículo e quais técnicas específicas de sala de aula e campo isso pode envolver? inevitavelmente, os leitores encontrarão suas próprias prioridades particulares, contribuindo para uma virada pós-humanista vibrante e de longo alcance.

As "geografias da geografia" em escala mundial, considerando a descentralidade do conhecimento, conceitos e avanços teóricos mais aprofundados.

Finalmente, embora os pós-humanistas falem sobre economias e sociedades, geralmente não fazem referência a dados da vida real, poucos usam exemplos históricos e culturais, o que limitam o desenvolvimento de novas concepções, que idealizam o futuro do nosso espaço vivido e engendrar o espaço produzido. Deixamos um questionamento, será uma mudança para melhor, o próximo paradigma de civilização? Como será esta transição?

Referências

- ANDERSON, K. Mind Over Matter? On Decentering the Human in Human Geography Cultural Geographies, 21(1), 2014. p. 3 - 18. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1474474013513409>. Acesso em: 22 jun. 2022.
- ANDREWS G. J. Non-representational Theory and Health: The Health in Life in Space-Time Revealing. London: Routledge. 2018.
- BLUE, G.; ROCK, M. Trans-Biopolítica: Complexidade em relações interespecies. Saúde 15(4), 2011. 353–368. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1363459310376299>. Acesso em: 21 jun. 2022.
- CASTREE, N.; NASH, C. Geografias pós-humanas. Geografia Social e Cultural, vol. 7, nº. 4. 2006, p. 501 - 505. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/14649360600825620>. Acesso em: 20 jun. 2022.
- COCKAYNE, D. et. al. Entre ontologia e representação: localizando a diferença-em-si' de Gilles Deleuze no e para o pensamento geográfico. Progress in Human Geography, 41(5). 2017. p. 58 - 99.
- DORRIES, H.; RUDDICK, S. Entre conceito e contexto: lendo Gilles Deleuze e Leanne Simpson em suas in/comensurabilidades. Geografias Culturais 25, nº 4, 2018. p. 619 - 635. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1474474018778576>. Acesso em: 21 jun. 2022.
- FOUCAULT, M. A ordem das coisas: Uma arqueologia das ciências humanas. Nova York: Livros Vintage. 1970.
- GINN, F. "Posthumanism." In The International Encyclopaedia of Geography, edited by D. Richardson, N. Castree, M. Goodchild, A. Kobayashi, W. Liu, and D. Martson, 1–9. Chichester: John Wiley & Sons. 2017.
- HALL, E.; WILTON, R. Para uma geografia relacional da incapacidade. Progress in Human Geography 41(6). 2016. p. 727 – 744. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0309132516659705>. Acesso em: 20 jun. 2022.
- HOOGEVEEN, D. Fish hood: Avaliação ambiental, estudos indígenas críticos e pós-humanismo em Fish Lake (Teztan Biny),

Território de Tsilhqot'in. Meio Ambiente e Plano-ning. Sociedade e Espaço 34(2). 2016. p. 355 - 370. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0263775815615123>. Acesso em: 22 jun. 2022.

KRENAK, A. A. L. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, A. A. L. Lugares de Origem. Com Yussef Campos. Editora Jandaíra, 2021.

MACLURE, M. "Classificação ou maravilha? codificação Como um analíticoprática em pesquisa qualitativa". Deleuze e Metodologias de Pesquisa, eds B. Coleman e J. Ringrose (Edimburgo: Edinburgh University Press), 2013. P. 164 – 183.

MATHEWS, V. 2018. Reconfiguring the breastfeeding body in urban public spaces. Social & Cultural Geography 20(9). 2018. 1266 - 1284. Disponibilidade em: <https://doi.org/10.1080/14649365.2018.1433867>. Acesso em: 19 jun. 2022.

NOLASCO, E. C. Paisagens Descoloniais. Revista Visuais, v. 6, p. 244-283, 2020.

NOLASCO, E. C. Paisagens Biográficas. 1. Ed. Campinas: Pontes Editores, 2021.

STEPHENS, L. et. al. Deficiência e Deleuze: Uma exploração do devir e corporificação em ambientes cotidianos das crianças. Corpo e Sociedade. 21(2). 2015. p. 194 - 220. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1357034X14541155>. Acesso em: 22 jun. 2022.

SUNDBERG, J. Decolonizing Posthumanist Geographies. Cultural Geographies, 21(1), 2014. p. 33 - 47. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1474474013486067>. Acesso em: 22 jun. 2022.

TSING, A. L. The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins. Princeton: Princeton University Press. 2015.

VANNINI, P.; VANNINI, A. Sintonizando-se com ambientes selvagens: Reflexões sobre a selvageria como sentimento. Emoção, Espaço e Sociedade, v.36, p.1-8, 2020.

Capítulo 4

Um pensamento próprio para a crítica biográfica fronteiriça: a condição do estar e do pensar a partir da fronteira-sul

Edgar César Nolasco



DOI: <http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.4>

UM PENSAMENTO PRÓPRIO PARA A CRÍTICA BIOGRÁFICA FRONTEIRIÇA: A CONDIÇÃO DO ESTAR E DO PENSAR A PARTIR DA FRONTEIRA-SUL

Edgar Cézar Nolasco¹ 

En matéria de filosofía tenemos en América, por una parte, una forma oficial de tratarla y, por la otra, una forma, por decir a así, privada de hacerlo. Por un lado está lo que aprendemos de la universidad y que consiste en una problemática europea traducida a nivel filosófico y, por el otro, un pensar implícito vivido cotidianamente en la calle o en el campo [...] Claro está que no se trata de negar la filosofía occidental, pero sí de buscar un planteo más próximo a nuestra vida. Cuando Kant enuncia su teoría del conocimiento, lo hace porque en ese momento era imprescindible. Lo mismo ocurre con Hegel, quien expresa el sentir íntimo de la burguesía alemana de su tiempo [...] *El pensar europeo, como bien lo demostró Dilthey, siempre se vinculó a un estilo de vida.* En ese sentido la filosofía tiene el mismo grado de receptividad que el arte y la religión (itálicas agregadas).

MIGNOLO. Filosofía y diferencia epistémica colonial, p. 204.

Venho escrevendo e pensando acerca do que denominei de Crítica biográfica fronteiraça há um bom tempo. Sobre o assunto, já publiquei os textos: 1 “Crítica biográfica fronteiraça” (2015); “O ensaio da crítica biográfica fronteiraça” (2017); “Descolonizando a pesquisa acadêmica: uma teorização sem disciplinas” (2018); “Por uma gramática pedagógica da fronteira-sul: exterioridades” (2019); e “Ensaio biográfico fronteiraço: uma teorização” (2020). Já no último ensaio escrito especificamente para compor e fechar minha Tese Acadêmica defendida em 24 de setembro de 2020, e intitulado de “Podemos Fazer teori(a)zação

¹ Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Campo Grande – MS – E-mail: ecnolasco@uol.com.br – Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7443635104960914>

da fronteira-sul?"², logo no primeiro parágrafo eu já sinalizava o que havia feito nos textos aqui anteriormente mencionados e o que me propunha a fazer naquele último:

Se, num primeiro momento, me detive mais na presença da categoria do *bios* como mola propulsora para uma reflexão de base biográfica fronteira, e na sequência chamei a atenção para a questão do *lócus* (*biolócus*), como mostram os textos dos capítulos anteriores, atravessada a discussão pela relação entre o sujeito pensante e a escrita ensaística (a pesquisa) em si, volto-me agora para a *teorização* em si especificamente enquanto uma reflexão que emerge da base da Crítica biográfica fronteira e ao mesmo tempo é uma prática fundante dessa crítica.³

Retomo a passagem agora por entender que ela pontua duas questões essenciais e fundantes para um discurso crítico arregimentado dentro e a partir do que venho chamando de Crítica biográfica fronteira: a primeira se circunscreve em torno não apenas do *bios*, como também do *lócus*, logo do que chamei de *biolócus*; e a segunda uma prática de *teori(a)zação* que se dá por fora da prática moderna das teorias assentadas ainda nas modernas práticas teóricas, *grosso modo*, da desconstrução. Aliás, sobre isso, ao contrastar o pensamento moderno com o pensamento descolonial, Walter Mignolo esclarece:

Um pensamento que desnaturalize a matriz colonial de poder que abarca e inclui a regionalidade da metafísica ocidental, de que tratou a desconstrução. A desconstrução limitava sua tarefa a uma totalidade imaginária cuja "imaginação" era o efeito da constituição imperial dos países capitalistas e cristãos ocidentais.⁴

² Uma primeira versão do ensaio mencionado foi publicada nos CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS: Ensaio biográfico (ISSN: 1984-7785), v.1, n.23 (2020), P. 1-16.

³ NOLASCO. *A fronteira não é longe daqui*, p.142 (Tese Acadêmica Inédita, FAALC/UFMS, 2020)

⁴ "Un pensamiento que desnaturalize la matriz colonial del poder que abarca e incluye la regionalidad de la metafísica occidental, de la cual se ocupó la des-construcción. La des-construcción limitó su tarea a una totalidad imaginaria cuya 'imaginación' fue el efecto de la constitución imperial de los países capitalistas y cristianos occidentales." (MIGNOLO, 2006, p. 11 – trad. livre minha)

A prática, ou opção, da *teorização* de ordem descolonial, ou fronteira que, por sua vez, funda o que vimos chamando de Crítica biográfica fronteira advém da conceituação de *pensamiento propio* cunhada por Rodolfo Kusch e desenvolvida por Walter Mignolo em *¿Podemos pensar los no-europeos?* (2018) — livro este, aliás, que aqui será *incorporado* e *apropriado* por mim a exaustão (apropriar-se aqui não para repetir, ou desconstruir, ou reler interconceitualmente, mas, sim, para *desprender-se* e *libertar-se*). Como eu mesmo preciso *escutar* mais e melhor acerca do que seja um pensamento próprio, tendo por escopo a trajetória crítica desafiadora que se esboça diante de meu olhar através da *teorização* não-moderna que se desenha por meio de meu discurso, trago o que Kusch/Mignolo entendem por *pensamiento propio*:

Perder o medo de pensar por nós mesmos, medo infundido pela força das diferenças epistêmicas e ontológicas coloniais e da colonialidade que se atualizam. Sabemos que frequentemente não se presume que o/a colonizado/a não se assume (se reconhece) como pertencendo à ontologia em que a classificação o/a o colocou. Uma vez que você pode ver o "truque" (o jogo) por trás das classificações, você estará em condições de desprender-se e começar a andar por conta própria, em vez de traduzir os problemas europeus para a linguagem da filosofia ensinada na América, África ou Ásia.⁵

Perder o medo de pensar por nós mesmos, reconheço, não é tarefa fácil, sobretudo quando, e especificamente, somo formados numa Academia que nos ensina diariamente que há uma teoria certa e soberana, universal, antropofágica e moderna que deve ser seguida e repetida por todos os letrados à exaustão, quer seja dentro ou fora da academia. Nessa formação esco-

⁵ MIGNOLO. *¿Podemos pensar los no-europeos?*, p. 135. ("perder el miedo a pensar por nosotros mismos, miedo infundido por la fuerza de las diferencias epistémica y ontológica coloniales y la colonialidad que actualizan. Sabemos que frecuentemente el/la colonizado/a no se asume como perteneciendo a la ontología en la que la clasificación lo -o la - ha colocado. Una vez que puede ver "el truco" que se esconde en la clasificación, se encuentra en condiciones de desprenderse y comenzar a andar por cuenta propia, en lugar de traducir los problemas europeos al lenguaje de la filosofía que se enseña en América, África o Asia." Trad. livre minha e grifos meus)

lástica, não há lugar para o *desprendimento* e a *desobediência epistêmica*, como mostrarei. E não há lugar, porque não há liberdade, e não há liberdade para modos de pensar outros.

A *teorização* aqui defendida e proposta implica um desprender-se das amarras teóricas de pensar estabelecidas pela academia moderna, e não por acaso que “o desprendimento implica desobediência epistêmica”.⁶ De acordo com Mignolo, “a noção de *pensamento próprio* para Kusch significa a liberdade de poder apropriar-se da filosofia continental, no caso do filósofo, para desprender-se [desvincular-se] do modo oficial como ela é estudada.”⁷ Assim, com base na opção do desprendimento e da prática política da desobediência epistêmica, a teorização aqui defendida apresenta-se mais como *uma longa conversa filosófica e biográfica* (poética), como forma, sobretudo, de assegurar a presença de uma paisagem biográfica do cotidiano por meio da qual o des-sujeito (MIGNOLO) envolvido luta, busca, se inscreve e escreve, desprende-se e desobedece a lógica da teoria moderna indisciplinadamente.⁸ A presença desse *bios* (ou seria *corpo*?) plantado e assegurado no meio e na base da teorização assegura a luta e o direito de *re-existência* e de *re-surgência*, visando uma *re-emergência* no ato descolonial ou fronteiro de *des-teorizar*, o que resulta, enfim, em uma ética descolonial ou fronteira da própria teorização enquanto ação ética e política.⁹ Fica subentendido aqui o que mais tarde nominarei de “pensamento da escrivência”, quando me meter na questão que implica uma “escolha” ou uma “opção”, por parte do escritor ou do crítico biográfico fronteiro, *do escrever o que quero* (MIGNOLO).

⁶ “El desprendimiento implica desobediencia epistémica”. (MIGNOLO, 2018, p. 135).

⁷ “la noción de *pensamiento propio* para Kusch significa la libertad de poder apropiarse de la filosofía continental, en el caso del filósofo, para desprenderse del modo oficial en el que se estudia.” (MIGNOLO, 2018, p. 135).

⁸ “En el multi-territorio de nuestros pensamientos y nuestro vivir ello tal vez implique la desobediencia epistémica, la indisciplina educativa, la rebelión ética, la subversión política que pueden encontrarse en una prosa filosófica-literaria (quizá cercana a cierta poética originaria) inscrita en el paisaje cotidiano llevado dentro y a partir de cual se lucha, se busca, se sana.” (GIULIANO, 2018, P. 21).

⁹ “De aquí la necesidad de hablar de una ética radicalmente diferente, una ética de la rebelión, una ética de la resistencia, una ética de la re-existencia, una ética de la re-surgencia, una ética de la re-emergencia, en resumen posiblemente, una ética descolonial.” (GIULIANO, 2018, p. 20).

Facundo Giuliano, ao tratar da pergunta que se formula já no título do volume *¿Podemos pensar los no-europeos?* (2018) — pergunta esta feita por aqueles que *habitam* na fronteira — lembra-nos de que a cura para a *ferida aberta* da qual sofre o indivíduo fronteiriço depende de seu desprendimento, de sua des-aprendizagem e de sua descolonização. Resulta daí desse ato o que ele chama de “opção descolonial” na esteira de Mignolo, e que aqui passo a chamar de opção de *des-teorizar*: “outro modo de sentir, de pensar, de escribir, de hacer, de jugar, de conversar.”¹⁰ Modos outros de pensar, de *des-teorizar*, descolonialmente daqueles que aprenderam, ou estão aprendendo, uma teorização fronteiriça porque já *perderam o medo de pensar por eles mesmos*. O que está envolto a esse modo de jogar outro, a esse modo outro de des-teorizar — uma vez que quase sempre alguém quer decidir pelos demais, jogar pelos demais, pensar pela maioria e impor, inclusive, um modo de pensar certo, como se o ato de pensar não fosse facultado a todos e, por extensão, o de teorizar — é a vontade de desprender-se de tudo o que lhe é imposto colonialmente: “o insuportável é não conseguir pensar além da “tradição” ou dos cânones impostos, e esse jogo infame há muito que muita gente se cansou de jogar.”¹¹

Daí advém a necessidade de se perguntar pela possibilidade e impossibilidade de se pensar por fora do estabelecido como cânones de pensamento — questão essa, aliás, que se desenha e se projeta desde o título do livro *¿Podemos pensar los no-europeos?* A partir daí se convoca outra ética, outra política, outra lógica, ambas articuladas por fora da lógica da colonialidade e da retórica da modernidade, abrindo-se um lugar-espaco para o *convite de um pensamento outro*, pensamento esse necessário para se pensar descolonialmente e capaz de fomentar a política da teorização que caracteriza o que aqui venho chamando de Crítica biográfica fronteiriça. Pensando ainda dentro do campo

¹⁰ GIULIANO, 2018, P. 18. “outro modo de sentir, de pensar, de escribir, de hacer, de jugar, de conversar.”

¹¹ “Lo insoportable es no poder pensar más allá de “la tradición” o los cânones impuestos, y a este juego infame hace mucho tiempo que mucha gente se canso de jugar. (GIULIANO, 2018, p. 19.– trad. livre minha).

do *pensamento próprio* de Kusch, vejamos a advertência feita por Facundo Giuliano:

Sem arrogância, com os ouvidos abertos e a coragem de partilhar uma questão — que se multiplica por tantas outras — e algumas respostas que se conversam, tem que se deixar perguntar, porque talvez seja a única chance de *convidar um pensamento* sem explicá-lo, mesmo sem compreendê-lo, apenas talvez “no que é incerto sobre ele, sobre a escassez do futuro, a insuficiência, a incompletude, a sinuosidade.”¹²

É bem oportuno lembrar aqui que desde o livro *Histórias locais/Projetos globais* (2003), Walter Mignolo já vinha falando de “um pensamento outro” o que, pelo teor da conversa teórica, aproxima sobremaneira do “pensamento próprio” de Kusch agora explorado por Mignolo em *¿Podemos pensar los no-europeos?* Vale a pena transcrever algumas passagens dali como forma de relemburar tal discussão. Na parte subintitulada de “Um outro pensamento”, o autor, ao tratar especificamente da descolonização do conhecimento, afirma, primeiro, que o pensamento liminar [melhor seria fronteira] e a “dupla crítica” (Khatibi) *são as condições necessárias para um outro pensamento*: “um pensamento que não é mais concebível na dialética de Hegel, mas localizado na fronteira da colonialidade do poder no sistema mundial moderno.”¹³ A reprodução desta passagem e das seguintes vai mostrar que a proposta do “pensamento outro” converge para o “pensamento próprio” de Kusch e que, ambos, por sua vez, ancoram o pensamento descolonial e sua ética. Aqui, em específico, estamos propondo pensar também a teorização que resulta na crítica biográfica fronteira, sobretudo porque tal discussão tem uma fundamentação de ordem epistemológica e não territorial,

¹² GIULIANO, 2018, p. 20. (Sin soberbia, con oídos abiertos y ánimos de compartir una pregunta - que se multiplica en tantas otras - y unas respuestas que conversan entre sí, hay que dejarse preguntar sin dejar(se) de preguntar, porque quizá sea la única chance de *convidar un pensamiento* sin explicarlo, incluso sin comprenderlo, apenas tal vez ‘en lo que él tiene de incierto, de escasez de futuro, de insuficiencia, de incompletud, de sinuosidad.’ Trad. livre minha, grifo do autor)

¹³ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 103.

como se poderia pensar. Na sequência, Mignolo reitera que um pensamento outro “implica a redistribuição da geopolítica do conhecimento da forma como foi organizada tanto pelo ocidentalismo (enquanto imaginário dominante e autodefinição do sistema mundial moderno) como pelo orientalismo (um exemplo particular em que se localizava a diferença do mesmo), juntamente com estudos de área e o triunfo das ciências sociais na geopolítica do conhecimento.”¹⁴ Um pensamento outro convoca outros conhecimentos, bem como outros lugares nos quais também se produz conhecimento, mesmo que às vezes esses lugares não sejam (ou não eram) reconhecidos. Tais conhecimentos outros, estabelecidos a partir de lugares outros, ou melhor, a partir de outras geopolíticas do mundo, também permitem a inscrição de teorias outras que, por sua vez, escapam daquelas teorias advindas daqueles “estudos de área” ou do mero triunfo das ciências humanas no ocidente. Ao tratar-se de uma redistribuição de geopolítica de conhecimento por fora tanto do pensamento organizado pelo ocidentalismo quanto pelo orientalismo como diz Mignolo, também vemos se desenhar a entrada de uma teorização outra ainda não formulada por essa geopolítica determinada e imposta pelo pensamento moderno. Mignolo nos dá uma descrição mais apurada do que seja um pensamento outro: “uma maneira de pensar que é inspirada em suas próprias limitações e não pretende dominar e humilhar; uma maneira de pensar que é universalmente marginal, fragmentária e aberta; e, como tal, uma maneira de pensar que, por ser universalmente marginal e fragmentária, não é etnocida.”¹⁵ Vemos que, na base dessa descrição do que seja um pensamento outro, sobressai uma alusão direta ao pensamento fronteiriço, ou epistemologia fronteiriça (ANZALDÚA), e até mesmo uma referência à política das epistemologias do Sul propostas por Boaventura de Sousa Santos.¹⁶ Essa maneira de pensar a qual se refere Mignolo também serve para pensar a proposta de re-teorizar da Crítica biográfica fronteiriça

¹⁴ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 104.

¹⁵ MIGNOLO. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 104.

¹⁶ Ver SOUSA SANTOS. *Epistemologias do Sul*.

na medida em que tal teorização não se prende aos discursos hegemônicos, nem muito menos ao jogo da retórica disciplinar e acadêmica, quanto mais à lógica da modernidade ou da colonialidade. Sobressai-se nessa teorização a importância do lugar (res) de onde se erige a enunciação teórica e, por conseguinte, o corpo do sujeito que a pensa. A presença do “biólogo” para a fundamentação dessa teorização é determinante, quando se trata do que aqui está sendo chamado de Crítica biográfica fronteiriça.

Exposto isso, mesmo que de forma breve, sobre “um outro pensamento” visando aproximá-lo aqui do “pensamento próprio” de Kusch e, por extensão, como uma forma de pensar melhor onde se engastaria a teorização (lugar teórico) do pensamento da crítica biográfica fronteiriça, deve-se, por conseguinte, se perguntar, ou melhor, se deter em duas discussões de ordem conceitual que se aproximam entre si e que nos ajudam a entender melhor os escaninhos da teorização aqui perseguida e formulada ao mesmo tempo. Refiro-me aos conceitos de “desobediência epistêmica” e de “desprendimento”, ambos trabalhados por Walter Mignolo.

Na verdade, desobediência epistêmica e desprendimento estão inter-relacionados desde o início. De acordo com Walter Mignolo, quando Aníbal Quijano escreve em “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” que “desprender-se dos vínculos da racionalidade-modernidade com a colonialidade, em primeiro lugar, e, sem última instância, com todo poder não constituído na livre decisão de pessoas livres”¹⁷, ele já está propondo desobediência epistêmica. Sem tal opção descolonial¹⁸, não ocorre, segundo Mignolo, *desencadeamento epistêmico* e, em não havendo, “permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetivida-

¹⁷ “(...) desprenderse de las vinculaciones de la racionalidade-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituído en la decisión libre de gentes libres.” (Apud MIGNOLO. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”, p. 288.)

¹⁸ Mignolo conclui o primeiro parágrafo de seu texto assim: “Eis exatamente por que estou argumentando aqui a favor da opção descolonial como desobediência epistêmica.” (p.289)

des formadas dessas bases, tanto teológicas quanto seculares."¹⁹ Não permanecer sob o domínio conceitual moderno faz parte da política e da ética da teorização descolonial que resulta na crítica biográfica fronteira aqui proposta, restando a essa opção de ordem descolonial desprender-se dos postulados e dos modos de pensar das Teorias modernas. E não se trata de simplesmente ignorar os postulados das Teorias assentadas no sistema colonial moderno, mas, sim, de rechaçar tais conceitos por entender que por eles fazerem parte de uma epistemologia moderna não contemplam uma teorização fronteira que vem assentada em uma epistemologia fronteira (ANZALDÚA; MIGNOLO). Endossa essa minha proposição o que afirma Mignolo a respeito: "creio que ficará claro para leitores razoáveis que afirmar a co-existência do conceito descolonial não será tomado como 'deslegitimar as ideias críticas europeias ou as ideias pós-coloniais fundamentadas em Lacan, Foucault e Derrida'."²⁰

No centro dessa discussão, o autor reitera que a opção descolonial é epistêmica exatamente por ela se desvincular "dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento."²¹ Afastar-se da plêiade de conceitos modernos e desse arquivo detentor de um saber e um conhecimento acumulado que prima pela repetição conceitual faz parte de uma ética e de um fazer teorização que fundamentam a crítica biográfica fronteira. Não por acaso que, na esteira da discussão feita por Mignolo, desvinculamento epistêmico referente aos conceitos modernos, às Teorias modernas e ao próprio pensamento ocidental moderno não significa ignorar tudo o que já houve na história do pensamento ocidental. Muito pelo contrário, o que o autor propõe a partir de seu texto aqui perseguido por mim e não por acaso intitulado de "Desobediência epistêmica" é substituir a teopolítica e a geopolítica (que regeram a política do pensamento moderno) pela corpopolítica e a geopolítica. No livro *Desobediência epistêmica* (2010), entre outras ponderações a respeito, Mignolo afirma que "é óbvio que o des-

¹⁹ MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 288.

²⁰ MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 288.

²¹ MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 290.

prendimento (desapego) não pode ocorrer dentro da estrutura das políticas teo-e ego-lógicas do conhecimento e da compreensão."²² Por todo o livro, cujo objetivo maior pode se resumir em o desfazer a retórica da modernidade e a lógica da colonialidade e apontar de onde se origina a gramática da descolonialidade, Mignolo trata de forma detalhada sobre a diferenciação e afastamento entre, de um lado, a teopolítica e a egopolítica, e, de outro, a corpopolítica e a geopolítica, para, a partir do momento em que ele se detém no possível esboço de uma *gramática da descolonialidade*, deter-se também, e por conseguinte, na fratura maior entre ambos os conceitos. No quarto e último capítulo do livro intitulado de "Prolegômeno a uma gramática de la descolonialidade", depois de dizer que a gramática da descolonialidade está em processo de construção no planeta, Mignolo sintetiza assim seu prolegômeno introdutório:

Quero agora avançar a tese de que o surgimento da geopolítica e da corpopolítica do conhecimento introduz uma fratura na hegemonia da teopolítica e da egopolítica, os dois pilares da colonização de almas e mentes, por um lado, da formação da subjetividade moderna (autossuficiência e sucesso do indivíduo, estados e corporações sobre outros); por outro, de uma economia que, em vez de gerir a escassez, racionaliza os lucros à custa de vidas e do bem-estar humano. Na esfera de controle da autoridade (de instituições, partidos, organizações), tanto o variado alcance da direita quanto o variado alcance da esquerda e o variado alcance do centro-esquerda e centro-direita são enquadrados nas teo- e ego-política do conhecimento, do renascimento ao Iluminismo e do Iluminismo ao presente.²³

²² MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 40: "Resulta obvio que el *desprendimento* no puede realizarse dentro del marco de las políticas teo- y ego-lógicas del conocimiento y del entendimiento."

²³ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 93. Trad. Livre nossa: "Quiero avanzar ahora en la tesis de que la aparición de la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento introduce una fractura en la hegemonia de la teopolítica y la egopolítica, los dos pilares para la colonización de las almas y las mentes, por un lado, de la formación de la subjetividade moderna (la auto-suficiencia y el éxito del individuo, de los estados y de las corporaciones por sobre los y las demás); por el otro, de una economía que en lugar de administrar la escassez racionaliza las ganancias a costa de vidas y bienestar humano. En la esfera del control de la autoridad (de las instituciones, partidos, organizaciones), tanto la variada gama de la derecha como la variada gama de la izquierda y de la variada gama de centro-izquierda y centro-derecha se enmarcan en la teo- y la ego-política del conocimiento, desde el renacimiento a la ilustración y desde la ilustración a la actualidad."

Enfim, Mignolo se vale da dupla conceitual geopolítica & corpopolítica para delinear toda a construção da gramática da descolonialidade, visando pontuar, assim, o que é essencial e indispensável para um projeto (e pensamento) descolonial e, entre outros conceitos, detém-se no de opção descolonial. Aqui como estamos querendo pensar a proposta teórica e política da crítica biográfica fronteira, entendemos que o que move a natureza dessa crítica passa, necessariamente, pela opção descolonial empreendida pelo crítico biográfico fronteiro (teorizador, filósofo). Daí não ter como não nos determos na discussão que englobe o conceito de opção descolonial mais de perto. Não custa repetir, como já feito antes, que para se deter na questão da opção descolonial faz-se necessário deter-se também tanto no conceito de desobediência epistêmica, quanto no do desprendimento, e por razões óbvias, como vimos tentando mostrar.

Começo reiterando, e repetindo, que a opção descolonial aqui é correlata à opção de *re-teorizar* que está na base da teorização que sustenta a crítica envolta ao *biolócus*, isto é, a crítica biográfica fronteira. Depois de afirmar que a opção descolonial é epistêmica e de substituir os conceitos de teopolítica e de geopolítica pelos de corpopolítica e de geopolítica, Mignolo conclui que a opção descolonial significa, entre outras coisas, *aprender a desaprender*.²⁴ Lembramos que essa opção assentada no *aprender a desaprender* é que vai estar na origem da descolonização epistêmica e de sua possível gramática. Depois de se perguntar como funciona a descolonização epistêmica e qual seria sua gramática, o autor constata que há pelo menos dois procedimentos básicos:

Um consiste em descobrir a parcialidade [o preconceito] e as limitações da teopolítica e da egopolítica do conhecimento e da compreensão. O outro é oferecido pelo

²⁴ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 290. "...aprender a desaprender (como tem sido claramente articulado no projeto de aprendizagem Amawtay Wasi), já que nossos (um vasto número de pessoas ao redor do mundo) cérebros tinham sido programados pela razão imperial/colonial compreendendo o conhecimento que foi construído nos fundamentos das línguas grega e latina e das seis línguas imperiais europeias (também chamadas vernáculos) e não o árabe, o mandarim, o aymara ou bengali, por exemplo."(p.290) (grifo do autor).

crescimento e expansão da geopolítica e da corpopolítica do conhecer e compreender.²⁵

Ambos os procedimentos, segundo o autor, são processos de *desprendimento*, por meio dos quais se denuncia a retórica da modernidade e a lógica imperante da colonialidade. De acordo com o autor advém daí a teoria crítica descolonial, ou, como prefiro, a teorização biográfica fronteira. Mas o mais interessante é que é exatamente nesse contexto de elaboração de uma teoria pluritópica, e não mais monotópica, que se erige a gramática da descolonialidade, cujo princípio está no “aprender a desaprender, para poder así re-aprender”.²⁶

Como aqui nos interessa de perto essa opção descolonial do re-aprender, uma vez que estamos propondo pensar no re-teorizar como uma prática teorizadora específica da crítica biográfica fronteira, entendemos que se tal opção serve para o esboço da gramática da descolonialidade, serve também, nas mesmas proporções, para se pensar melhor a crítica assentada no *biolócus*. Vejamos, nesse sentido, o que afirma Mignolo a respeito:

A gramática da descolonialidade (a descolonização do ser e do saber, da teoria política e econômica) começa no momento em que atores que habitam linguagens e subjetividades racializadas e negadas em sua humanidade tomam consciência dos efeitos da colonialidade do ser e do saber. A colonização do ser e do saber operou e opera de cima para baixo, a partir do controle da autoridade (política) e da economia. A descolonização do ser e do conhecimento vai de baixo para cima, da sociedade civil ativa e da sociedade política radical, para o controle imperial da autoridade e da economia. É nesse sentido que

²⁵ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 97. “Uno consiste en descubrir la parcialidad y las limitaciones de la teopolítica y la egopolítica del conocimiento y la comprensión. El otro es ofrecido por el crecimiento y la expansión de la geopolítica y la corpopolítica del conocer y comprender.” (p. 97).

²⁶ MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 98. “Dussel e Fanon nos dan dos puntos de partida sólidos para hacerlo, el primero relacionado con la geopolítica epistémica y el segundo con la corpopolítica”. (p. 98).

a gramática da descolonialidade está funcionando, tem
que funcionar, de baixo para cima.²⁷

Quero entender aqui, aludindo ao que eu dissera atrás quando falei de pensamento da escrevivência e reforçando que a opção descolonial é o modo de des-teorização da crítica biográfica fronteira, que a partir do momento em que o des-sujeito (o teorizador) tem consciência da presença e marca da inscrição de seu *bios* em sua forma de teorizar (des-pensar), ele opera de fora para dentro, ou de baixo para cima como quer Mignolo, permitindo, por conseguinte, que se instaure *outra modo de sentir, de pensar, de escrever, de fazer, de julgar e de conversar* (GIULIANO). Nesse sentido, podemos acrescentar que talvez a única diferença, no plano da teorização, entre os princípios fundantes da gramática da descolonialidade e os da crítica biográfica fronteira seja a presença incontestada do *bios* de todos os envolvidos na ação.

Ainda visando deter-se mais na discussão envolvida à opção descolonial, vejamos o que a descolonialidade entende por pensamento descolonial. De acordo com Mignolo, “pensamento descolonial significa também o fazer descolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento da fronteira e nos projetos descoloniais.”²⁸ A partir desse campo do pensamento fronteira, em que não existe mais as dualidades imperiais que asseguravam a ideia de “uma identidade superior “ e a construção de “construtos inferiores (raciais, nacionais, religiosos, sexuais, de gênero)”, temos tão somente exterioridades: *o exterior construído a partir do interior para limpar e manter seu espaço imperial* (MIGNOLO). De acordo com o autor é dessa exterioridade, ou

²⁷ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 112. La gramática de la descolonialidad (la descolonización del ser y del saber, de la teoría política y económica) comienza en el momento en el que actores que habitan lenguas y subjetividades racializadas y negadas en su humanidad, toman conciencia de los efectos de la colonialidad del ser y del saber. La colonización del ser y del saber operó y opera desde arriba hacia abajo, desde el control de la autoridad (política) y de la economía. La descolonización del ser y del saber va desde abajo hacia arriba, de la sociedad civil activa y la sociedad política radical, hacia el control imperial de la autoridad y la economía. Es en este sentido que la gramática de la descolonialidad está funcionando, tiene que funcionar, desde abajo hacia arriba.

²⁸ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 290-291.

*melhor, das exterioridades pluriversais que circundam a modernidade, que as opções descoloniais (no plural) se reposicionaram e emergiram com força.*²⁹ Vale observar que é desse lugar de exterioridades (epistemologias outras) que se apresenta a opção descolonial que sustenta toda a epistemologia, a política e a ética do pensamento descolonial ou fronteiriço. E a palavra descolonial o que pode significar e implicar ao mesmo tempo? Para Mignolo, “descolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade”³⁰, e “implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais.”³¹ Endossa esses arrolamentos conceituais quando nos lembramos do que dissera Rodolfo Kusch sobre o “pensamento próprio”, que nada mais é do que o pensamento indígena, descolonial ou fronteiriço:

A busca por um pensamento indígena não se deve apenas ao desejo de exumá-lo cientificamente, mas também à necessidade de resgatar um estilo de pensamento que, creio, ocorre nas profundezas da América e que mantém certa validade nas populações crioulas.³²

E essa discussão acerca de um pensamento próprio, inclusive já trabalhado por nós anteriormente, e que está diretamente envolta à opção descolonial, retoma um outro conceito trabalhado por Mignolo e diretamente ligado ao imaginário descolonial. Trata-se do conceito de interculturalidade. O autor explora dois eixos de palavras-chave, sendo um voltado para o imaginário da modernidade ocidental (desenvolvimento e nação) e

²⁹ Ver MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 291.

³⁰ MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 304.

³¹ MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 305.

³² Apud MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 305. La búsqueda de un pensamiento indígena no se debe sólo al deseo de exhumarlo científicamente, sino a la necesidad de rescatar un estilo de pensar que, según creo, se da en el fondo de América y que mantiene cierta vigencia en las poblaciones criollas. (p.305)

pós-modernidade (diferença), e outro pertencente ao imaginário descolonial (interculturalidade e descolonial).³³ Especificamente sobre o conceito de interculturalidade, vejamos como ele deve ser pensado:

A interculturalidade deve ser entendida no contexto do pensamento e dos projetos descoloniais. Ao contrário do multiculturalismo, que foi uma invenção do Estado-nação nos EUA para conceder 'cultura' enquanto mantém 'epistemologia', inter-culturalidade nos Andes é um conceito introduzido por intelectuais indígenas para reivindicar direitos epistêmicos. A inter-cultura, na verdade, significa inter-epistemologia, um diálogo intenso que é o diálogo do futuro entre cosmologia não ocidental (aymara, afros, árabe-islâmicos, hindi, bambara etc) e ocidental (grego, latim, italiano, espanhol, alemão, inglês, português). Aqui você acha exatamente a razão por que a cosmologia ocidental é 'uni-versal' (em suas diferenças) e imperial enquanto o pensamento e as epistemologias descoloniais tiveram que ser pluri-versais: aquilo que as línguas e as cosmologias não ocidentais tinham em comum é terem sido forçadas a lidar com a cosmologia ocidental (mais uma vez, grego, latim e línguas europeias imperiais modernas e sua epistemologia).³⁴

Detenho-me aqui no conceito de interculturalidade especificamente pelo fato de Mignolo afirmar tratar-se “de um conceito introduzido por intelectuais indígenas para reivindicar direitos epistêmicos”, como se lê na passagem acima. Assim, deter-se e tratar da interculturalidade é pôr em exercício a opção descolonial, ou melhor, é pensar (ou fazer) por fora da epistemologia da modernidade, como forma de escapar da retórica da modernidade e da lógica da colonialidade. A partir sobretudo da interculturalidade, observa-se que as “opções descoloniais estão mostrando que o caminho para o futuro não pode ser construído das ruínas e memórias da civilização ocidental e de seus aliados internos. Uma civilização que comemora e preza a vida ao invés de tornar cer-

³³ Ver Mignolo. Desobediência epistêmica, p. 292-293.

³⁴ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 316.

tas vidas dispensáveis para acumular riqueza e acumular morte, dificilmente pode ser construída a partir das ruínas da civilização ocidental, mesmo com suas 'boas' promessas(...)”.³⁵ A interculturalidade como um direito epistêmico e uma opção descolonial, ao invés de descartar vidas dispensáveis (“por razões estratégicas e da civilização da morte”), segue o caminho em direção a *uma civilização que encoraje e comemore a reprodução da vida*, no sentido de *uma comemoração da vida no planeta*, como afirma Mignolo. A reivindicação de direitos epistêmicos inscrita aí é uma afirmação de direitos epistemológicos e também teóricos e de pensar. A interculturalidade enquanto um opção epistemológica não abre mão de pensar a partir da vida de todos e de todos que vivem no mundo. E é exatamente aqui que vejo uma relação estreita e produtiva entre a política epistêmica da interculturalidade e a política de vida da crítica biográfica fronteira. Lugar a partir do qual as vidas e os corpos de todos postos no mundo se roçam, bem como as memórias, os sentires, os dizeres e os próprios lugares onde essas vidas sobrevivem. Nesse sentido, vejamos mais uma vez o que Mignolo tem a nos dizer acerca da opção descolonial:

A opção descolonial concede à concepção da reprodução da vida que vem de *dannés*, na terminologia de Frantz Fanon, ou seja, da perspectiva da maioria das pessoas do planeta cujas vidas foram declaradas dispensáveis, cuja dignidade foi humilhada, cujos corpos foram usados como força de trabalho: reprodução de vida aqui é um conceito que emerge dos afros escravizados e dos indígenas na formação de uma economia capitalista, e que se estende à reprodução da morte através da expansão imperial do ocidente e do crescimento da economia capitalista. Essa é a opção descolonial que alimenta o pensamento descolonial ao imaginar um mundo no qual muitos mundos podem co-existir.³⁶

A opção descolonial voltada para essa concepção de vida, de que fala Mignolo na passagem acima, da perspectiva

³⁵ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 295-296.

³⁶ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 296. Grifos meus.

das vidas declaradas dispensáveis por todo o mundo, e cuja opção, como se lê ao final da mesma passagem, alimenta o pensamento descolonial e, por conseguinte, o pensamento descolonial, e que imagina e pensa um mundo possível dentro do qual outros mundos coexistem não por acaso agrega o conceito de interculturalidade, e por vários motivos. Talvez pelo fato de ambas terem uma preocupação política de ordem epistemológica, tanto para Walter Mignolo quanto para Catherine Walsh. Em seu texto "Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento 'outro' a partir da diferença colonial", Catherine afirma que a lógica da interculturalidade "conhece" os paradigmas e as estruturas dominantes do conhecimento e pensamento, e que, por conseguinte, "é através desse conhecimento que se gera um 'outro' conhecimento. Um pensamento 'outro', que orienta o programa do movimento nas esferas política, social e cultural, enquanto opera afetando (e descolonizando), tanto as estruturas e os paradigmas dominantes quanto a padronização cultural que constrói o conhecimento 'universal' do Ocidente."³⁷ É salutar destacar, no bojo da discussão aqui feita, que o fato de a interculturalidade poder gerar um outro conhecimento se deve ao fato também de ela fazer parte e é um pensamento outro, cujo pensamento descoloniza as estruturas e os paradigmas dominantes do conhecimento e do pensamento modernos. Isso, por sua vez, mostra o quanto a interculturalidade é epistêmica, bem como a opção descolonial que a preside. Nesse sentido, Katherine diz:

a interculturalidade faz parte desse pensamento "outro" que é construído a partir do particular lugar político de enunciação do movimento indígena, mas também de outros grupos subalternos; um pensamento que contrasta com aquele que encerra o conceito de multiculturalismo, a lógica e a significação daquele que tende a sustentar os interesses hegemônicos.³⁸

³⁷ WALSH. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial, p. 15-16.

³⁸ WALSH. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento "outro" a partir da diferença colonial, p. 20.

Em suma, a interculturalidade, por fazer parte de um pensamento outro e que, por sua vez, vai na contracorrente de conceitos que endossam a lógica da teoria moderna, a exemplo do conceito de multiculturalismo, aponta o caminho (já vínhamos falando dele) para uma teorização de ordem descolonial e ao mesmo tempo reforça a ideia de um paradigma outro que a seu modo antecipa e preside discussões conceituais dessa ordem. Entendo que é nesse sentido de uma abertura epistêmica-conceitual, como a encontrada envolta à discussão de uma interculturalidade epistêmica, que podemos tirar proveito para enriquecer sobremaneira a teorização que funda a crítica biográfica fronteira. Vejamos o que diz Walsh a respeito:

a interculturalidade é um paradigma "outro", que questiona e modifica a colonialidade do poder, enquanto, ao mesmo tempo, torna visível a diferença colonial. Ao agregar uma dimensão epistemológica "outra" a esse conceito -uma dimensão concebida na relação com e através de verdadeiras experiências de subordinação promulgadas pela colonialidade - a interculturalidade oferece um caminho para se pensar a partir da diferença e através da descolonização e da construção e constituição de uma sociedade radicalmente distinta.³⁹

O que estamos vendo, e lendo, é que a interculturalidade nos permite um modo outro de pensar e, por conseguinte, de teorizar através do pensamento descolonial e nos permite que novos mundos e sociedades distintas sejam pensadas e criadas. O que reforça a ideia antes mencionada de Mignolo de que a interculturalidade também é uma inter-cultura e uma inter-epistemologia, o lugar de um pensamento descolonial pluri-versal, assim como deve ser a teorização daí advinda. Ao avançar sua discussão, Katherine constata que foi a subordinação propagada pelos conceitos de diferença colonial e de colonialidade do poder que criou as condições para o projeto da interculturalida-

³⁹ WALSH. Interculturalidade e decolonialidad do poder: um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial, p. 27.

de e que tais conceitos, por sua vez, estão inter-relacionados. Todavia, de acordo com a autora:

não é só a interconexão dos termos o que nos interessa aqui, mas como essas interconexões fornecem os alicerces para o “posicionamento crítico fronteiriço”, cujo caráter epistêmico, político e ético orienta-se para a diferença e a transformação das matrizes do poder colonial. Ou seja, um posicionamento tanto em termos de pensamento como de práxis, que vai além das categorias estabelecidas pelo pensamento eurocêntrico (ao mesmo tempo em que incorpora essas categorias por meio de espaços interiores e exteriores), que partem de uma alteridade da diferença de lógica, de modernidade/colonialidade, e que se sustenta nos confrontos entre as distintas concepções da sociedade, propondo alternativas reais.⁴⁰

Sobressaem várias estratégias de pensar (e de teorizar) das passagens acima as quais podem ajudar a esclarecer aqui a política da teorização da crítica biográfica fronteiriça. Destaca-se a que se prende ao posicionamento crítico fronteiriço, pois essa demanda uma consciência da parte do teorizador a respeito de seu biolócus, bem como a certeza de que sua reflexão crítica se dá atravessada por valores de ordem epistêmica, política e ética. Um posicionamento que se inscreve no próprio *fazer* da teorização, ressaltando que aí pensar é correlato a viver e vice-versa, acentuando a sutil diferença, como quer Kusch, que pensar de viver é *uma forma privada de filosofar*.⁴¹ Aliás, como mostraremos, é essa forma outra de pensar que, por sua vez, além de levar o teorizador a escrever tão somente o que quer escrever, contribui para a consolidação da escrita da teorização (da ordem de uma prosa filosófica, política, ética, teórica e biográfica). É nesse sentido que Katharine afirma que essa noção de posicionamento crítico fronteiriço se enraíza na concepção de pensamento fronteiriço defendido por Mignolo: “uma forma ‘de pensar a ou-

⁴⁰ WALSH. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial, p. 28-29.

⁴¹ Apud MIGNOLO. Filosofia y diferencia epistémica colonial, p. 205.

tridade, de se mover através de uma 'outra lógica', em suma, de mudar os termos não só no sentido de se manter uma conversação."⁴² Essa noção de um posicionamento crítico fronteiriço, ou, para aludir ao título do texto de Katherine, um pensamento e posicionamento "outro", nada mais é senão que a noção de interculturalidade como uma forma de se mover (teorização) através de uma lógica outra que não se prende mais a uma mera reverificação teórica e conceitual com o já estabelecido pelo pensamento teórico e crítico. (E não preciso dizer que aqui estou pensando na crítica biográfica fronteiriça.) Também é nessa direção que Katherine amarra a interculturalidade a uma epistemologia fronteiriça:

[Interculturalidade] é um bom exemplo do potencial epistêmico de uma epistemologia fronteiriça. Uma epistemologia que trabalha no limite do conhecimento indígena subordinado pela colonialidade do poder, marginalizado pela diferença colonial e pelo conhecimento ocidental transferido para a perspectiva indígena do conhecimento e de sua concepção política e ética. (Walsh, 2002a, pp. 27-28)⁴³

Até aqui me demorei longamente tratando especificamente da noção de interculturalidade (MIGNOLO; WALSH) e espero que meu leitor tenha entendido o porquê. Trata-se, *grosso modo*, de entender que tal noção conceitual, primeiro, prende-se à noção de opção descolonial epistêmica, e, segundo, porque nos ajuda a entender melhor a política da teorização que caracteriza a crítica biográfica fronteiriça na medida em que está diretamente vinculada ao lócus biográfico fronteiriço.

Retomo aqui o final de uma passagem anterior de Mignolo em que se lia que "essa é a opção descolonial [a que se volta para a reprodução da vida e que preza a vida, ao invés de primar

⁴² WALSH. Interculturalidade e decolonialidad do poder: um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial, p. 69-70.

⁴³ WALSH. Interculturalidade e decolonialidad do poder: um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial, p. 29.

pela reprodução da morte] que alimenta o pensamento descolonial ao imaginar um mundo no qual muitos podem co-existir”⁴⁴ por entender tratar-se de uma opção descolonial pluricultural, já que a interculturalidade, segundo Mignolo e no bojo da mesma discussão, é inter-cultura e inter-epistemologia. Essa opção descolonial a partir da qual outros mundos, pessoas e teorias podem co-existir convoca outros conceitos que nos ajudam em seu entendimento, como o de “copresença”, de Sousa Santos (2010), e os de re-existência e re-surgência, de Walter Mignolo (2018).

Em “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes” Boaventura de Sousa Santos, ao tratar do pensamento moderno ocidental, diz que esse pensamento consiste em distinções visíveis e invisíveis, sendo que as visíveis estariam “deste lado da linha” e as invisíveis “do outro lado da linha”. Tal divisão/separação é tão gritante que esse outro lado da linha (e o que nele contém) simplesmente torna-se inexistente e é produzido como tal: “Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível”, afirma Sousa Santos. Enfim, tudo aquilo que é produzido pelo pensamento abissal “deste lado da linha” torna-se inexistente e é automaticamente excluído — o outro da exterioridade. Ou seja, é exatamente pelo pensamento abissal moderno deste lado de cá da linha (fronteira) não ter a capacidade de ver para além do outro lado da linha que se instaura a “copresença”: “a característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da copresença dos dois lados da linha”, diz Sousa Santos. Que diz mais: “esse lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética.”⁴⁵ Pensando aqui na teorização que resulta na crítica biográfica fronteira seria como dizer que ela não existe, uma vez que do outro lado da linha não há pensamento, e logo não há teorização possível, chegando a pensar os defensores do pensamento deste lado da linha e detratores do que possa haver do outro lado que a teorização pen-

⁴⁴ Grifo meu.

⁴⁵ SANTOS, Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes, p. 32.

sada a partir daquele lado não passa de uma falácia teórica. A discussão empreendida por Sousa Santos é densa e profunda, por todo seu texto, acerca das questões envoltas à ciência e ao direito. Esclarece o autor a respeito:

Esta negação radical de copresença fundamenta a afirmação da diferença radical que, deste lado da linha, separa o verdadeiro do falso, o legal do ilegal. O outro lado da linha compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores, e sem uma localização territorial fixa.⁴⁶

Interessa-me aqui, de modo relevante, a copresença de ordem epistemológica, porque, enquanto o pensamento abissal teórico deste lado de cá não vê e ignora a teorização que se elabora do outro lado, temos que, de alguma forma, continuar nos lembrando deste pensamento abissal para melhor poder ultrapassá-lo, vencê-lo e sumariamente rechaça-lo. É nesse sentido que Sousa Santos conclui que “o pensamento pós-abissal é um pensamento não-derivativo, envolve uma ruptura radical com as formas ocidentais modernas de pensamento e ação”.⁴⁷ Tal ruptura se dá pelo fato de o pensamento pós-abissal poder ser *sumariado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul*, como afirma o autor. Uma epistemologia do Sul onde o “conhecimento é interconhecimento”, e cuja opção descolonial é de ordem intercultural e inter-epistemológica, como dito. Tece-se aí a copresença radical de uma co-existência não menos radical. Sobre isso, Sousa Santos esclarece: “a primeira condição para um pensamento pós-abissal é a copresença radical. A copresença radical significa que práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários”.⁴⁸

Sousa Santos nos mostra que a copresença, o pensamento pós-abissal e a ecologia dos saberes radicalizam com a ideia de

⁴⁶ SANTOS. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes, p. 34.

⁴⁷ SANTOS. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes, p. 53.

⁴⁸ SANTOS. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes, p. 53.

intolerância e de unidade no pensamento. "Como ecologia de saberes, o pensamento pós-abissal tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico".⁴⁹ Copresença e co-existência não comungam de uma política de "unidade" (talvez apenas de unidade na diferença, como a ideia de "semelhanças-na-diferença" de Mignolo), mas com certeza sinalizam o mesmo caminho e se *hermanam* em e de um mesmo pensamento a partir do outro lado onde todos se encontram na exterioridade do pensamento moderno ocidental. Nessa atmosfera de copresença e co-existência, vejamos o que Timoteo Francia diz sobre um *pensamento de hermandad*:

Irmão é quem entende minha aflição porque a vive, assim como minha dor e angústia, minhas necessidades de não recusar diante dele e vice-versa ou nas profundezas da mentalidade humana quando se diz "do nosso próprio sangue".⁵⁰

A partir desse pensamento assentado em uma copresença e uma co-existência, logo a partir de uma práxis de viver (ou seria melhor de um "pensar de viver"), a qual aqui também pode ser uma prática de escrever e de teorizar (do escrever o que eu quero escrever), Facundo Giuliano, em seu texto "la pregunta

⁴⁹ SANTOS. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes, p. 54. Grifo meu. Transcrevo a nota 49 de Sousa Santos: "Este reconhecimento da diversidade e diferenciação é um dos componentes fundamentais da *Weltanschauung* através da qual podemos imaginar o século XXI. Esta *Weltanschauung* é radicalmente diferente da adotada pelos países centrais no início do século passado. A imaginação epistemológica no princípio do século XX estava dominada pela ideia de unidade. Este foi o contexto cultural que influenciou as opções teóricas de A. Einstein (Holton, 1998). A premissa da unidade do mundo e a explicação fornecida por esta presidiu a todas as assunções nas quais Einstein baseou a sua pesquisa — simplicidade, simetria, causalidade newtoniana, completude, *continuum* — e explica parcialmente a sua recusa em aceitar a mecânica quântica. Segundo Holton, a ideia da unidade prevaleceu no contexto cultural do tempo, especialmente na Alemanha. Trata-se de uma ideia que atingira a expressão mais brilhante no conceito de Goethe de unidade orgânica da humanidade e da natureza e da completa articulação de todos os elementos da natureza. Foi esta mesma ideia que, em 1912, conduziu cientistas e filósofos à produção de um manifesto para a criação de uma nova sociedade que visava desenvolver um conjunto de ideias unificadoras e conceitos unificadores a aplicar a todos os campos do saber (Holton, 1998:26).

⁵⁰ Apud GIULIANO. ¿Podemos pensar los no-europeos?, p. 23. "Hermano es quien entiende mi aflicción porque él la vive, así como mi dolor y angustia, mis necesidades de no rehusar ante él y viceversa o en lo más profundo de la mentalidad humana cuando se dice 'de nuestra propia sangre'". (p.23)

que luego estamos si(gui)endo: manifestaciones de uma cuestión ética-geopolítica", afirma que "a "irmandade se fundamenta na compreensão de uma aflição por parte de outro (a) que também a vive e a sente tanto quanto eu, bem como a necessidade de não desistir diante dele ou dela de próprio sangue".⁵¹ No plano da teorização e da filosofia o que aqui se diz passa ao largo daquela velha ideia teórico-analítica de se falar pelo outro, de se falar sobre o outro, como tão comumente se via por meio de uma reflexão científica ensaística cujo discurso acadêmico se travestia de uma terceira pessoa que nada mais propunha e defendia senão uma unidade e uma tolerância aparente. Uma teorização presidida por uma co-existência radical, bem como por uma copresença, não permitiria essa reflexão sobre, mas tão somente a *partir* do outro. Reitero, mais uma vez, que não se trata de um ser ou outro, nem muito menos de um se pôr no lugar do outro, aliás *eu não sou o outro*. Nesse sentido, o que Facundo diz na sequência de sua discussão é esclarecedor: "a irmandade de uma luta, de re-existência diante de doenças, dores e angústias, é aquela que se abre a estranhos e estrangeiros que vêm colocar seu corpo, seus sentimentos e seus pensamentos, junto com a comunidade".⁵² (Não por acaso que sobressai também dessa discussão a ideia de um "pensamento comunal" tão caro à discussão de ordem descolonial. Aliás, e não por acaso, é de pensamento *comunal* que estamos tratando aqui, mesmo que sem mencioná-lo.) A opção descolonial, assim como o pensamento descolonial, precisa co-existir e re-existir a todas essas questões envoltas a viveres, sentires, pensares e afetos dos des-sujeitos que habitam os mundos e as fronteiras. O crítico biográfico fronteiriço precisa saber de antemão que a teorização (assim como o pensamento descolonial) *convoca-lhe a não se limitar a elaborar conceitos ou conceber sistemas, mas a escolher comprometer*

⁵¹ GIULIANO. La pregunta que luego estamos si(gui)endo: manifestaciones de una cuestión ética-geopolítica, p. 23. "Desde dicho pensamiento y praxis del vivir, la hermandad se funda en el entendimiento de una aflicción por parte de otrx que también la vive y la siente tanto como yo, así como las necesidades de no renunciar ante él o ella de la propia sangre". (p.23)

⁵² GIULIANO. La pregunta que luego estamos si(gui)endo: manifestaciones de una cuestión ética-geopolítica, p.23. "La hermandad de una lucha, de la re-existencia ante las afecciones, los dolores y las angustias, es una que está abierta al extraño y al extranjero que viene a poner el cuerpo, su sentir y su pensar, junto a la comunidad" (p.23)

ter-se e se apaixonar e viver em sentido comunitário, como diz Facundo a respeito de um pensar descolonial.⁵³ Ou seja, a partir desse lugar comunal em que o crítico se põe (porque ela está predisposto a se encontrar e pensar a partir daí, já que sua escolha implica uma opção descolonial) ele precisa saber de antemão que seu *fazer teorização* vem antecedido e presidido pela copresença (inscrição) do corpo, do *bios* e do *lócus* de todos os envolvidos na enunciação/teorização, a começar por aquele que se predispõe a pensar. Sobressai daí um modo de pensar específico que arregimenta a teorização da crítica biográfica fronteira e que, por sua vez, tal modo trata já de uma ética da teorização, endossando o que se disse atrás acerca de um *pensamento da escrevivência*. Corrobora o que acaba de ser dito, quando trazemos o que afirma Facundo acerca da ética descolonial:

Uma ética descolonial não pode ser pensada separada de uma política descolonial, assim como a modernidade separou as esferas do ético e do político, o que envolve um movimento ao mesmo tempo ético-político-educativo e supõe uma análise da colonialidade, um desprendimento e uma reconstrução epistêmica como práxis de re-existência e ressurgência.⁵⁴

Na esteira do que diz Facundo na passagem, diríamos que o mesmo vale para a política de uma teorização pautada no biolócus. Porque essa teorização só pode ser gestada a partir do momento em que o teorizador leva em conta a impossibilidade de não mais separar sujeito x corpo, sujeito x objeto, teoria x prática. A ética dessa teorização não se formula mais a meio caminho entre a teoria e a ficção, a vida e a ficção, nem muito menos

⁵³ GIULIANO. La pregunta que luego estamos si(gui)endo: manifestaciones de una cuestión ética-geopolítica, p. 23. " (...) desde la cual convoca a no limitarnos a elaborar conceptos o a idear sistemas sino a elegir comprometernos, apasionarnos y vivir siento en sentido comunitario". (p.23)

⁵⁴ GIULIANO. La pregunta que luego estamos si(gui)endo: manifestaciones de una cuestión ética-geopolítica, p.65-66. "Una ética descolonial no puede pensarse ya escindida de una política descolonial, tal como la modernidad ha separado las esferas de lo ético y lo político, lo cual involucra un movimiento que sea a la vez ético-político-educativo y suponga una analítica de la colonialidad, un desprendimiento y una reconstitución epistémica como práxis de re-existencia y re-surgencia". (p.65-66)

entre a teoria moderna e seus conceitos e a prática da teorização biográfica fronteira. Nada disso. Sua ética de teorização parte da presença de uma práxis de *um pensar de viver* que já é teorizar, cujo movimento de desprendimento permite uma re-existência e uma ressurgência tanto do teorizador quanto da própria opção de teorização. Subjaz por trás dessa discussão a presença incontestada da geo e corpo-política como condição fundante e necessária para um modo de pensar que preceda a teorização aqui em pauta⁵⁵. Mais uma vez, nesse sentido, o que Facundo reitera sobre a ética descolonial se faz necessário na discussão:

É uma ética onde a palavra vital em sua evolução traça um caminho que atravessa a escuridão de um sentir que não se esgota em seu rasgo, que caminha sobre uma geografia do pensamento em que se acentua e que nunca é completamente transparente, pois sempre permanece em sua poética existencial uma forma enigmática de viver.⁵⁶

Essa *forma enigmática de viver*, sobre a qual se fala ao final da passagem, e que permanece na poética existencial da ética descolonial, pode também se fazer presente no entorno do campo e lugar biográfico do ensaio resultante da crítica biográfica fronteira, por meio, sobretudo, da opção do *escrever apenas o que se quer escrever*, por meio da condição do *estar siendo* do teorizador e por meio de uma práxis de pensar de viver. Assim, inscrevem-se aí tanto a ética da escrita do ensaio dessa natureza, quanto a política da crítica declinada no biótopo. É nesse sentido que quero entender que propostas como a de *re-surgir* e de *re-existir* implicadas no pensar e no fazer descolonial da teorização crítica, como quer Mignolo, não significam retorno ao passado (pensando aqui em uma repetição, ou reverificação

⁵⁵ Sobre a teorização pós-colonial, Mignolo afirma que essa teorização “coexiste com o próprio colonialismo como uma caminhada e um esforço contínuos em direção à autonomia e à libertação em todas as esferas da vida, da economia à religião, da língua à educação, das memórias à ordem espacial”. (MIGNOLO, 2003, P. 146).

⁵⁶ GIULIANO. La pregunta que luego estamos sí(gui)endo: manifestaciones de una cuestión ética-geopolítica, p.67. “Se trata de una ética donde la palabra vital en su devenir traza un sendero que atraviesa la tiniebla de un sentir que no se agota en su desgarramiento, que camina sobre una geografía del pensar en la cual hace hincapié y que nunca se transparenta del todo ya que siempre queda en su poética existencial una enigmática manera de vivir”. (P.67).

conceitual do pensamento teórico moderno), mas, sim, uma proposta de teorização a partir do presente.⁵⁷ Acerca da política da crítica biográfica fronteira, devo aclarar, parafraseando Mignolo, que sua importância e relevância podem não ser aferidas por todos os teóricos, uma vez que a *geo e corpo-política* do sentir, do pensar, do fazer e do teorizar está enraizada/arraigada em “experiências distintas”. A despeito disso, deve-se considerar que nada antecede o entendimento de que a presença do *bios* e do *lócus* é determinante para a formação do *lócus* da enunciação da teorização biográfica fronteira, bem como a presença incontestante do corpo do des-sujeito que a teoriza, pensa, sente e a escreve. Porque, afinal, como nos lembra Mignolo, *todo princípio argumentativo não é racional, mas emocional*.⁵⁸

Retomo, por fim, o texto de Mignolo, “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”, para concluir lembrando que o pensamento descolonial rejeita — e aqui estou incluindo a teorização biográfica fronteira e sua respectiva crítica — “desde o início, qualquer possibilidade de novos resumos universais que irão substituir os existentes (...), porque a era da abstração ‘universal’ chegou ao fim”.⁵⁹

Referências

GIULIANO, Facundo (comp.). *Podemos pensar los no-europeos?: ética decolonial y geopolíticas del conocer*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2018.

GIULIANO, Facundo. La pregunta que luego estamos si(gui)ndo: manifestaciones de una cuestión ética-política, p. 11-120. In: GIULIANO (COMP.). *¿Podemos pensar los no-europeos?: ética decolonial y geopolíticas del conocer*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2018.

⁵⁷ Ver MIGNOLO. *Filosofia y diferencia epistémica colonial*, p. 225. “Re-surgencia, al igual re-existencia no son propuestas para volver al pasado sino para definir proyectos en el presente que ya no son los presentes de los tres grandes relatos de la civilización occidental: teología cristiana y sus variantes, liberalismo y sus variantes, y marxismo y sus variantes”. (p.225)

⁵⁸ Ver MIGNOLO. *Filosofia y diferencia epistémica colonial*, p.228.

⁵⁹ MIGNOLO. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*, p. 321.

MIGNOLO, Walter. Filosofia y diferencia epistémica colonial, p. 203-229. In: GIULIANO (COMP.). *¿Podemos pensar los no-europeos?: ética decolonial y geopolíticas del conocer*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2018.

MIGNOLO, Walter. Sí, podemos, p. 121-160. . In: GIULIANO (COMP.). *¿Podemos pensar los no-europeos?: ética decolonial y geopolíticas del conocer*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2018.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais*. Trad. de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política, p. 287-324. In: *Cadernos de Letras da UFF*. Dossiê: Literatura, língua e identidade, nº 34, p.287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones Del signo, 2010.

NOLASCO, Edgar César. *A fronteira não é longe daqui: ensaio de crítica biográfica fronteiriça* (TESE ACADÊMICA INÉDITA, apresentada à FAALC e defendida em 24 de setembro de 2020, 179p.).

NOLASCO, Edgar César. Ensaio biográfico: Podemos fazer teori(a)zação da fronteira-sul?. In: *CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS: Ensaio biográfico* (ISSN: 1984-7785), v.1, n.23 (2020), P. 57-74.

NOLASCO, Edgar César. *O teorizador vira-lata*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2022.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa Santos. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes, p. 31-83. In: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

WALSH, Katherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial, p. 06-38. In: *Revista eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPeL)*, V.05, N.1, Jan.-Jul., 2019.

Capítulo 5

Políticas da *bio-criticidade*: um conceito latino-americano

Fábio do Vale
Edgar César Nolasco



DOI: <http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.5>

POLÍTICAS DA *BIO-CRITICIDADE*: UM CONCEITO LATINO-AMERICANO

Fábio do Vale¹ 

Edgar Cézar Nolasco² 

Mesmo hoje, em pleno século 21, há uma política crítica intelectual no Brasil que entende que seu papel é o de ainda revisitar criticamente conceitos pensados fora (Europa e Estados Unidos) e simplesmente repassá-los para as regiões ex-cêntricas do país, ao invés de propor um diálogo crítico mais interessante e vivo entre as epistemologias dos centros (importadas ou não) e as que têm emergido das regiões mais equidistantes desse país colossal.

NOLASCO. Crítica biográfica fronteiriza, p. 58.

Buscar políticas para uma pedagogia descolonial, é reconhecer principalmente a ideia do falar sobre para o enunciar com e a partir do seu local de fala com o fito de buscar referenciais coerentes para se perceber as práticas frívolas que transitam nos corredores da academia na docência do ensino superior latino-americano, sobretudo, no ensino brasileiro.

VALE; NOLASCO Políticas para uma pedagogia descolonial, p. 72.

A contemporaneidade tem demonstrado os passos diversificados do *modus operandi* na sociedade que logo, reverbera coerentemente na academia. Este artigo traz – fruto de pesquisa e discussão – o resultado efetivo do processo de trabalho e investigação realizado no período de pós-doutoramento articulado com o exímio projeto de extensão intitulado: Pedagogias e Práticas educacionais: ancoragens político-descoloniais contemporâneas, executado e organizado através do NECC – Núcleo de Estudos Culturais da UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso

¹ Faculdade Insted – Campo Grande – MS – E-mail: professorfabioletras@gmail.com – Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4553045854764994>

² Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Campo Grande – MS – E-mail: ecnolasco@uol.com.br – Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7443635104960914>

do Sul por meio do PPGEL – Programa de Pós-graduação de Estudo em Linguagens da referida instituição.

A determinação desse processo organizacional permitiu que diversos partícipes comunicadores e muitos outros ouvintes interagissem pela política descolonial que nos reúne. Para além do conceito atribuído a Aristóteles de que o ser humano é, naturalmente, um animal político, preconizamos neste trabalho a égide interacionista das epígrafes que endossam este artigo capítular. Buscar políticas, sobretudo, a criticidade dessas está por condição *sine qua non*, na contemporaneidade, como dever da academia que nos reúne.

Devo destacar como orientando do professor doutor Edgar César Nolasco que o período de pesquisa no pós-doutoramento, rendeu-me, distintamente do período de doutorado, a capacidade determinativa de se (des)pensar o plano teorizador como um poço de (in)certeza epistemológicas. Ainda em fito explicitador, devo recordar um viés que temos sugerido de que em se tratando de arte contemporânea a regra é não ter regra, para pensar o poço como algo consultivo e sugestivo. Pensar políticas que possam endossar conceitos que já desenvolvemos como *(des)britanizar*, e práticas *amodernas*, só se edifica em laboratório fluente como o NECC, aqui supracitado.

A solidez desse ofício incólume de qualquer dependentismo, se dá pela noção e prática consciente de se (des)pensar o que está posto pela vigência eurocêntrica, bem como, práticas estadunidenses que, por exemplo insistem em se apresentar como americanos(as) em redundância àqueles que ouvem seus bradares interculturais. Sugerir e definir que o discurso de críticos e pesquisadores nacionalistas dos Estados Unidos, nesse caso, é compreender as feridas que a América Latina³ e o restante do mundo periférico têm sofrido. O cidadão ou cidadã nascido(a) nos Estados Unidos⁴ é assim como eu, americano, pois, nasceram na América, contudo, é mister sobressaltar que esse indivíduo não responde pela colossal América, mas pelo seu lócus de enuncia-

³ VALE; NOLASCO. Políticas para uma pedagogia descolonial, p. 70.

⁴ QUIJANO. Colonialidade do poder, p. 131.

ção que é o Estados Unidos, caso esse, com clareza epistêmica, não queira se referir da América como um todo, mas do seu país de nascimento.

É nesse íterim que nasce o conceito da *bio-criticidade*. Nos últimos anos de investigação, a criticidade que me toma – não podendo ser diferente – atravessa questões periféricas, marginais, logo, fronteiriças. Aprendi e assim elegi continuar procedendo, que o fazer teórico tem nome e se chama teorização. Não costume trabalhar com teorias⁵, pois essas parecem dotar um modo de receita pronta, o que, a meu ver, destoia da probabilidade crítico-sinestésica e não cartesiana de se produzir sem se reduzir o que está posto.

Aos pesquisadores eurocêntricos bem como aos estadunidenses⁶ (*statunitian*) digo que a crítica biográfica fronteiriça (NOLASCO, 2015) emerge na academia para esses esclarecimentos. Ao pesquisar por meio do pós-doutoramento, valoro sempre a nossa bancada investigativa pelo NECC, que não apenas nos convalida como pesquisadores brasileiros, logo, latino-americanos, mas nos oferta o (des)pensar próprio dos saberes assíduos da contemporaneidade descolonial.

A edificação das políticas para a *bio-criticidade* sugerida como um conceito latino-americano, é um ponto conectivo da descolonização com a contemporaneidade. Essa visada sucumbe a ideia de que um conceito correspondente deve ser edificado por investigadores que produzam nortista(mente), ou seja, de pragmáticas hegemônicas para que esses tenham sobressalto valorativo. Por isso descarto qualquer aliança com o convencional sem ter, por enquanto, qualquer estabelecimento dialogal com esses, pois, o corpo que decide pensar essa proposta, busca escantear (des)ladeando qualquer possibilidade que antagonize o fazer das teorizações.

O projeto de extensão pode socializar formas-maneiras de se (des)pensar o comprometimento teorizador por camadas bio-geográficas que consideram seus corpos não como preceden-

⁵ MIGNOLO, Desobediência Epistêmica, p. 297.

⁶ VALE. Teorizações contemporâneas, p. 11.

tes, mas como partícipes efetivos do processo de contribuição epistemologicamente contemporâneo⁷, não moderno, não cartesiano e não hegemônico. Assim e por isso mesmo, teorizo com os conceitos da descolonização⁸ que fusiona a crítica biográfica fronteiriza para (des)britanizar⁹ práticas modernas¹⁰ para assim, como rito *amoderno*, chegar à ponte transitável do conhecimento marginal que minora imposições devastadoras na comunidade acadêmica hodierna.

A *bio-criticidade* fruto dessas tensões que locuciono neste artigo insultam a ideia vigorante do que está posto para servir *ad aeternum* aos desavisados pesquisadores para parecer referenciar dogmas para relatar a história e sem perceber disseminar e dar manutenção às criticidades que não dão conta de se pensar as problemáticas contemporâneas. É nesse preciso sentido que a camada latino-americana de investigadores tem se debruçado. Devo recordar que Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Paulo Freire, Facundo Giulliano, foram/são articuladores insultadores dessa questão, porém não são eles os salvaguardas das inverdades da verdade inexistente.

O corpo latino-americano¹¹ tem escanteado práticas que norteiam entendimentos para *sulear*, ou seja, pensar a partir da marginalidade da América Latina como consciência do fazer sensível, de corpos e práticas que notabilizam nossos saberes. A exterioridade¹², por exemplo, não vislumbrada pela comunidade moderna, passou a ser combustível para essas tensões que ainda lesionam as bancadas investigativas da América Latina.

Jamais busquei minorar a prática ocidental de vozes eurocêntricas¹³, mas tenho provocado que o fazer eurocêntrico desestabiliza as noções epistemológicas da comunidade fronteiriça. Desprender-se das amarras modernas passou a ser o ponto ful-

⁷ BESSA-OLIVEIRA. Poéticas de processos artísticos biogeográficos, p. 65.

⁸ MIGNOLO. Desobediência Epistêmica, p. 290.

⁹ VALE. Teorizações contemporâneas, p. 11.

¹⁰ NOLASCO. Crítica biográfica fronteiriça, p. 65.

¹¹ VALE; NOLASCO. Políticas para uma pedagogia descolonial, p. 71.

¹² NOLASCO. Crítica biográfica fronteiriça, 57.

¹³ DUSSEL. Transmodernidade e interculturalidade, p. 57.

cral desta investigação de pós-doutoramento pela preocupação iminente de se buscar resposta do que vem sendo estudado na academia contemporânea, principalmente na América Latina. Quando os polos referenciais são as ideias do outro, como salvífica forma de se produzir através dos programas e graduação e pós-graduação em seus diferentes níveis, percebe-se que são poucas as instituições de ensino superior no Brasil que são conta de efetivar as práticas metodológicas no viés das metodologias ativas.

A pedagogia descolonial contemporânea, por exemplo, é a premissa dialogal que temos edificado. Ao estabelecer esse diálogo com os pesquisadores deste projeto de extensão, revigora-se as práticas interestados e países que fundamentam os caminhos em que a comunidade latino-americano¹⁴ tem transitado. Este trabalho transitou – efetivamente pelo Brasil, Paraguai e Argentina, prefigurando um insulto responsivo entre todos(as) os(as) pesquisadores(as) envolvidos(as) e isso se dá pela criticidade que atravessam vidas e opiniões, ou seja, a proposta do nosso conceito de *bio-criticidade*, em que o corpo que enuncia em diversos *loci* valoriza, sobremaneira, a sua enseada de vida cultural-epistemológica.

Na proposta efusiva do diálogo Sul-Sul (Dussel, 2016) trouxemos para este projeto de extensão do doutoramento a preocupação de se estabelecer o diálogo fluente entre as nossas nações latinas, para depois, como valor e manutenção crítica, dizer ao restante do mundo que não fazemos errado, mas propomos caminhos – majoritariamente – ainda não percorridos. É nesse liame sobre-discursivo que resgato Enrique Dussel:

O diálogo intercultural não é apenas – ou principalmente – um diálogo entre os apologistas de suas culturas, que tentaram mostrar aos outros as virtudes e os valores de sua própria cultura. É, sobretudo, um diálogo entre os críticos de sua própria cultura (intelectuais da “fronteira” entre a própria cultura e a Modernidade). Não são os que simples-

¹⁴ QUIJANO. Colonialidade do poder, p. 133.

mente a defendem de seus inimigos, mas que primeiramente a recriam a partir de pressupostos críticos que se encontram em sua própria tradição cultural e da mesma Modernidade que se globaliza. A Modernidade pode servir como catalisador crítico (se utilizada pela mão especializada de críticos da própria cultura). No entanto, não é um diálogo entre os críticos do "centro" e os críticos da "periferia" cultural. É, sobretudo, um diálogo entre os "críticos da periferia", um diálogo intercultural Sul-Sul, antes de ser um movimento para o diálogo Sul-Norte¹⁵.

A proposta de Dussel – nesse recorte – justifica por determinante eleição, o conceito aqui suscitado, a *bio-críticidade*. Notemos que o diálogo entre críticos da periferia não customiza práticas já edificadas, mas jogam para dentro do balaio de capim seco, criticidades e questões de vida ainda não fomentadas na esteira contemporânea descolonial¹⁶. Destaco aqui que a colonização não circunscreve o abandono da produção moderna por excelência, mas sugere um olhar desviante para essas questões auferidas como determinadas na episteme moderna e discrepante(mente) estadunidense e eurocêntrica¹⁷.

Enquanto os críticos *statunitians* por aí se apresentam como nacionalistas americanos, a *bio-críticidade* ressalta que após o reconhecimento continental, é preciso valorar a nacionalidade, ou seja, o nacionalismo latente que brada por si só. Além do capitalismo hegemônico velado, os Estados Unidos da América desviam suas faces nacionais de estados bem diversificados colocando as nações federativas do país polos de desunião, feito que se dá pela pretérita e falaciosa prática de se apresentarem como dominadores do mundo – que eles vivem – ditando-se como americanos e não estadunidenses por nação.

Essa lamentável prática deixa a América para-debaixo do rito opressor capitalista, quando, pela bem da verdade poderia ser disseminada como a verdade que os circunscreve, a na-

¹⁵ DUSSEL. Transmodernidade e interculturalidade, p. 68.

¹⁶ NOLASCO. Crítica biográfica fronteiriça, p. 66.

¹⁷ VALE. Teorizações contemporâneas, p. 11.

cionalidade dos *statunitian* conceito contemporâneo que pode ser observado e notado a partir e com a *bio-criticidade* por reconhecer que nação, é valor de corpo e fonte das teorizações cujos *corpus* não falam sobre, mas com e a partir de.

A filosofias de libertação no campo universitário não visam – teor excludente – apagar práticas já estabelecidas. A filosofia da libertação visa tornar destemida a forma cartesiana, ou seja, moderna de se pensar o *corpus* de ação como face sugestiva. Esse tom sugestivo *pari passu* ao exercício fluente da pesquisa e, sobretudo, das *grafias-de-vida* (SANTIAGO, 2020) não podem desconsiderar o *bios* – vida – no bojo acadêmico que nos recruta a pensar com o fito de *publicare et propagare* as contribuições (in)formalizadas a partir da descolonização.

A seguir, o mapa de Torres-Garcia, redimensiona a criticidade de América Latina sugerindo que se valore o que já dispomos no início deste artigo, que, em se tratando de arte contemporânea, a regra é não ter regra:

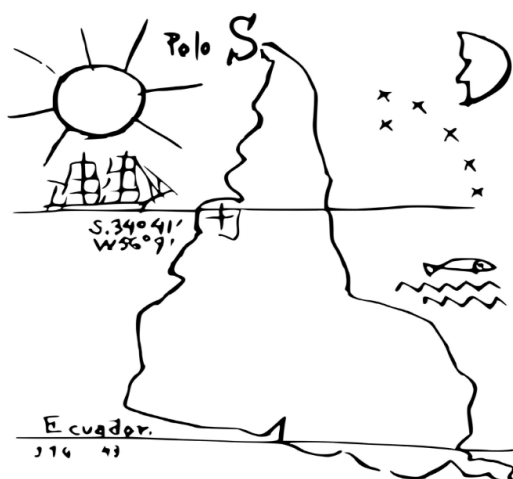


Figura 1: Mapa Invertido da América do Sul, de Joaquim Torres García

A *bio-crítica* se desdobra a partir do conceito de (des)britanizar com a finalidade de proporcionar que outros investigadores latinos não caiam nas amarras do replicar teorias para o fomento das teorizações que reúnem a cabeça dos trabalhos que perfazem a materialização filosofia da libertação¹⁸ engendradas nos corredores da nossa América Latina.

Decidir pelo conceito e prática da *bio-crítica* se oficializa a ideia do desprendimento pela desobediência epistêmica elucidada por Walter Mignolo:

Na América do Sul e no Caribe, sabemos, os privilégios do homem branco são fundamentados na história e nas memórias de pessoas de ascendência européia que levaram com eles o peso de certas formas de gestão política, econômica e de educação. Esse privilégio, se não estiver acabado, está sendo revelado. O caminho para o futuro é e continuará a ser, a linha epistêmica, ou seja, a oferta do pensamento descolonial como a opção dada pelas comunidades que foram privadas de suas "almas" e que revelam ao seu modo de pensar e de saber. O que estamos testemunhando nos Andes hoje já não é um "virar à esquerda" dentro das maneiras eurocêntricas de saber, mas um desligar e a abertura a opções descoloniais. Ou seja, estamos testemunhando um ato de desobediência epistêmica que afeta o estado e a economia¹⁹.

As questões acadêmicas na América Latina ainda deveras sofrem por feridas coloniais. A desobediência epistêmica circunscreve o ato dos pesquisadores latino-americanos de perceberem que as questões de vida e consequências na América Latina são – por excelência – apreciadas erroneamente mundo afora por (des)sabidos conceitos de que o corpo do indivíduo periférico²⁰ não sabe qualificar os acontecimentos históricos, o que talvez, para esse público seria uma questão de valoração do que se estabelece como incentivo crítico, ou por melhor di-

¹⁸ DUSSEL. Transmodernidade de interculturalidade, p. 52.

¹⁹ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 323, 324.

²⁰ BESSA-OLIVEIRA. Poéticas de processos artísticos biogeográficos, p. 80.

zer, se não ajo como pesquisador e produtor acadêmico crítico, acabo replicando as faces do cenário convenientemente aplicado no cerne cultural contemporâneo revivendo histórias que se sucederam de maneira equivocada e essa inobservância não pode existir.

A luz do vil eurocentrismo rebatido por Aníbal Quijano, desconsidero o fato da exterioridade apenas como bloco de resistência²¹ para um ponto de partida epistemológico. Quando pensamos, por exemplo, as condicionais abissais de uma planeta periférico e ferido, consideramos, por exemplo que a crítica contemporânea, serve, sobremaneira, para despertar de sonos profundos a cumplicidade dos pesquisadores latinos em debaterem pedagogias que criticidades que desenvolvemos neste projeto de extensão a partir do pós-doutoramento realizado na UFMS. Quijano potencializa ideia da criticidade para com o eurocentrismo, essa visada permite – neste caso – que a nossa proposta conceitual da *bio-criticidade* seja reverberada por indumentar o que os incipientes investigadores descoloniais projetaram:

A própria ideia de Ocidente-Oriente é tardia e parte da hegemonia britânica. Ou ainda é necessário recordar que o meridiano de Greenwich atravessa Londres e não Sevilha ou Veneza? Nesse sentido, a pretensão eurocêntrica de ser a exclusiva produtora e protagonista da modernidade, e de que toda modernização de populações não-européias é, portanto, uma europeização, é uma pretensão etnocentrista e além de tudo provinciana. Porém, por outro lado, se se admite que o conceito de modernidade se refere somente à racionalidade, à ciência, à tecnologia, etc., a questão que estaríamos colocando à experiência histórica não seria diferente da proposta pelo etnocentrismo europeu, o debate consistiria apenas na disputa pela originalidade e pela exclusividade da propriedade do fenômeno assim chamado modernidade, e, em consequência, movendo-se no mesmo terreno e com a mesma perspectiva do eurocentrismo²².

²¹ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 295.

²² QUIJANO. Colonialidade do poder, p. 123.

O fruto deste projeto de extensão entre latinos e formato de minicurso, como proposto por Enrique Dussel em sugestiva pelo diálogo Sul-Sul, fomenta o conceito da *bio-criticidade* como forma-maneira de valorar a descolonização que fez emergir a crítica biográfica fronteira nos indicando a prática conceitual que é preciso (des)britanizar a ideia de que o plano cartesiano, moderno, é nesse caso um exemplo disruptivo que evidenciamos através da opção descolonial²³ como plano de vida e manutenção do exercício que foge das amarras hegemônicas que tanto assola a comunidade acadêmica.

Nesse prisma, o conceito da *bio-criticidade* nasce a partir e com a tematização descolonial crítico-sinestésica discernida também neste projeto de extensão de pós-doutoramento. Pensar a crítica ancorada nas *experivivências*²⁴ do indivíduo que valoriza os diversos *loci* de enunciação desses na América Latina dará compreensão do um pensamento canhoto em críticas-valorativas debruçado à cultura.

Não obstante à égide da importância histórica, a descolonização é um exercício fluente da comunidade investigativa que reconhece o passado como (in)parcial referência e não como permanência. O pesquisador contemporâneo que não (re)conhecer essa (in)parcialidade estará fadado a replicar a história dando permanências e sobressaltando as possibilidades de compreensão das fendas históricas ainda não (co)respondidas pelo abismo opressor-colonial que os países latinos tiveram em sua colonial-concepção. Nesse invólucro epistemológico Nolasco ratifica:

A visada teórica defendida pela crítica biográfica fronteira se, por um lado, não ignora as demais abordagens teórico-críticas, como a moderna e ocidental, por outro lado, entende que é por meio da articulação de uma epistemologia fronteira que se pode compreender e abarcar melhor as histórias locais desses loci epistemológicos e suas

²³ MIGNOLO. Desobediência epistêmica, 289.

²⁴ BESSA-OLIVEIRA. Poéticas de processos artísticos biogeográficos, p. 80.

produções que continuam não encampados pelas críticas modernas geralmente pensadas dos grandes centros do país e do mundo moderno. O intelectual crítico fronteiriço aprendeu que somente uma crítica desse lócus pode considerar em suas discussões as sensibilidades biográficas e locais dos sujeitos e das produções envolvidas, inclusive do próprio intelectual que optou por aprender a desaprender as lições canonizadas e cristalizadas nas bordas dos pensamentos fronteiriços²⁵.

Nessa verve, Nolasco propõe que façamos – cumpramos – o rito do intelectual crítico fronteiriço. Essa prática pode ser executada quando o investigador latino-americano se propuser a (des)britanizar²⁶ as práticas hegemônicas prefigurando e endossando então a materialização da filosofia de libertação como força-motriz na América Latina contemporânea, cujo cerne traz, nesse invólucro epistemológico, a proposição da *bio-criticidade* como sugestiva de desprendimento.

Em desfecho crítico-sinestésico – emito por vez – a voz-corporizada de um intelectual latino-americano que endossa as políticas para alcançar a *bio-criticidade* epistemológica valorando o cenário de estada cujo roçar epistêmico atinja o visceral (des)pensar exteriorizado, acontecendo a *posteriori*, no bojo enunciativo crítico descolonial contemporâneo em que a arte de teorizar receba o desregrar artístico de que, em se tratando de arte contemporânea, a regra é não ter regra. Nesse espaço fluente, façamos o (des)britanizar do amor pela filosofia da libertação²⁷ consciente na estante de madeira maciça da verdade crítica de todos(as) os(as) latino-americanos(as), ou por melhor dizer, das nossas latinidades percebidas através e com a *bio-criticidade*.

²⁵ NOLASCO. Crítica biográfica fronteiriça, p. 60.

²⁶ VALE; NOLASCO. Políticas para uma pedagogia descolonial, p. 73.

²⁷ QUIJANO. Colonialidade do poder, p. 125.

Referências

- BESSA-OLIVEIRA, Marcos A. POÉTICAS DE PROCESSOS ARTÍSTICOS BIOGEOGRÁFICOS: modos outros de cartografar bio-sujeitos, geo-espacos, grafia-narrativas. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/7729>. Acesso 02 agosto. 2022.
- DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Sociedade e Estado*, v. 31, p. 51-73, 2016.
- NOLASCO, Edgar César. Crítica biográfica fronteiriça (Brasil\Paraguai\Bolívia). *Cadernos de Estudos Culturais*, v. 7, n. 14, 2015.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, v. 34, n. 1, p. 287-324, 2008.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.
- SANTIAGO, Silviano. *Fisiologia da composição*. Cepe editora, 2020.
- VALE, Fábio do; NOLASCO, Edgar César. Políticas para uma pedagogia descolonial: linguagens e práticas educacionais na América Latina contemporânea. *NEMITYRA: Revista Multilíngüe de Lengua, Sociedad y Educación-Vol3-N2*, p. 68, 2021.
- VALE, Fábio do. (2021). Teorizações contemporâneas: descolonização como ponto de partida latino-americano. *Ñemityrã*, 3(2), 10–12. <https://doi.org/10.47133/NEMITYRA2021200E2>.

Capítulo 6

¿Rendir o rendirse? Esa no es la cuestión (de la formación)

Facundo Giuliano



DOI: <http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.6>

¿Tanto apruebas, tanto vales? De pedagogías sin rendición

¿A quién se le ocurre encender un fósforo en el polvorín,
hablar de borrachos en la taberna, de sogas en la casa
del ahorcado?

Ezequiel Martínez Estrada, *Las 40*

Siempre hay alguien disponible para ocupar el banquillo de los acusados, ese lugar donde se forma la experiencia de ser culpable hasta que se demuestre lo contrario. Una mirada socarrona o amenazante de un lado y unas cuántas somatizaciones del otro: ansiedades, insomnio, palideces, balbuceos, terrores y temblores. Lo que tanto se pidió para los represores y genocidas de nuestro país, juicio y castigo, se extendió a todo el cuerpo social examinado y sancionado ahora bajo los influjos pedagógicos que impelen a rendir, y a rendirse, ante los significantes infinitivos de una época obsesionada con el rendimiento: evaluar y castigar. De todos modos, no es propiedad exclusiva de nuestro presente la dieta de antidepresivos, ansiolíticos, cafés y cigarrillos (chocolatada y chupetines para las primeras infancias estresadas por los requerimientos del sistema) que tal vez convoquen una estancia diarreica o bulímica, como metáfora de la fluidez solicitada, en las performances exigidas. Total, lo que importa es que pase rápido, ya lo sabe el organismo, más lo sabe la conciencia abarrotada de informaciones que pronto olvidará incluso cuando se luzca ante el Saber sólido e inquisitorial. *Caprexam* se llamaba de manera abreviada y jocosa al cagazo pre examen, al miedo combinado con la tensión y el

¹ Este texto conjuga algunos planteos de mis dos últimos libros: *Espejismos de la formación contemporánea: controversias del evaluar / eróticas del educar* (Lugar editorial, 2022) y *Contrafilosofías de la evaluación: pedagogías sin rendición* (Miño y Dávila, 2022).

² Facultad de Filosofía y Letras (UBA) – Buenos Aires – E-mail: giulianofacundo@gmail.com

suplicio que hacía aumentar los latidos del corazón llegando a taquicárdicas situaciones de desmayo, muestras de una debilidad que hacía de cualquiera alguien frágil carente de aptitud o mereciente de humillación.

Mientras tanto, los teóricos alineados y con semblante positivista han puesto sus datos experimentales sobre la mesa enseñando que las calificaciones dependen del ánimo evaluador, del temperamento examinador, del azar sobre a quién juzgaron antes que a vos. Se descalifica la experiencia del desconocimiento, se evalúa positivamente *dar cuenta* de un Saber que no se dejará aprehender si guarda un ápice de vitalidad. Algo también sucede con el tiempo, por ejemplo, al evocarse aquella percepción de cuando las clases terminan y comienzan las pruebas (equivalente a decir que un dar se liquida cuando empieza a pedir su contraparte, que ni siquiera es arte). Algo también sucede con el espacio, por ejemplo, cuando se evoca el aula como un horno evaluador en el que la docencia atontada hace preguntas comercializables que ni el espíritu juguetón de la sabiduría popular quisiera responder. Ni hablemos de cuando la oralidad es puesta a prueba y la disertación (o, en un tartamudeo original, di ser tasación) se torna ocasión de un juicio a veces total, pero siempre incluyente de criterios inconscientes que operan en la percepción de detalles como, según advirtieron en 1970 autores no adeptos a la igualdad de las inteligencias como lucha de clases en el aula, el estilo o los modales, el acento o la elocución, la postura o la mímica, incluso la vestimenta y la cosmética.

Competencia individualizadora, veredictos totalizantes (o totalitarios) a veces imprevisibles, arritmias sistémicas que impiden la música del pensar y el conversar, imposición de *una* definición del saber y de *la* manera de manifestarlo como escaladas en los montes mercantiles de la "dignificación", satisfacción onanista del ideal pequeñoburgués de la igualdad formal (disfraz muy legitimado para la desigualdad y forma nada festiva de lo ridículo) que decanta en la constitución y la consolidación evolutiva del *homo hierarchicus* (supervivencia de los más aptos mediante), la educación reducida a la producción de individuos (infancias y

jóvenes sin importancia colectiva) cada vez mejor adaptados a las demandas del mercado y la época -alguien diría: *cualificados*-. Hacia 1970, Bourdieu y Passeron hablaban de “la religión típicamente francesa de la clasificación” (1996, p. 200) no solo sin atender a sus resistencias, también sin prestar atención a la determinación geopolítica de sus iglesias, credos y sacramentos. Tampoco era obligación que lo hagan, pero desde nuestras latitudes -a menos que haya una indeseable complicidad manifiesta- se hace difícil hacer la vista gorda u oídos sordos a estas cuestiones cuyos efectos pesan y siguen pesando sobre nuestros pueblos, sobre nuestras vidas y sobre nuestros tiempos. Eso sí, dejaremos a los sabios a la derecha, aunque sabemos que les gusta cambiarse de fila cada tanto dependiendo el soplo del viento, pues siempre preferiremos ubicarnos a la izquierda junto a ignorantes de todas las edades y colores que, no obstante, siguen enseñando lo imposible y escribiendo los versos subterráneos que convocan las más diversas melodías del mundo.

Lo subversivo, así y aquí plantado, retoma vigorosamente la lucha contra la selectividad maquillada de “natural” y la reducción de la enseñanza en toda pedagogía que rinde pleitesía a una formación rendida al rendimiento que, por su propio raciocinio, aleja lo popular de la educación por más pública que se desee. Nuestra problematización se sitúa en estas coordenadas combativas que exploran los vectores conspicuos y timoratos de su razón de ser y de hacer, del tipo de racionalidad que fundamenta las pedagogías del *statu quo* y que no está falta de filosofía. De hecho, en un ensayo sobre el que nunca llegamos a conversar, y que luego me acompañaría en más de una clase en la universidad, el querido Horacio González hablaba de una razón calculista y menguada, categorizadora e incentivadora, planificadora y privatista, en resumen, lo que poco menos de dos décadas después -sin haber leído ese texto, pero en una conversación directa con su gestualidad- hemos condensado en lo que llamamos *razón evaluadora*.³ La educación pública, en

³ Un abordaje detallado sobre las bases modernas/coloniales de este tipo de racionalidad y sus efectos en discursos pedagógicos pretendidamente críticos puede encontrarse en Giuliano (2022).

cualquiera de sus versiones, se ve amenazada por su agregación pasiva como mero bártulo de esta razón de mercado y sus procedimientos que descansan en una simulación registradora y censora como racionalidad acorde a su conjunto carcelario de reglamentaciones. Por esto Horacio, hacia finales del siglo XX, advertía que cuando se instala el imperio del pensamiento como cálculo quedamos presos de un molde crediticio y taxonómico que califica y es calificado cual existencia bancaria.

El arte de educar sucumbe así ante "la doble presión de la finalidad cautiva y la reconversión del lenguaje a una dimensión instrumental, en la que no falta la palabra 'herramienta' y en donde lo humano se convierte en asunto de 'recursos humanos'" (González, 2001, p. 58). Como contrapartida se yergue toda una ontología fiscalizadora y un orden pedagógico estamental que la garantiza, frente a lo cual cabe preguntarse: ¿cómo pasamos del pensamiento taxidermista y calculista a la incalculabilidad del pensar, es decir, a lo incalculable como crítica, como pensamiento sentido que, al ser ofrecido, ya no es igual a sí mismo? Tal vez aquí lo contingente y lo desinteresado, tan rechazados por la categorizadora razón de la evaluación y su canon calculista, sean tan cardinales como el placer o el dolor que siente un sujeto en formación y no una entidad cosificada, destituida de porosidad y memoria colectiva. Tal vez sea esta también una manera de impugnar el *mercado de enseñanza* que "se rige no por la formación sino por la 'capacitación', (...) por la instrucción de 'capataces' que juegan su función de expertos transitorios en la aplicación de conocimientos perecederos" porque no han recibido alguna formación que invite a pensar sino meras *recetas* "para instrumentar, para aplicar, para devenir los empleados de las grandes corporaciones del primer mundo" (Bleichmar, 2007, p. 132). Guardianes del coto, usuarios de la iniquidad que cultivan el temor a la sombra y la oscuridad, representantes de las centrales cibernéticas del dominio o, para aflarnos con Ezequiel Martínez Estrada: "servidores estipendiarios, honorarios o vocacionales de la caballería

de los filibusteros, (...) cazadores de esclavos, (...) caudillos de la vileza y la miseria, bebedores de sangre, sudor y lágrimas, capitanes de hordas cegadas y atemorizadas" (1957, p. 16).

Horacio aventura otra respuesta a la pregunta formulada por el pasaje, el paisaje o el paso bailarín que nos permite salir del eterno invierno calculador hacia el florecimiento primaveral de lo incalculable del pensar: se trata de la crítica incómodamente asentada en lo abierto, lo que no obliga, lo que rechaza fundar su propia instalación de catequesis profesionalistas. Pero también, de la crítica recuperada y emancipada de "la potestad de la institución que ya no interpreta, sino que administra juzgamientos" (González, 2001, p. 61). Activismo recuperador y revocador que puede escenificar una formación sin coerción institucional y que prescinde de toda mediación categorial en el acto de educar, acto conversacional si los hay en pie de verdadera igualdad no generacional. Tal vez sea otra manera de enseñar la rebeldía contra el embrutecimiento pedagógico, contra la conciencia aprobatoria ecuménica que hace de la educación una palabra más rebalsada de autoridad moral o, trayendo a conversación a otro González llamado César, el "re-lleño bendecido de todo repulgue discursivo" (2021, p. 97) que termina en una cantinela política con rasgos de bondad y la enunciación de su falta resulta la explicación a cualquier problema, así como el pedido de más sería la solución. Pero el poeta y cineasta César González percibe también en parte de ella "una máquina multifacética y multipolar de reducción, subestimación, normalización y banalización de la potencia humana" capaz de convertir animales entusiastas en tímidas estatuas de gritos enmudecidos que se inician en el (auto)rechazo y el "doble-garse ante la gente 'que sabe'" (2021, pp. 97-99).

No se puede así tener una idea complaciente del mundo y menos todavía soportar esa "voluntad de rescatar en los perdidos de la noche, en los ciegos de los caminos, la supuesta luz que los guiaría hacia su propia verdad y, en una relación mecánica de causa a efecto, el resorte de una actividad [pedagógica

productiva] que volvería a colocar a esos marginales del mundo en el mundo" (Mercado, 1990, p. 62). Por esto es que a Martí-nez Estrada se le encogía el corazón y quería morir cuando veía las aulas puestas al servicio de garrapatas docentes o cuando veía que un estudiante devenía en gendarme, sentía vergüenza de que en las escuelas se enseñe a *usar* "la inteligencia como ganzúa y cortafío", producto probable de que con balanza en mano "progresivamente se han ido perfeccionando los métodos de oprimir, depredar y vejar" (1957, pp. 47-70). ¿Quedará un ápice de indignación contra los impostores y embaucadores del pueblo? ¿O nos quedamos en la encerrona de una educación *para* la servidumbre y el acostumbramiento al maltrato hacia los animales? ¿Habremos asistido al ablandamiento mediante tanta explicación comercial de ventajas o al amedrentamiento vía guerra de nervios? Bastante antes que Foucault, Martínez Estrada advirtió cómo la nueva economía del poder encontró mayor eficacia en el embrutecimiento y la intimidación o el desaliento a las ganas de vivir que en el látigo y el cepo, así como con artefactos de la democracia puede someterse al pueblo sin que lo note y hacer que este lleve guirnaldas a sus verdugos.

Si en las guirnaldas se enhebran -aisladas en su singularidad- las historias como cuentas que tributan al matrimonio bien avenido de la Orden y el Orden, yunta obediente para dominar si las hay, puede escucharse de fondo una macabra vociferación latosa que exclama: "¡Diga usted quién es! ¡Denuncie usted su impostura! ¡Revele de inmediato su condición genuina de paria! ¡Considérese culpable e inferior! ¡Confiese su debilidad!" (Mercado, 2005, p. 67). Si con la avidez necesaria se curte el cuero y se supera una a una cada barrera exclamativa de requerimientos, la mezcla de aprobación y valor nos traza una pregunta inconcluyente e inexcusable: ¿tanto apruebas, tanto vales? Pero no será ni puede ser esta la última palabra, más desde que se plantaron las mínimas y ya insinuadas pedagogías sin rendición que brotan desde abajo y forman la grieta de lo contemporáneo.

Formación contemporánea

Acaso sea poco lo que queda: la inquebrantable fe, el insistente amor, las ataduras con todo lo imposible y esta desesperada y prolija costumbre de probarme las almas, los vocablos y la muerte.

Olga Orozco, *La noche a la deriva*

Por un juego de desasosiegos, desplazamientos y traducciones no estrictamente equivalentes, aparece con fuerza la palabra 'formación' acompañada de la rimbombante adjetivación (del que por varios motivos nos cuesta prescindir) 'contemporánea'. Con esta especie de formulación, lo que nos interesa plantear -o plantar- aquí es la atracción por las ignorancias "que decidieron enseñar a escribir / y a leer en los ojos el rayo de cierta inquietud, / al sentir un magnánimo y sombrío malestar" (Urondo, 2006, p. 265). Es algo más que meramente entender como un mal, un inconveniente o un defecto, algo de lo cual la época se siente orgullosa.

Tal vez grave en una inadecuación, una no-coincidencia con lo actual y sus actualizaciones automáticas, una toma de distancia en la que se juega una suerte de anacronismo como forma impropia de la época que vivimos. Pero no es un recurso nostálgico, sino una toma de posición que pone en relación una remisión, una (re)evocación y una revitalización de fragmentos que fueron entramados con el aire, la sangre y el pulso de otro tiempo a veces considerado "arcaico" (no por lo antiguo como por próximo al origen -arché- que no es un pasado remoto, sino un afecto del presente y del devenir histórico).⁴ Del roce con el arché quizá provengan las pasiones por el archivo y la elaboración de arqueologías indisciplinares como senderos que dan ac-

⁴ Un docente, que también fue escritor de capítulos memorables de la historia argentina, ostenta contemporaneidad adelantándose a Nietzsche cuando en 1845 evoca una sombra terrible que, sacudiendo el ensangrentado polvo que cubre sus cenizas, se levante a enseñarnos "la vida secreta y las convulsiones internas que desgarran las entrañas de un noble pueblo" (Sarmiento, 1977, p. 7).

ceso a un presente intrincado en el que lo enmalezado funciona como espejismo del desmonte.⁵

Cabe preguntarse si algún tipo de pedagogía arqueológica funcionaría como llave de acceso a nuestro presente formativo y desde ahí abordar otro juego pendiente (como lo que pende de un hilo, o de una oreja como símbolo escuchante, o de un péndulo hipnótico que atrae nuestra mirada) e indebido (porque no *se debe*, es decir, no entraña deuda, ni obligación, ni exigencia). Nos gustaría percibir la formación en lo que aloja de novelesco como subversión de los itinerarios que (pre)suponen transiciones coherentes, cohesivas y consistentes. Subversión como verso filosófico que está debajo de la pretendida novela de formación: allí donde la infancia late como destino presente, allí donde se frena el tránsito hacia la impuesta -y en ocasiones anhelada- “mayoría de edad”, allí donde la evolución y el desarrollo se quiebran por la fragilidad constitutiva de la existencia.

No hay aprendizaje, ni peregrinación, ni perfeccionamiento que puedan presuponerse en lo novelesco de la formación. Tampoco una maduración predeterminada ni valores que *deben ser* introyectados gradualmente por alguien que espera aceptación a costa de poner fin a sus errores y decepciones... ¡Vaya negocio el de la novela de formación! O negación del ocio -traducción latina del término *scholè* que remite a escuela como tiempo liberado (Giuliano y Skliar, 2019)-, que nos lleva a pensar si en toda negación del *otium* no hay también una negación de escuela. Pues no se trata de sacrificar o poner fin al encanto de lo real cotidiano, de lo que pasa en la vida y sus errancias constitutivas. Lo novelesco de la formación tal vez sea lo que encontramos en cualquier clase donde se escuche más el desorden fervoroso del habla infantil que las órdenes gramaticales, o donde un tropezón no es caída y puede asomarse una sintaxis insólita.

En lo novelesco de la formación, más que los aprendizajes (tan cotizados en el capitalismo cognitivo), importan los *apren-*

⁵ También aquí se inscribe lo que Graciela Frigerio (2005) llamó la *función arcóntica* de la educación, esto es, volver disponible -para cualquiera y cada quien- el archivo de lo común.

dimientos -que poetizó Manoel de Barros (2021)- tal vez porque en ellos radica el intento de un miramiento oblicuo: las hojas de los árboles que enseñan a caer sin alardes, la exuberancia que enseñan los insectos, el pequeño grillo que desarma los silencios de una noche, los fósiles lingüísticos que renuevan la poesía, el encanto poético que proviene de las raíces del habla, la multiplicación de la quimera por cero que da un lenguaje de suelo, beber de las fuentes andariegas que transmuta viajes e inventa caminos (no sabiendo a dónde se llega, pero llegando siempre sorpresa), hacer otros tipos de travesura cual infancia libre de comparabilidad. De modo que un inextinguible deseo de lo imposible nos coloca en una fisura excepcional, una grieta por donde se cuela lo novelesco de la formación que da lugar a la dicha de algo no percibido o, como sugiere Frigerio (2019), *impalpable* por la sutileza que entraña y porque es sobre el *fondo de lo inenseñable* que acontece la transmisión como afecto que se resignifica a posteriori (sin fecha establecida), que consiente una aventura con enigmas afirmantes de lo desconocido e incognoscible sobre lo cual se teje lo pensable e impensado todavía.

Aquí comparto una memoria de mi propia cosecha: la señorita Alba, maestra en los dos primeros años de mi escuela primaria, nos convida una primera cita -recién hoy entiendo- con cierta ontología. Se trataba de los sustantivos conocidos como 'concretos' y como 'abstractos': los primeros caracterizados porque "se pueden ver y tocar", los segundos porque "necesitan de algo o alguien para existir". Luego, a partir de esta consideración, nos llevamos como tarea hacer una lista de los que se nos ocurrieran de un lado y otro. Me fui a casa pensando en una dificultad que no podría resolver, pues me pareció que todos los ejemplos de sustantivos concretos que nos dieron también podrían entenderse como abstractos y viceversa: la mesa necesita del árbol y del carpintero, el árbol necesita del agua y del sol, el agua necesita del oxígeno; a su vez, me parecía que el amor se podía ver y tocar (hasta saborear) cada vez que mi abuela y bisabuela cocinaban algo rico, pude ver la tristeza y tocar mis lágrimas.

mas cuando mis abuelos fallecieron, ni que hablar que también pude ver y sentir el enojo de mi madre cuando me mandaba alguna macana. De modo que estaba en aprietos porque al otro día la maestra algo sorprendida me dijo que complicaba mucho las cosas y no tenía que darle tanta vuelta, pero me resultaba difícil dejar de ver su definición de abstracto en lo concreto y su definición de concreto en lo abstracto. No sé si me perdonó la vida en la prueba de sustantivos o pude suspender mi miramiento oblicuo, lo cierto es que se trata de un inolvidable capítulo de lo novelesco en mi formación.

¿Podrá lo novelesco impedir que la formación se torne un fastidio elocuente o una dádiva altruista de capacitación que el presente le ofrece a generaciones futuras? ¿Cómo sería una educación cuya base sea la sustracción (como operación de diferencia) y el anonadamiento (como apocamiento y desconcierto) de sus propias lecciones? ¿Qué formación puede dibujarse entre el impedimento que se desea eminente y la convicción de que nada hay por hacer? Como el tiempo cronológico es brutal en su transcurso y tiende a deshacer lo que las palabras pretendidamente educadoras inscriben en la conciencia, alguien que hace artesanía de las formas -inescindibles de su problemática convivialidad con los fondos-, que ensaya un arte de educar, que forja con perseverancia obrera un estar siendo docente, puede advertir esa ferocidad del Cronos y robar del flujo de los tiempos “una perla, una oda, un ejemplo nacarado, (...) quimeras en orfebrería, alientos de fábula y esgrima de arquetipos” (González, 1997, p. 96).

Omitidas las proclamas hinchadas, el enrejado de principios y las ideas en promoción, cabe declarar de antemano la posición impugnable de quien se sube al caballo docente y olvida que la educación puede ejercerse con secreto amor hacia el *phármakon* interior que la confunde de manera tal que educar se torna “una permanente ligazón con la amoralidad imprescindible de la existencia” (González, 1997, p. 96). Esta puede ser la ética de lo novelesco en la formación: inescrutable sentido, inso-

luble vacío, arte educativo. Mientras nuestra necesidad no nos prive de esta cita y otras de vital importancia, podremos perseverar en una poética del pensar que no le teme a la perplejidad, a la ignorancia y aun a la idiotez que (le) son propias tanto como la resistencia que hace al "estupor de un conocimiento que no se deja tomar" (Mercado, 2021, p. 283).

En todo arte educativo se juega la bella imprudencia de creer que el mundo no asistirá a momentos mejores, mientras se cuidan las imágenes más arrojadas de lo político y se ejerce la crítica como forma de valentía que nuclea la curiosidad y la creación, la controversia de lo estable y lo contingente, la atracción y la distancia, "la confrontación de ciertas seguridades y de ciertas incertidumbres" (Barei, 1998, p. 11). Si acaso esto sea lo poco que queda, esa inquebrantable creencia pedagógica o este insistente amor *udirí* e igualitario tal vez llegarían a traducir los vínculos con todo lo imposible. A lo mejor, si alcanzáramos a ver la oscuridad detrás de las iluminadas puertas, una señal sanguínea confirmaría nuestra pasión por todo lo imposible que se revela (y se rebela) en nuestra formación contemporánea: trama inquieta y frágil alimentada por la hermosura de un claro oscuro inmortal.

Coda: sismo de raza

Lo hemos introyectado
desde cierta infancia
a la que habrá que ir,
no solo para contrarrestar
la falacia de la mayoría de edad
también por desoír esa voz
(imperativa severa superyoica)
si queremos vivir otro pensar
más colorido,
diferente de ese
blanco aburrido

que no escucha
más que a sí mismo.

Biempensantes e impunes
no ven la pregunta herida.

Nos enterraron muchas veces,
pero no sabían de estas semillas
de rara maleza que bien prolifera
entre las ácidas lluvias del orbe.

Sabrán de pisos marmolados

pero no de suelos ni de barro,
pantano de nuestra enseñanza.

Cito-grafía

BAREI, Silvia. *Teoría de la crítica*. Córdoba: Alción, 1998.

BLEICHMAR, Silvia. *Dolor país y después...* Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2007.

BOURDIEU, Pierre. y PASSERON, Jean-Claude. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Laia, 1996.

DE BARROS, Manoel. *Memorias inventadas*. Buenos Aires: Griselda García, 2021.

FRIGERIO, Graciela. Composición de notas en movimiento. Notas viajeras/Conceptos migrantes. En: Graciela Frigerio, Daniel Korinfeld y Carmen Rodríguez (coords.). *Las instituciones: saberes en acción. Aportes para un pensamiento clínico* (pp. 57-100) Buenos Aires: Noveduc, 2019.

GIULIANO, Facundo. Bases modernas/coloniales de la razón evaluadora: racismo epistémico, eurocentrismo, violencias. *Pe-*

dagogía y Saberes, n. 56, 2022. Disponível em: <https://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/PYS/article/view/12706>. Acesso em: 10 ago. 2022.

GIULIANO, Facundo. y SKLIAR, Carlos. A propósito de la pereza y la *scholè*. Meditaciones éticas, políticas, educativas. *Archivos de Ciencias de la Educación*, 13(16), e072, 2019. <https://doi.org/10.24215/23468866e072>

GONZÁLEZ, César. *El fetichismo de la marginalidad*. Buenos Aires: Sudestada, 2021.

GONZÁLEZ, Horacio. "Odio educar a alguien". *El ojo mocho. Revista de crítica cultural*, año VII n. 9-10, p. 96, 1997.

GONZÁLEZ, Horacio. La tradición crítica argentina frente al pensamiento como cálculo. En Naishtat, F., García Raggio, A. M. y Villavicencio, S. (Comps.). *Filosofías de la universidad y conflictos de racionalidades* (pp. 57-66). Buenos Aires: Colihue, 2001.

MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel. *Las 40*. Buenos Aires: gure, 1957.

MERCADO, Tununa. *En estado de memoria*. Buenos Aires: Ada Korn, 1990.

MERCADO, Tununa. *Yo nunca te prometí la eternidad*. Buenos Aires: Planeta, 2005.

MERCADO, Tununa. *El vuelo de la pluma*. Buenos Aires: miluno, 2021.

URONDO, Francisco. *Obra poética*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977.

Capítulo 7

Experivivências *biogeográficas* fronteiriças como prática epistêmica descolonial

Marcos Antônio Bessa-Oliveira



DOI: <http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.7>

EXPERIVIVÊNCIAS BIOGEOGRÁFICAS FRONTEIRIÇAS COMO PRÁTICA EPISTÊMICA DESCOLONIAL¹

Marcos Antônio Bessa-Oliveira² 

O argumento do *bios* como corpo está, por conseguinte, livre daquela Humanidade disciplinar consolidada pela corpórea biológico. Também é um corpo não pressuposto na bio-lógica de corpo moderno! O *bios* como corpo é um argumento de que as memórias, histórias, geografias e, do mesmo modo, as suas experivivências enquanto corpo desconsiderado, mas que desobedece às ordens impostas pelos sistemas, sobrevive a esses e convive com todos aqueles. Assim, o *bios* como *corpo-política* (MIGNOLO, 2008) tem sua razão-e-emoção de ser, sentir, saber e fazer acercado das suas próprias relações com a Natureza de modos natural pedagógico indisciplinado.

BESSA-OLIVEIRA, 2019, p. 71.

Enrique Dussel falou em conferência de Aula Magna recentemente (2022) em três constelações necessárias para se compreender a “estética da libertação”. Quais sejam, sendo mais ou menos assim porque estou escrevendo a partir de uma memória primeira de audição e entendimento – logo, sem leitura mais detida do assunto que tem total relação com as questões que irei colocar, também, nesta breve reflexão: 1ª constelação) uma constelação de “estética da tradição”; aquela com a qual lidamos comumente hoje sem nenhum direito a ela questionar e também revidar com outra opção qualquer que não seja o ponto de partida europeu que se atribuiu ao conceito de *aestheses* grego as feições de belo; 2ª constelação) a “estética da negação” que tem Walter Benjamim como o seu maior pensador que nega a primeira constelação que é a tradição estética em troca

¹ Este trabalho faz parte do Projeto de Pesquisa “PRÁTICAS CULTURAIS LATINO-FRONTEIRIÇAS: ARTES DE “PAISAGENS”, SILÊNCIOS E APAGAMENTOS EM CENA NA CULTURA SUL-MATO-GROSSENSE” cadastrado na Divisão de Pesquisa/PROPII-UEMS, sob o protocolo 277652.1602.1343.05012022, e está vinculado ao NAV(r)E – Núcleo de Artes Visuais em (re)Verificações Epistemológicas – UEMS/CNPq.

² Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul – Campo Grande – MS – E-mail: marcosbessa@uems.br – Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7724599673552418>

da opção pelo mundo da técnica que constituiu-se como resposta àquela; 3ª e última constelação tratada por Dussel no momento) a constelação que defende a “opção por uma estética *outra*” – que não descarta a primeira, mas não a compreende como tal, menos ainda substitui tudo pela segunda opção benjaminiana, logo, é uma opção *outra* estética descolonial com a qual estamos buscando lidar a partir de reflexões de natureza como as que estamos colocando em diferentes situações (publicações, aulas, orientações e diferentes trabalhos de naturezas artísticas, acadêmicas e teóricas)³, – ou diríamos estéticas descoloniais(?), já penso eu em plurais – que representam (por falta de melhor termo) a libertação das artes (de corpos e até de almas) não europeias e/ou não estadunidenses da tradição estética estática constituída pela invenção da estética como beleza grega ou pela tecnologização que optou Walter Benjamin para substituir àquela.

Por que essas constelações são importantes neste momento? Primeiro porque ao falar de estética da libertação, rapidamente, para mim, associo-a a libertação da subjetividade colonizada pelo gosto ao belo: logo, a delimitação das experiências sensíveis em relação à arte, por exemplo, no fazer, no pesquisar, no ensinar ao que o pensamento moderno preferiu por circundar aos prazer e técnicas erigidos a partir de si. Mas também no ser, sentir e saber para NÃO fazermos-sendo (BESSA-OLIVEIRA, 2021) porque não somos – nós sujeitos das diferenças – aqueles. Mas, falo porque são, a partir delas, dessas constelações, que para mim a subjetividade, por meio da consciência de UM belo é que vai desvincular de nossos corpos a capacidade de invenção/constituição em nós de outros belos tão estéticos como aquele.⁴ Tento explicar.

A nossa experiência – ainda uso o termo padrão para me referir ao ato de experienciar – especialmente, mas não somen-

³ Mas também fica como exemplo o caso do evento em que a primeira versão deste ensaio foi apresentada como fala *online* aos ouvintes-cursistas no dia 03 de maio de 2022.

⁴ Quando fala desse UM belo ou de UMA experiência, automaticamente estarei me referindo, em seguida, às noções de UM feio ou desprazer – sem a tal experiência estética – defendidos pelo Projeto Moderno que se ancoram na lógica de tempo e lugar específicos para se constituírem: logo, tempo e lugar europeus.

te, pois as almas e corpos latinos, por exemplo, também foram controlados, com uma ou várias prováveis estéticas dos belos – mas é o meu ponto de partida – foi cerceada à experiência moderna de constituição de UM belo ao longo de milhares de anos. Na lógica de Dussel, portanto, na referida conferência, o belo foi desassociado do sentir para ser atribuído ao gostar sem sentir. Assim, nossas capacidades de experiências como ciência do belo acabam por ser, igual às nossas subjetividades/consciências, controladas e limitadas a UMA experiência de estética para um belo europeu moderno. Esta experiência a nós atribuída, por sua vez, acaba restrita, na produção de arte, nas culturas e nas produções de conhecimentos das exterioridades ao pensamento moderno, ao padrão geoistórico europeu do século XV em diante até hoje na atualidade nominada de contemporaneidade também pelo mesmo projeto.

Ainda para a “estética da libertação”, Enrique Dussel fala de uma “estética animal” – uma aqui sem limitar-se a uma única opção de experiência/vivência desta, mas como uma opção outra para compreendermos a dinâmica de necessárias estéticas no plural. Aquela ideia, ainda mais sob necessária investigação aprofundada para mim (por isso volto a afirmar que estou lançando mão das minhas memórias da conferência agora ao escrever-lhes), é, de modo muito íntimo, muito próxima à narrativa manóelina (já tratada por mim (BESSA-OLIVEIRA; NOLASCO, 2011) e por Nolasco (2019)) acerca do mundo em miniatura da arraia em “Agroval” (2013).⁵ Quero dizer com isso que a afirmativa de Dussel me é importante porque compreender a existência de “uma” estética animal para perceber a falácia da estética moderna é o mesmo que afirmar que a experiência moderna foi, assim como tem sido a experi-

⁵ “Talvez uma das passagens poéticas manóelina que mais nos atrai na “metáfora” do mundo pantaneiro é a que o poeta, reinventando a partir de uma simbologia de mundo em “miniatura”, recria o universo particular criado pela arraia em tempos de vazantes no Pantanal. Naquela ocasião, o peixe, como recurso para não padecer da falta de umidade, para sobreviver, mantém-se imóvel durante todo o período de baixa das águas pantaneiras, armazenando por baixo de si uma úmida e lamacenta micro-lagoa que abriga também diversas outras espécies menores; ela recria, assim, um mundo em miniatura no lamaçal por debaixo de si mesma (BARROS, 1990). Vários bichos se alimentam, procriam, crescem, à espera de nova cheia, protegidos da seca sob aquela arraia imóvel, feito uma tenda-materna até o próximo abarrotamento das águas pantaneiras.” (BESSA-OLIVEIRA; NOLASCO, 2011, p. 154).

ência pós-moderna, um abatedouro das possibilidades outras de estéticas e experiências não-modernas e/ou não-pós-modernas: logo, por isso falo hoje de experivivências.

Volto às noções de experiências moderna e pós-moderna logo.

Antes, contudo, preciso explicar por que a noção dusseliana de estética animal é-me tão importante neste momento. 1) o mundo da arraia não pode ser compreendido por uma estética moderna, e nem sequer pós-moderna, haja vista a necessária compreensão do gosto da arraia e dos vermes sob o seu mundo em miniatura terem as suas sensibilidades pelo/no barro; 2) se considerarmos apenas a existência de uma experiência (a moderna) quem seria o mundo da arraia já que esse não tem lugar, história, memória, temporalidade e, pior, corpo que edifica-se baseado nas categorias modernas desse; 3), neste caso, resta-nos concordar que tanto é necessária a "estética animal" para compreender a arraia e seu mundo com os vermes, bem o é necessária, mostra-me agora a fala de Enrique Dussel, a investida nossa em opções outras de estéticas para compreender nossas experivivências nas artes, nas culturas e na produção de conhecimentos emergentes de lugares que foram naturalizados lodaçados/lameados hegemonicamente.

Logo, como a de número 4 das explicações, precisaremos, por certo, falar de uma (ou várias) estéticas das "Experivivências biogeográficas fronteiriças como prática epistêmica descolonial" para os vários contextos latinos, pois, se o corpo = *bios* é situado em um espaço = *geo* e que produzem narrativas específicas situadas/a partir nesses/desses corpos e lugares = as grafias de vidas, temos, devemos e somos obrigados a pensar que até a arraia, faço uma alusão à estética animal dusseliana e à poesia manuelina antes referidas, também tem no seu mundo *agroval*

uma *experivivência biogeográfica* específica.⁶ Por conseguinte, esses animais aqui e ali vivem, experimentam formas outras, seus corpos e lugares, igualmente aos nossos corpos das diferenças coloniais que habitam esses corpos e lugares como fronteiras que necessitam de pensamentos e emergências outros de estéticas e de compreensões de seus fazeres artísticos, culturais e de conhecimentos.

Logo, o que chamo de *experivivência* está situado em um corpo-*bio*, lugar-*geo* com suas narrativas-grafias emergentes. É neste ponto que será preciso, por exemplo, desvencilhar este pensamento epistêmico de “*Experivivências biogeográficas fronteiriças como prática epistêmica descolonial*” da experiência moderna, não somente por ser descolonial – mas, claro, muito por isso –, mas porque não é um pensamento sobre experiência moderna, experiência cultural ou experiência pós-moderna em corpos das diversidades.

O corpo (o *bios*), ainda que compreendido metaforizado na questão, não tem como ser excluído da argumentação descolonial também das pedagogias da diversidade. Uma vez que é o corpo, como camada real primeira do indivíduo em contato social, do corpo-pesquisador como aponta em alusão à corpo-pesquisa minha referência, que está no lugar superficial-em-profundidade do sofrimento da opressão. O corpo que se ex-põe da exterioridade para argumentar, por conseguinte, nesta reflexão de opor-se aos sistemas imperantes, está para o reconhecimento do seu lugar de fala, logo, de voz e vez de ser, sentir, saber e fazer. Não permite, portanto, este corpo, ser descrito por mais ninguém e, igualmente, argumenta-se em política de ser, não da política de corpo. Nesta situação, o corpo que emerge da exterioridade é um corpo indócil, um corpo que reverbera arte, cultura e conhecimento para além do compreendido pelos sistemas impe-

⁶ Agora, de um tempo para cá, tenho pensando em *biogeocorpografias*: sobre esta perspectiva **BioGeoCorpoGráfica** etou discutindo melhor em uma escrita que apresenta uma exposição de pinturas-objetos a ser realizada e é parte do tema deste ano (2022) da disciplina de Artes Visuais que ministro nas graduações de Dança e Teatro da UEMS em que alunos e alunas desenvolvem processos criativos em artes plásticas a partir das discussões que o tema (REPETIMOS A FAÇANHA DE 1922, MAS NÃO GOSTEI. E AGORA, O QUE SERÁ DO FUTURO?: CRIAÇÕES BioGeoCorpoGráficas EM ARTES VISUAIS) apresenta. Mas adianto referir-se: **Bio** = sujeito + **Geo** = espaço + **Corpo** = corporeidade com seus contatos + **Gráfica** = narrativas artístico-culturais/sociais.

rantes como tais, e, do mesmo modo, é um corpo que está situado geo e historicamente, bem como um corpo que tem compreensão das suas práticas em políticas como construção de conhecimentos. Logo, esse *bios* argumentado é, então, uma *corpo-política* (MIGNOLO, 2008)! Este corpo, nada metafórico, portanto, é o corpo da diversalidade que é sensível e racional em si e aos seus ao mesmo tempo. Um corpo que aprende e é apreendido os/pelos conhecimentos trocados com vários outros corpos (da diferença colonial) (BESSA-OLIVEIRA, 2019, p. 70-71).

Voltando, como anunciado antes, às noções de experiências moderna e pós-moderna como acúmulo, três autores são pontos de partidas fundamentais para justificar e explicar porque estou pensando e escrevendo sobre *experivivências*, tratando-as primeiro, as *experivivências*, como uma característica que emerge dos corpos das *diferenças coloniais* (MIGNOLO, 2003). Ao contrário de falar de experiências como acúmulos ao longo do tempo de histórias que migraram e continuam migrando de lugares em que se situam os corpos coloniais para os corpos colonizados.

O que quer dizer isso: não vou repartir com vocês como já fizeram outras as minhas experiências construídas ao longo da história da minha constituição enquanto sujeito vivente nos mesmos contextos que a grande maioria de nós sujeitos de formação sociocultural com bases tradicionais (sem que essas sejam, *a priori*, um problema grandioso a ponto de atrapalhar o desenvolvimento e entendimento do que logo chamo de *experivivências biogeográficas* diferentes = *bio* = sujeitos/indivíduos/corpos + *geo* = espaços/lugares + *gráficas/grafias* = narrativas; todos e todas nas suas diferenças, produzidos/constituídos em nossos tempos específicos do aqui e agora). Logo, cada sujeito, já de imediato, é dono da sua própria história. E esta não é uma afirmativa somente pensando para o futuro.

O primeiro desses três autores em que situo minha discussão é o filósofo alemão moderno Walter Benjamin que no seu breve, mas muito rico texto, "Experiência e pobreza" (1994) trata da ex-

periência dos tempos passados em relação à experiência da sua atualidade temporal (posso sugerir que seja um recorte temporal de parte dos anos 1930 e 1940). Naquele texto Benjamin, da minha perspectiva, coloca em contrapontos com pesares a relação entre a “rica experiência” antiga (o passado, clássica, tradicional e universal aqui adjetivada por mim) com a pobreza de experiência dos tempos modernos viventes por ele e os tempos vindouros que, de certo modo, constituem os nossos dias atuais.

Da ótica que interpreto o que é colocado pelo autor alemão, vivemos “uma nova forma de miséria [que] surgiu com esse monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem” (1994, p. 115). Logo, é evidente que a tecnologia foi para Benjamin o que é para alguns estudiosos contemporâneos do *Capital* o neo e a versão mais antiga do capitalismo. Sem que aquele ou esses sejam, nas suas situações tempo-geográficas, dispensáveis nas suas completudes, a nossa “pobre experiência pobre” atual para ambos se resume à técnica e ao trabalho. Uma coisa não eliminou a outra, pelo contrário, ambas se sustentam. Me ocorre é, na diferença, que o trabalho é, na perspectiva que tenho discutido, um mecanismo almejado pela colonização das subjetividades também na atualidade. Ora, este, o trabalho, foi tornado mecanismo almejado até para quem não tem consciência do que é a técnica: esvaziada até da experiência moderna.

Outro celebre texto que contempla minha tríade reflexiva neste momento é “Notas sobre a experiência e o saber de experiência”, escrito por Jorge Larrosa Bondía nos idos anos de 2001, que expõe uma reflexão acerca da experiência mais próxima da experivência porque atribui ao corpo do sujeito uma singularidade que não está nem na informação e menos ainda na opinião. O sujeito da informação, “tecnocolonialidade” (BESSA-OLIVEIRA, 2020) – acumulada como proposto ainda hoje também nas escolas –, é um sujeito que opina como se de tudo soubesse sem que daquelas experiências tenha tido vivências: “O sujeito moderno é um sujeito informado que, além disso, opina.

É alguém que tem uma opinião supostamente pessoal e supostamente própria e, às vezes, supostamente crítica sobre tudo o que se passa, sobre tudo aquilo de que tem informação" (BONDÍA, 2001, p. 22). Contrariando ainda essa lógica, a *experivivência* não é a informação acumulada, menos ainda é a opinião desinformada e sem vivência. Pois, uma ou outra (informação e opinião), igualmente à técnica e o trabalho não estão diretamente associados à *experivivência* no corpo essas experiências que somente são/podem ser transmitidas como vai afirmar Walter Benjamin.

Por último, dos três autores antes indicados, mas sem nenhum sentido hierárquico entre eles – foi apenas uma intenção proposital minha para falar de *experivivências* como “coisas” situadas em diferentes corpos, lugares e por meio de narrativas múltiplas descolonizadas –, falo do intelectual, crítico e artista literário brasileiro Silvano Santiago e da sua impressão sobre experiência na pós-modernidade. Entre outras tantas perguntas que enredam sua narrativa sobre experiência no texto “O narrador pós-moderno” (2019), vou me concentrar em uma que “caminha” em direção ao sentido da *experivivência*: “será sempre o saber humano decorrência da experiência concreta de uma ação, ou o saber poderá existir de uma forma exterior a essa experiência concreta de uma ação”? (SANTIAGO, 2019, p. 410).

Logo, vou conduzir a resposta à questão posta por Santiago, ou várias respostas, ao lugar da educação enquanto prática de *experivivência* para pensar nesta opção aqui como um artifício da *experivivência* como episteme e não como método: será que o sujeito da sala de aula é experiente a partir do momento que tem conduzido – na esteira de Benjamin –, por exemplo, os conteúdos tradicionais de História da Arte, Língua Portuguesa como língua materna, História da Europa ou dos Estados Unidos, entre outros saberes disciplinares a fim de ter informação para opinar e assim trabalhar? Ou será que o sujeito dessa informação conduzida – enquadrada nos moldes metodológicos atuais da *experivivência* como acúmulo – só pode alcançar a consciência da técnica sem experiência para o mercado de trabalho?

Logo, até aí, por ora, foi o que nos bastou saber sobre as três noções de experiências desses autores para, enfim, podermos, de certo modo, dizer que não estamos tratando único e exclusivamente de uma experiência como acúmulo de histórias, memórias, vivências, datas, lugares e narrativas, informações ou opiniões, de técnica ou de trabalho, entre outras coisas, passadas e presentes, a fim de contemplar a noção de que os sujeitos da atualidade – indiferente da idade, mas tomando como princípio até as crianças e jovens – não têm experiências como sugerem alguns dos autores.

Quando falo de *experivivência*, estou tratando de corpos que têm em si tudo aquilo que é, sente, sabe e pensa para “fazer-sendo” (BESSA-OLIVEIRA, 2022). São corpos sim de experiências vivenciadas e, por isso, são corpos que têm em si a experiência por experimentação e não por acúmulo de história e lugar alheios a si. *Experivivência* é intrínseca aos corpos que também têm, aí sim, as experiências externas a si próprios apreendidas/aprendidas nas escolas, em casa, na sociedade e em diferentes outros lugares.

Neste caso, é preciso argumentar em que medida a minha proposta de “*Experivivências biogeográficas fronteiriças como prática epistêmica descolonial*” se distancia sobremaneira de uma ou outra das experiências anteriores, pois, aquelas, certamente, estão para o acúmulo de tempo e lugar específicos, mas também de classe, gênero, raça, fé, línguas e ciência modernos.⁷ Sem delongas, volto às minhas explicações sobre a predileção que faço por *experivivências biogeográficas*: primeiro porque estou tratando de corpos *biogeográficos* situados em-entre-fronteiri-

⁷ A experiência moderna, continuada pela noção de experiência na pós-modernidade, tem a razão moderna em si enquanto constituição dessa para corpos próprios e alheios. Quer dizer, sendo ou não europeu e/ou estadunidense, a experiência moderna está cerceada e limita os corpos das classificações coloniais edificadas pelo projeto moderno – gênero, raça, classe, fé cristã, línguas oficiais e a ciência – perpassadas hoje pelas colonialidades do poder que devem ancorar o corpo da atualidade: nascer, crescer, trabalhar para consumir, ter e sobreviver aos sistemas que insuflam o consumo para parecer. Nesse tocante, é quase redundante esta minha matéria, pois aos corpos das exterioridades fronteiriças coloniais e globalizantes não cabem outra noção de experiências a não ser a moderna e a pós-moderna e a da noção de contemporaneidade inventada com ranço daquela. Pois os corpos que foram erigidos desde então estão ancorados nessas classificações para tudo: ser, sentir, saber e fazer-sem-ser e ainda não sendo capazes de produzir arte, cultura e conhecimentos.

ras da colonização/colonialidade moderna/pós-moderna – lembro que todos os corpos são *biogeográficos*, inclusive os corpos-coloniais (europeus/estadunidenses), mas nem todos os corpos podem se dar ao direito de dizer que viveram a colonialidade (após o século XV) e vivem a modernidade (ainda no século XIX) pelos lados mais escuros dessas (Mignolo, 2017): o cerceamento de ser, sentir e saber para impedir aos sujeitos das diferenças de fazerem-sendo.

Em segundo lugar é preciso reconhecer que as “*Experivências biogeográficas* fronteiriças como prática epistêmica descolonial” reconhecem, na esteira de Dussel, que os corpos das fronteiras, estas como lugares de alijamentos à interioridade do que seja a modernidade, são desprovidos de quase tudo para aqueles, por isso só existem a partir daquela experiência. Mas, mais especialmente de lugar e temporalidade, ainda que os subexistindo. Isso, de modo claro, define a inexistência de experiência biográfica para corpos das exterioridades fronteiriças. Assim, é, de modo muito claro, como a experiência histórica e geográfica eurocêntricas – geopolíticas de tempo e lugar, igualmente a teo e a egológicas da razão moderna mantidas pela relação pós-moderna também de tempo, mas com a mudança de lugar para os Estados Unidos por força de poder econômico – tornam-se parâmetros para desqualificar outras experiências possíveis no planeta.

Quero dizer: um corpo sem lugar e tempo é, na lógica colonial/moderna e pós-moderna, situada na geopolítica eurocidental, inexistente (inexperiente), inexpressivo, incapaz porque não tem situação geográfica e menos ainda temporalidade demarcadas naqueles lugar e tempo e, por isso, não produzem arte, cultura e conhecimentos capazes de serem compreendidos como aquela experiência. Pelo contrário, pensar da exterioridade é compreender a inexistência de uma única historiografia das artes, por exemplo, e é o mesmo que se reconhecer como sujeitos produtores de arte, cultura e de conhecimentos que não necessariamente estão subscritos aos lugar e tempo ontológicos,

mas existenciais e, por isso, re-existent às ideias hegemônicas materialistas desses.

Logo, experiências moderna e pós-moderna carecem da fixação de UM lugar e UM tempo específicos e, respectivamente séculos XV e XIX, Europa e Estados Unidos, no caso do último, com datação antiga para se manterem como única experiência possível. Logo, o conceito/regra de experiência moderno e pós-moderno sustentam a antiguidade e a localidade; não porque pensam em tempo e lugar mais longínquos que si próprios. Pois assim teriam que ressaltar as próprias civilizações antigas que eles encarceram as histórias e lugares daqueles como seus. Mas o fazem para se manter como ponto central da experiência moderna que nasce com o projeto de modernização como salvação dos bárbaros, por exemplo, nós Latinos.

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

Nesses tocantes, tempo e lugar estabelecem, por consequentes, as definições de corpo e de "identidade", mas, claro, ancorando-se em gênero, classe, raça, fé, línguas específicas e ciência modernos para ressaltar os valores da colonialidade/modernidade "comprados" pela pós-modernidade repassados para nossos corpos (descartáveis) como contemporaneidade.⁸ Na arte, nas culturas e na produção de conhecimentos dos lu-

⁸ A questão do tempo "contemporaneidade", por conseguinte arte contemporânea, têm me sido matéria para um outro estudo em estado de escrita. Mas a título de situação biogeográfica tenho questionado meus/minhas alunos e alunas o lugar-tempo da nossa arte hoje nominada de arte contemporânea, mas para daqui 100 ou 200 anos no mínimo. Esta questão está circunscrita à ideia de tempo "passado que se constitui o/no presente e que certamente deverá constituir-se no futuro por vir" que normalmente temos acerca da História da Arte para justificar a leitura dos clássicos, por exemplo. Mas, me tem ficado muito claro ultimamente que se por um lado os artistas atuais (e históricos também) reconhecem a importância e necessidade de permeabilidade de um passado na arte do presente e para o futuro, considerando a importância daquele para a criação da humanidade, por outro lado, mesmo entendendo que a arte do presente precisa registrar-se agora para um futuro por vir, aqueles se esquecem de perceber que o tempo "contemporaneidade" se finda logo ali com o chegar dos futuros por virem.

gares excluídos dessas lógicas classificatórias de geopolíticas de poder (Quijano, 2019), estamos sendo empurrados para a experiência moderna como único lugar de produção desses: a arte é a manutenção da linearidade constituída com o Renascimento como marco zero – mesma a produção anterior ao século XV foi catalogada tendo o Renascimento como ponto de luz – por que é o Renascimento que dita toda uma cronologia tempo-lugar para a produção artística planetária até hoje.

“A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada” (MIGNOLO, 2017, p. 2). As culturas não hegemônicas são ora ressaltadas por aquela como artifício museológico-arquiviolítico, ora como colônias, mas em ambos os casos essas são usadas para reforçar a permanência das culturas que são dominantes; e, não diferentemente, a ciência cartesiana, no seu sentido mais amplo, ainda é o único cerne para ter-se saber porque está constituída no corpo que pensa e por isso existe que tem atribuído em si as características de raça, classe, gênero, fé, língua e conhecimentos.

Portanto, experiência como a compreendemos hoje não está para corpos das diferenças coloniais, mas, talvez no máximo, esteja para que esses corpos a devam experimentar, as experiências alheias, nos nossos corpos das diferenças. A fim de fazer cópias daqueles; para seguir sua linearidade que sustenta o núcleo do seu pensar; para, assim, continuarmos sendo corpo outro pela ótica da mesmice que aqueles inventaram: um sujeito da experiência que acumula um tempo e lugar não vivenciados.

A experiência moderna e pós-moderna, bem como a suposta experiência que temos na contemporaneidade vêm atreladas aos arquivos que não somos educados para abrímos mão ou nos desvencilharmos. Pelo contrário, todas as nossas bases educacionais – familiar e institucionais de todas as categorias – são para reforçar a manutenção desse arquivo como inviolável/imutável dos seus bastidores. Portanto, essa experiência a que

estamos habituados a chamar de nossa, sequer um dia esteve contida em nós. A saber, experivivência não pode ser tomada como uma palavra solta no ar: “Nomear o que fazemos, em educação ou em qualquer outro lugar, como técnica aplicada, como práxis reflexiva ou como experiência dotada de sentido, não é somente uma questão terminológica” (BONDÍA, p. 21).

Menos ainda experivivência deve ser compreendida como uma metodologia científica que “facilita” o trabalho docente como se fosse possível aplicar a “solução” alcançada com um sujeito de experivivência na prática a outros e outras tantos vários sujeitos diferentes. A experivivência como mecanismo de atuação docente, por exemplo, tem como princípio de que as histórias, memórias e vivências cotidianas dos corpos dos alunos e das alunas devem ser cruciais para a aplicação de conteúdos de experiências alheias a esses corpos.

A diferença que ancora, sobremaneira as “Experivivências biogeográficas fronteiriças como prática epistêmica descolonial” estão direto e intrinsecamente ligados às vivências corpobiogeográficas. Logo, é impossível falar de experiência para esses corpos sem que eles a o tenham vivido. Aquelas são, no máximo, fatos históricos de um passado remoto que, talvez, talvez, reforço, possamos ter nos corpos das exterioridades fronteiriças coisas melhores, piores e até iguais àquelas, mas que não são reconhecidos porque não somos corpos da experiência moderna.

O ato de experivivenciar não está diretamente relacionado ao ato de teorizar ou de tornar metodologicamente um conteúdo conhecido (informado), especialmente na América Latina, mais ainda no caso do Brasil em lugares como Mato Grosso do Sul que não desteriorizou-se para re-teorizar-nos (constituir um conhecimento) que seja a partir das nossas condições e situações fronteiriças da exterioridade. Mas, é lógico que a experivivência, de modo evidente, acaba por experienciar também um ato oposto ao de ensinar moderno (*repassar ensinamentos sobre (algo) a; doutrinar, lecionar. transmitir (experiência prática) a; instruir (alguém) sobre*) como se esse fosse vazio para evidenciar/

encher uma intercoporeização (sensibilidade *biogeográfica*) da obra ou fazer por meio dos/nos corpos, lugares e narrativas nas culturas em que estão emergindo.

Isso, na mesma direção, acaba por escancarar que o ato de transmitir um conteúdo como superior entre culturas distintas, no método didático pedagógico tradicional, não contempla a *experivência* porque este privilegia, por exemplo, domínio de línguas, raças, gêneros, fés, classes e a ciência como dominâncias das suas conclusões. A *experivência*, é, de modo veemente, a consciência da nossa *sapiência*: *meu eu-epistemológico* docente, dirigente, professor, professora, mestre e mediador com os/as alunos e alunas de conhecimentos diferentes nas escolas.

Estou tratando, para pensar nas “*Experivências biogeográficas* fronteiriças como prática epistêmica descolonial”, de corpos da arte, das culturas e produtores de conhecimentos (atuais, por exemplo) que não tiveram, têm ou terão lugar nas temporalidades modernas, pós-modernas, na nossa própria que agora nominam/nominamos de contemporaneidade num futuro breve de 50 a 100 anos ou distante nos séculos por virem. Logo, “*Experivências biogeográficas* fronteiriças como prática epistêmica descolonial” emergem de corpos das exterioridades/fronteiras que emergem junto com a colonialidade/modernidade que são mantidos pela pós-modernidade/globalização.

As *experivências* sempre fizeram parte da história colonial/moderna/pós-moderna/globalizante. Entretanto, igualmente à possibilidade da descolonialidade desses corpos-*experivências* foram arquivados pelos sistemas modernos/pós-modernos. “O pensamento fronteiriço que conduz à opção de[s]colonial está se convertendo em uma forma de ser, pensar e fazer da sociedade política global (MIGNOLO, 2017, p. 29).”⁹

⁹ Não vou me ater especificamente agora a esta questão: “- A reocidentalização mediante a continuidade do projeto incompleto da modernidade ocidental. – A desocidentalização dentro dos limites da modernidade ocidental. – A de[s]colonialidade no surgimento de uma sociedade política global que se desprende da reocidentalização e da desocidentalização.” (MIGNOLO, 2017, 28). Pois, em situações anteriores (2019a; 2020a) nos Anais da ANPAP – Associação Nacional dos Pesquisadores em Artes Plásticas – já debati essas questões de modo mais aprofundado. Por ora, resta informar que a questão agora argumentada já emerge a *partir/de* um pensamento descolonizado em situação fronteiriça.

Do mesmo modo, estou reconhecendo a possibilidade de que já havia a existência desse arquivo da descolonialidade que estamos desenterrando hoje do lugar sob os escombros da colonialidade/modernidade desde o mundo antigo. Desde sempre. Mas, do mesmo jeito que tem a ideia de modernidade que foi constituída e que, segundo Enrique Dussel, deu-se no ano de 1492 em que o Renascimento foi tornado luz sobre as supostas trevas da Idade Média, o seu marco inaugural como projeto de uma única/universalização da experiência, a descolonialidade/experivivência foi anulada para a manutenção daquelas (modernidade/pós-modernidade). Logo, a modernidade é o en-cobrimento das diferenças coloniais que, por conseguinte, encobrem toda e qualquer possibilidade de experivivência, estética, ética, política, corpo, fé, raça, classe, gênero, línguas, conhecimentos diferentes.

Referências

BARROS, Manoel de. Poesia reunida. São Paulo: Leyia, 2013.

BARROS, Manoel de. Gramática expositiva do chão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.

BENJAMIN, Walter. "Experiência e pobreza". In: _____. Ensaio obtido em Walter Benjamin – Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 7. ed.. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v. 1), p. 114-119.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. "PENSAMENTO DESCOLONIZADO COMO RE-EXISTÊNCIA E RESPOSTA À PERGUNTA: "¿Podemos pensar los no-europeos?"". In: ROJAS, Francine Carla de Salles Cunhas; NOLASCO, Edgar César. (Orgs.). Experivivências Criativas e Teóricas: teorização em tempos pandêmicos. Campo Grande, MS: Life Editora, 2022, p. 123-140.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. PENSAMENTO DESCOLONIZADO COMO RE-EXISTÊNCIA DE PASSADO NA ARTE: PENSAR-NÃO-SENDO EUROPEU.. In: (Re)existências: anais do 30º encontro nacional da ANPAP. Anais...João Pessoa(PB) ANPAP, 2021. Disponível em: <<https://www.even3.com.br/anais/30ENANPAP2021/371014-PENSAMENTO-DESCOLONIZADO-COMO-RE-EXISTENCIA-DE-PASSADO-NA-ARTE--PENSAR-NAO-SENDO-EUROPEU>>. Acesso em: 18 jul. 2022.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. "O Corpo e a Geopolítica da Tecnocolonização, Tecnocolonialidade do Corpo na Arte, na Cultura e na Educação! (2ª Parte)". Acervo do Autor. Artigo apresentado no Latinidades – Fórum Latino-Americano de Estudos Fronteiriços, na modalidade online, 2020, p. 1-22.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. A arte do Barroco brasileiro já era moderna, sem ser continuísmo e sem precisar comer gente, In: Anais do XXIX Encontro Nacional da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas: Dispersões [recurso eletrônico]/Organizadores, Manoela dos Anjos Afonso Rodrigues e Cleomar de Sousa Rocha. – Goiânia: Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas (Anpap), 2020a. p. 3171-3185. Disponível em: http://anpap.org.br/anais/2020/pdf/Marcos_Antonio_Bessa-Oliveira_ANPAP_2020_ArtigoFinal-32.pdf. Acesso em: 21 ago 2022.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. PEDAGOGIAS da *diversalidade*. Cadernos de estudos culturais – Pedagogias Descoloniais, Campo Grande, MS, v. 1, n. 21, jan./jun. 2019, p. 61-85. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/9691>. Acesso em: 21 ago 2022.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. Por uma história e teorização outras da arte latino-americana: debates acerca do pensamento descolonial em arte, In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISADORES EM ARTES PLÁSTICAS, 28, Origens, 2019a, Cidade de Goiás. Anais [...] Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2019. p. 250-270. Disponível em: <http://>

anpap.org.br/anais/2019/PDF/ARTIGO/28encontro____BESSA-OLIVEIRA_Marcos_Ant%C3%B4nio_250-270.pdf. Acesso em: 21 ago. 2022.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio; NOLASCO, Edgar César. Lugares, regiões, fronteiras e paisagens sul-mato-grossenses nas artes plásticas: o artista como um geovisualizador desse lugar. *Revista Entre-Lugar, [S. l.]*, v. 2, n. 4, p. 151–179, 2011. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/entre-lugar/article/view/879>. Acesso em: 26 jul. 2022.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. Tradução de João Wanderley Geraldi. In: *Revista Brasileira de Educação*. Publicação de: ANPEd - Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação. Área: Ciências Humanas. Versão impressa ISSN: 1413-2478 Versão on-line ISSN: 1809-449X, Jan/Fev/Mar/Abr 2002; Nº 19, p. 21-28. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/Ycc5QDzZKcY-VspCNspZVDxC/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 18 abr 2022.

DUSSEL, Enrique. Aula Inaugural UFSC - Enrique Dussel - Para uma Estética da Libertação. YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-IPpUv25XpM>. Transmitido ao vivo em 18 de abr. de 2022. Acesso em: 18 abr. 2022.

MIGNOLO, Walter. D.. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.32, nº 94, São Paulo, junho/2017, p. 1-18. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_art-text&pid=S0102-69092017000200507&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 21 jun. 2022.

MIGNOLO, Walter D.. Desafios decoloniais hoje. Tradução de Marcos de Jesus Oliveira. *Revista Epistemologias do Sul*. Foz do Iguaçu, PR. V.1, n.1, 2017a, p. 12-32. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/download/772/645>. Acesso em: 27 jul. 2022.

MIGNOLO, Walter D.. Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. (Humanitas).

NOLASCO, Edgar César. POR UMA GRAMÁTICA PEDAGÓGICA DA FRONTEIRA-SUL: exterioridades. Cadernos de Estudos Culturais: Pedagogias Descoloniais, Campo Grande, MS, v. 1 n. 21, jan./jun. 2019, p. 9-29. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/9688>. Acesso em: 27 jul. 2022.

QUIJANO, Aníbal. Aníbal Quijano: ensayos en torno a la colonialidad del poder. Compilado por Walter Mignolo. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2019. (El desprendimiento/ Mignolo, Walter).

SANTIAGO, Silviano. "O narrador pós-moderno". In: _____. 35 ensaios de Silviano Santiago. Seleção e introdução Italo Moriconi. 1ª ed.. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 409-422.

Capítulo 8

Raperos 2.0: educación informal y trabajo colaborativo en barrios populares de Argentina

Martin A. Biaggini



DOI: <http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.8>

RAPEROS 2.0: EDUCACIÓN INFORMAL Y TRABAJO COLABORATIVO EN BARRIOS POPULARES DE ARGENTINA

Martin A. Biaggini¹ 

Introducción

El disenso del pueblo, fruto de la toma de conciencia de necesidades materiales incumplidas, comienza a organizarse. DUSSEL, 2012, p. 167.

La práctica del rap es parte de la cultura hip-hop (cultura conformada por el rap, el grafiti, el break dance, el Dj, entre otras prácticas urbanas) que tuvo su origen en los suburbios de EEUU en la década de 1970 (Chang, 2017), gracias al intercambio entre las poblaciones de jóvenes latinos, afroamericanos y afrocaribeños (Jiménez López, 2019). A mediados de 1980 la expansión de la cultura hip-hop alcanzó dimensiones mundiales gracias a los procesos de globalización y a los medios masivos de comunicación. De esa manera, gracias al mercado discográfico que potencio la figura de Michael Jackson (y el baile break dance), el estreno de films temáticos y la rápida distribución de video clips y discos, a mediados de la década de 1980 el hip-hop y el rap comienzan a ser apropiados en Argentina (Biaggini, 2020, 2021, 2021b) momento desde el cual se desarrolla una práctica que da origen a la escena local, que fue ampliándose hasta hoy día. Desde un sentido histórico, podemos dividir este proceso en tres etapas: *la vieja escuela*, o raperos que comenzaron con su práctica en Argentina entre 1984 y 1992; *la primera generación* que abarca la conformación de una escena rap local y que cierra en el año 2004; y la última, los llamados *raperos 2.0* que surgen con la democratización de las tecnologías digitales, la aparición de la Internet 2.0 y las redes sociales, y que continua hasta hoy día (Biaggini, 2021).

¹Universidad Nacional Arturo Jauretche – Buenos Aires – E-mail: martinbia@hotmail.com

El presente capítulo expone resultados preliminares de un proyecto de investigación en curso realizado desde la Universidad Nacional Arturo Jauretche, que tiene como objetivo abordar la identidad y representación territorial en la participación de la juventud del conurbano de Buenos Aires en la música rap, y que buscó dar cuenta de las prácticas, procesos, discursos y construcciones simbólicas y estéticas de la juventud rapera en barrios populares de ese territorio.

En un primer momento desarrollaremos el marco teórico desde el cual se realiza el presente análisis, presentaremos a los sujetos y escenarios que formaron parte de la investigación y la metodología implementada. En un segundo momento desarrollaremos los resultados del proceso de investigación, describiendo y analizando los procesos de educación informal y colaborativa en la que la juventud rapera se inscribe, las características del discurso que producen, para cerrar con algunas conclusiones iniciales.

Desarrollo

Su visibilidad se erige sobre la invisibilidad de formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a ninguna de esas formas de conocimiento. Me refiero a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea. Desaparecen como conocimientos relevantes o conmensurables porque se encuentran más allá de la verdad y la falsedad (BOAVENTURA de SOUSA, 2010, p. 31).

Entre fines de siglo XX y principios del XXI, la aparición y rápida distribución de las tecnologías de la información y la comunicación, y el entorno que instauran para la interacción y los flujos de intercambios entre máquinas y personas, produjeron una revolución en los diversos planos que componen las sociedades contemporáneas. (Urresti, 2008). En este contexto de intercambio y democratización, cada vez fueron más los usuarios que creaban, recreaban y circulaban su producción en las redes. Este nuevo actor denominado prosumidor (acrónimo conformado

por los conceptos productor y consumidor) adquirió un rol cada vez más importante al decir de García Canclini (2012). En Argentina, este proceso se vio favorecido por cambios políticos y económicos que facilitaron el crecimiento del empleo y la recuperación del poder de consumo de las clases populares y medias.

Con la aparición de la Internet 2.0 y las redes sociales, entre ellas la creación de la plataforma YouTube en 2005 (Van Dijck, 2016), aparece una nueva generación de raperos, la que denominamos *raperos 2.0*, la cual utiliza las redes para distribuir filmaciones caseras de su práctica musical, que comienzan a popularizarse en las redes a espaldas de los medios masivos de comunicación, logrando que el rap se instalara nuevamente en el espacio público. La implementación de planes nacionales como el *Programa Conectar Igualdad*² achicó la brecha digital que existía en nuestro país e impactó en la democratización del acceso de los jóvenes a las tecnologías digitales (Pini *et al.*, 2012).

Para el presente estudio situado se realizó una observación participante (comencé a formar parte de los grupos de raperos y a colaborar con ellos en el proceso de realización de los video clips, gracias a mis conocimientos en la realización audiovisual), sumado a entrevistas en profundidad, el trabajo etnográfico, y el análisis del discurso de las letras y video clips. Para seleccionar la muestra, utilizamos la metodología de bola de nieve, que generalmente se aplica cuando se trabaja con poblaciones de las cuales se carece la suficiente información como para definir una muestra, sea representativa o no (Alloati Magali, 2014), y consideramos características restrictivas: adscripción, que las personas se reconozcan raperos, que hayan comenzado con la práctica del rap luego del año 2001 y tengan una antigüedad mínima de dos años (este criterio busca asegurar cierto conocimiento entre los miembros que permita desarrollar una identidad grupal); territorio, que los diferentes grupos pertenezcan a distintos barrios marginales dentro del conurbano bonaerense. Denomi-

² Programa estatal instaurado por el decreto presidencial Nro. 459/10 que consistía en la entrega de netbook a los alumnos del sistema educativo argentino, y la implementación de su uso por parte de los educadores, con el objetivo de reducir la brecha digital.

namos "barrios marginales" a zonas urbanas informales, surgidas de la ocupación ilegal de tierras (llamadas popularmente "villas de emergencia" o "asentamientos"), y a los barrios de vivienda social producto del Plan de Erradicación de Villas de Emergencia (Merklen Denis, 2010). Se conformó así una muestra de cien raperos varones³ de entre 17 y 35 años.

Cuando hablamos de juventud rapera, tomamos el termino sociológico de juventud y no tuvo en cuenta la edad cronológica, ya que tomamos distancia de cualquier perspectiva biologicista. Entendemos la edad como una construcción cultural, en la cual lo juvenil se construye en el juego de las relaciones sociales (Chaves Mariana, 2010). En cuanto a la categoría nativa, ellos se consideran pibes (entre los 13 y 35 años aproximadamente) que los diferencia de los pibitos (menores a 13 años).

Educación informal y colaborativa

En el año 2005 la internet 2.0 comenzaba a desarrollarse y ofrecer nuevas posibilidades tecnológicas, comunicacionales que reconfiguraron hasta hoy día los sistemas de circulación y consumo de bienes culturales. Pero la brecha digital condicionaba el acceso y uso de dispositivos con esta nueva tecnología. En ese contexto, la aparición de los *cibers*⁴, locales en los que se alquilaba por hora el uso de computadoras con acceso a internet, posibilitó que muchos jóvenes sin acceso a dicha tecnología se encontraran diariamente en estos recintos y compartieran de forma colectiva la experiencia colaborativa de aprendizaje, sistematización y distribución de conocimientos, experiencias y contenidos. Iván Nieto, un rapero oriundo del barrio Ejército de los Andes (conocido popularmente como Fuerte Apache), más conocido como "El Melly", cuenta:

³ El proceso de bola de nieve conforme un corpus de raperos varones, este dato analizado desde una perspectiva de género fue publicado en otro artículo por mi colega Lucia Calvi.

⁴ Establecimientos comerciales que se instalaron en los barrios durante la década de 1990 y subsistieron hasta hace unos años, en los cuales los individuos pagan un determinado valor por el tiempo que estará usando el internet con cualquier fin, puede ser para realizar un trabajo, revisar sus redes sociales o simplemente jugar.

Yo iba al ciber, pagaba 5 horas y miraba videos de rap subtítulos desde YouTube. Me bajaba con el Ares, entre sesenta a setenta bases de internet y sobre las que nos gustaban, escribíamos (...) Nos juntábamos en la casa de un amigo que tenía un DVD y la TV. En el ciber lo hacíamos CD y luego lo poníamos en el DVD y ahí ensayábamos. (Comunicación personal con Ivan Nieto, 2019).

El presente testimonio del rapero "El Melly" (quien logra consolidarse en el mercado de la música y vive de su trabajo como cantante, logrando videos en sus plataformas con más de cuarenta millones de visitas⁵), ilustra como con los jóvenes de sectores populares, tuvieron acceso a computadoras, a conectividad y por ende a plataformas de tecnología P2P (peer to peer, en castellano red de pares o iguales). Estas plataformas, como la extinguida Napster o sus reemplazantes Ares o Emule, entre otras, permitían el tráfico y descarga de música. Por otra parte la plataforma YouTube permitía el acceso a video clips y la formación autodidacta de los raperos mediante la combinación de imitar, aprender y armar un recorrido propio.

Sumado a ello, en el año 2010 el programa Conectar Igualdad entregó a cada alumno del sistema educativo formal público una netbook que, al ser llevada al hogar, multiplico la experiencia de acceso y uso de esta tecnología intrafamiliarmente primero, y barrialmente en segundo término, achicando la brecha digital notoriamente. Estos hechos permitieron que muchos jóvenes interactuaran y aprendieran de manera autodidacta, pero a su vez colectiva (compartían mismas necesidades y se encontraban todos en un ritual diario), el uso y utilización de este nuevo lenguaje. Algunos jóvenes lograron transformar esta notebook en estudios hogareños de grabación (home studio), en los cuales el resto de sus amigos eran convocados a grabar. De esta manera aparecieron estudios hogareños en distintos barrios, los cuales eran de fácil acceso simbólico y económico a los cada vez más numerosos raperos.

⁵ El Melly recibió el You Tube de platino por su cantidad de suscriptores y visitas.

Desde la sociología Howard Becker (2008) plantea que todo trabajo artístico comprende la actividad conjunta de varias personas que, por medio de actividades cooperativas, la obra de arte que finalmente vemos o escuchamos cobra existencia y perdura. Cada persona que participa de la producción del tema musical o video clip cumple un rol o función: el beatmaker al elaborar una pista, el locatario de un home studio que hace posible grabar la canción, el productor que piensa el relato de la pieza audiovisual, el camarógrafo que hace las tomas, la edición y visionado del video, la crew que acompaña y alienta al rapero al ritmo de la música y en la distribución por el canal de You Tube y redes sociales. Sin embargo, hemos encontrado que muchas veces varios de estos roles los cumple una misma persona, aunque nunca en su totalidad. También, cabría hacer referencia a los seguidores del rapero que comentan, comparten y recomiendan los videos como parte de este escenario laboral.

Nuevos raperos, nuevos enunciadores

Jesús Martín-Barbero (2003) plantea que hay una transformación en los modos de circular del saber, y es una de las mutaciones más profundas de la sociedad contemporánea. Por un lado, el descentramiento, entendido como el saber que se sale de los libros y de la escuela: nos encontramos ante un descentramiento cultural que desde la invención de la imprenta no había tenido cambios. Por otro lado, la deslocalización y destemporización de los saberes: estos escapan a los lugares y los tiempos socialmente legitimados, lo que implica una diseminación del conocimiento que borra las fronteras entre los conocimientos académicos y el saber común (Martín-Barbero, 2003). En este contexto, desde la periferia discursiva y geográfica se disputan los lugares de producción y los itinerarios de circulación de los saberes, los modos de apropiación de los discursos mediáticos, y la resignificación de los territorios, etc. Estas disputas modifican la capacidad de apropiarse de objetos simbólicos, o sea, de convertir a muchos jóvenes en sujetos de discurso con saberes y ha-

bilidades que les permiten referirse en actitud objetivante a las entidades del mundo, sujeto habitado por deseos y habitante de un modelo socioeconómico que legitima o marginaliza ciertos saberes, haceres y decires.

Para Roxana Morduchowicz (2012) la música es el consumo cultural más valorado por los jóvenes, su principal marca de identidad y el principal indicador del paso de la infancia a la adolescencia. Este consumo, devenido a práctica, se convierte en un aspecto diferenciador que los distingue del entorno en el que viven, y constituye una parte fundamental de su conformación identitaria: la práctica del rap los transformó en raperos, y lograron legitimarse entre pares, y dentro de sus barrios. Las redes sociales distribuyen su música y logran que su público se amplíe, alguno de ellos con miles o millones de seguidores⁶. De esa manera, se fueron conformando nuevos enunciadores en distintos barrios populares.

En el análisis de los video clips, muchos de los cuales fueron realizados con un celular y luego alojados en un canal de YouTube, nos encontramos ante un narrador intradieгético, ya que la voz que narra coincide con la de los personajes que narran. En esa misma línea, desde el punto de vista audiovisual la canción es rapeada dieгéticamente, los enunciadores se encuentran dentro del plano de enunciación mirando a cámara y cantando hacia ella. El efecto que causa que los enunciadores miren a cámara (conocido como ruptura de la cuarta pared) es la anulación del pacto de ficción. Pero una de las particularidades de los videoclips es la posición que adoptan los intérpretes, al contrario de los films narrativamente clásicos en donde se mantiene la ilusión de ficcionalidad, en el videoclip los intérpretes en general miran a cámara logrando contacto visual con el público. Pero esta ruptura de la cuarta pared dentro del discurso del videoclip no significa una ruptura con el realismo del modo de representación institucional, sino que se trata de una convención más de la actuación musical (Mundy, 1999). Más allá de lo planteado por

⁶ Público potencial que consume sus publicaciones en redes sociales.

Mundy, el efecto mencionado refuerza la idea de enunciadores que toman la palabra y miran a los ojos a su público. Dentro de la literatura encontramos similitud al género testimonio, en tanto tipo de discurso, no se ha modificado ya que se define por ser un relato en primera persona en el que el sujeto de enunciación dice haber vivido, visto u oído determinado acontecimiento y esa narración se considera un elemento de prueba para demostrar una cierta verdad, para dar cuenta de un suceso o de una experiencia vivida (Montes, 2013). En ese sentido y tal como lo plantea Heine y Calvi, esta práctica del rap (que popularmente se establece que significa *ritmo y poesía*, Biaggini 2020:18) posee connotaciones narrativas y testimoniales de constitución identitaria (Heine y Clavi, 2020). En ese sentido el autor José Caamaño, expone el valor testimonial de la cultura popular:

(...) estas formas expresivas, son además "testimonio". No sólo en cuando intentan dejar constancia de una situación, sino en tanto que dejando constancia inciden cuestionando, interviniendo en lo público, llamando la atención sobre experiencias humanas evidentes e invisibles a la vez" (Caamaño, 2020:6)

Según Agamben (2000), el testimonio puede tener una función jurídica, social o política. En este caso, nos referimos a una funcionalidad social y política, ya que el objetivo del tema es dar cuenta de cómo se vive en el barrio y narrar cómo son ellos y su entorno; y por el otro, a una posición política, transformando un estigma (el ser villero) en un emblema, constitutivo de su identidad. Tal como lo explica Rosana Reguillo:

(...) cuyas representaciones del mundo si bien tendían a reproducir algunos esquemas de una cultura machista, religiosa y homofóbica, habían encontrado maneras novedosas para resistir las condiciones de miseria y opresión en las que se encontraban inmersos, transformando por ejemplo, mediante complejas operaciones cognitivas y simbólicas, los estigmas sociales que sobre ellos pesaban en emblemas identitarios. (Reguillo, 2013:66)

En ese contexto, el barrio pasa a ser contexto y protagonista de sus relatos. Los enunciadores lo representan no como un lugar geográfico, sino a partir de la experiencia que implica recorrerlo y habitarlo. En general las tomas audiovisuales con las que realizaron los video clips sólo muestran a los raperos y sus amigos en el espacio público: los pasillos del barrio, el descampado, la cancha de fútbol, etc. Son todas tomas al aire libre en donde se puede apreciar el cielo. Lugares en los cuales se pueden desarrollar las actividades públicas del barrio. No aparece ninguna imagen de los interiores (el hogar, el espacio privado), ni tampoco se los enuncia en la letra. Esto se debe a lo reducido de este último: la actividad cotidiana, sucede afuera. Los centros urbanos han sido organizados a partir de las diferencias sociales de los grupos que los conforman según cada región. En el Área Metropolitana de Buenos Aires el sector de la ciudad que tiene un diagrama urbano establecido es ocupado por clases medias y altas, mientras que las clases menos favorecidas ocupan sectores bajos, inundables o abandonados, marginales a los primeros.

Estos raperos exponen sus experiencias subjetivas como vivencia colectiva. De ahí que el barrio ya no es una mera categoría jurisdiccional, sino, como lo plantea Gorelik (2015), un dispositivo cultural, por eso hablamos del barrio como discurso. El espacio, según Michel de Certeau, es un lugar practicado, un cruce de elementos en movimiento: los caminantes son los que transforman en espacio: las calles, los pasillos y los descampados. Podemos decir que para estos raperos el factor de arraigo es la intensidad de sentido con que el grupo inviste una esquina, un descampado, un baldío, que deviene así en territorio propio. Marcar el territorio que habitan por momentos, crear sus propias matrices de comunicación y conformar identidades en torno a determinadas temporalidades y espacios.

Vivir en un barrio popular no significa solamente estar asentado provisoriamente en un terreno tomado esperando nuevos horizontes económicos. Se constituye como parte de una situación de vulnerabilidad habitacional, pero también constituye un proceso de conformación de identidad. En Pobres ciudadanos

(2010), Merklen plantea que las clases populares comenzaron a desarrollar elementos de cooperación, movilización y protesta colectiva que encontraban su centro organizador en el propio barrio. Esta figura de lo local se convirtió progresivamente en el principal componente de inscripción social de familias e individuos que no podían definir su posición social en base a los frutos del trabajo. A este proceso de identificación con el barrio producto de una forma específica de solidaridad y normatividad la llama inscripción territorial.

Conclusiones

Esta investigación constituye un abordaje incipiente dentro del vasto campo de estudios que abarcan a la juventud, la educación y sus consumos culturales. El contacto y el intercambio entre distintas prácticas culturales ha sido parte de la historia de la humanidad, pero a partir del momento en que las sucesivas revoluciones industriales desarrollaron nuevas tecnologías para fabricar productos culturales y medios de difusión, apareció una situación completamente novedosa que permitió divulgarlos masivamente. Esos bienes culturales que circulan ahora por todo el planeta intensifican los encuentros y las conexiones. Es justamente la crítica a la forma profundamente desigual en la que este proceso se está dando la que lleva a este tema al centro de las discusiones sobre la mundialización de la cultura.

Por otra parte, las expresiones artísticas populares siempre se transmitieron y aprendieron por medio de la praxis, en un proceso que se conoce como educación informal. Con la democratización tecnológica, se abrió la posibilidad de ampliar las prácticas populares, sobre todo para los jóvenes, quienes nacieron en un contexto digital.

Los raperos que formaron parte de este análisis tuvieron accesos diferentes a nuevos bienes tecnológicos, y sin embargo todos lograron la apropiación informal y su uso, como incorporar también la capacidad de producción audiovisual que condicionará su práctica futura.

Como conclusiones iniciales podemos mencionar que en las representaciones analizadas se denota: el autorreconocimiento de los raperos como enunciadore. No solo son artistas, son buenos en lo que hacen y tienen la potestad de contar y contarse, y utilizan esa potestad con intencionalidad de testimonio. Desean progresar y mejorar su arte y para ello muchos retoman su formación escolar. Esta posibilidad les dio entidad dentro de su universo simbólico: son reconocidos por sus vecinos y amigos como artistas. Poseen un fuerte arraigo territorial. El barrio es un elemento clave que los constituye como sujetos y está presente en el nombre del grupo o crew, el título de los temas, las letras o las imágenes. Y no solo el barrio como elemento territorial, sino como espacio vivido, recorrido, que incluye los pasillos, las calles de tierra, pero también las diferencias sociales, la forma de vida en ellos, la creatividad al adaptarse. El barrio como elemento cohesionador.

Referencias

ALLOATI, M. *Una discusión sobre la técnica de bola de nieve a partir de la experiencia de investigación en migraciones internacionales*. IV Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales, 27 al 29 de agosto de 2014, Heredia, Costa Rica. La investigación social ante desafíos transnacionales: procesos globales, problemáticas emergentes y perspectivas de integración regional. EN: Actas. Ensenada: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro Interdisciplinario de Metodología de las Ciencias Sociales, 2014. Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8286/ev.8286.pdf (Acceso 14 de julio de 2022).

AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia: Pre-textos, 2000.

BECKER, H., *Los mundos del arte. Sociología del trabajo artístico*. Universidad Nacional de Quilmes, 2008.

BIAGGINI, M. A. Rap de Acá. La historia del rap en Argentina. Buenos Aires, Leviatan, 2020.

BIAGGINI, M. A. Orígenes de la práctica de rap en la República Argentina (1982-1992).

Cuadernos de Investigación Musical, (12), pp. 102-118, 2021
Disponibile en: <https://revista.uclm.es/index.php/cuadernosdeinvestigacionmusical/article/view/2441/2019> (Acceso 14 de julio de 2022).

BIAGGINI, M. Práctica del rap estilo libre en Argentina: antecedentes históricos. *Análisis*, 53(99), 2021b <https://doi.org/10.15332/21459169.6419>. Disponible en: <https://revistas.usan-totomas.edu.co/index.php/analisis/article/view/6419> (Acceso 14 de julio de 2022).

BOAVENTURA de SOUSA, Santos. *Decolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Trilce, 2010.

CAAMAÑO, J.C. Símbolo, analogía y oralidad [en línea]. En: Melo, E.A de, Pieterzack, C. y Ceccato, D. (Orgs.). Juan Carlos Scannone : uma aproximação filosófico-teológica sobre o pensamento latino-americano. Porto Alegre : Editora Fi. Faculdade Dom Luciano Mendes ; Beccar : Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2020. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/1187> (Acceso 14 de julio de 2022)

CHANG, J., Hip Hop. De la guerra de pandillas y el grafiti al gans-ta rap. Buenos Aires: Caja Negra, 2017.

CHAVEZ, M., *Jóvenes, territorios y complicidades*. Buenos Aires: Espacio, 2010.

DUSSEL, Enrique, *Cinco tesis sobre el populismo*. En: El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe (Guillermo Hoyos Vásquez. Martha Lucía Márquez Restrepo. Eduardo Pastana Buelvas, 2012.

GARCIA CANCLINI, N.; F. Cruces, M. Castro Pozo, coord., *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales*. Buenos Aires: Ariel. 2012.

GORELK A., "Terra incognita. Para una comprensión del Gran Buenos Aires como Gran Buenos Aires", en Kessler, G., El gran Buenos Aires. Historia de la provincia de Buenos Aires. Buenos Aires: UNIPE/Edhasa, 2015

HEINE J., CALVI L, La canción rap como expresión poética del conurbano: identidad y espacio. En: Biaggini M., y Bartalini C (Comps), Actas del 1 Simposio Internacional de Literaturas y Conurbanos, Buenos Aires UNAJ, 2020. Disponible en: <https://biblioarchivo.unaj.edu.ar/mostrar/pdf/scvsdf/erwe/6f10d75d-68f9079f754fc042e76b605a17b775ba> (Acceso 14 de julio de 2022)

JIMENEZ LOPEZ, Enrique, El breaking en Mexico: cruce de identidades entre la música y la danza. Mexico: INBAL, 2019.

MARTIN BARBERO, J., De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2003

MERKLEN, D., Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática argentina (1983-2003). Buenos Aires: Gorla, 2010.

MONTES A., Políticas y estéticas de representación de la experiencia urbana en la crónica contemporánea. Buenos Aires: Corregidor, 2013.

MORDUCHOWSKY, R., Los adolescentes y las redes sociales, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2012.

MUNDY, J., Popular Music on Screen. Manchester: University Press, 1999.

PINI, M. E. (coord), S. Musanti, G. Kaufman y M. B. Amare, Consumos culturales digitales de los jóvenes de entre 13 y 18 años. Buenos Aires: Educ-ar S.E. Serie informes de universidades para el Programa Conectar Igualdad, 2012 Acceso: <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL004932.pdf> (Acceso 14 de julio de 2022)

REGUILLO, R., Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013

SEGURO, S.N. "Lo público como lugar practicado. Regulaciones

sociales, temporalidades colectivas y apropiación diferencial de la ciudad", en Fernández, M. y

M. D. López (eds.), Lo público en el umbral los espacios y los tiempos, los territorios y los medios. La Plata: UNLP, 2010.

URRESTI, M., "Ciberculturas juveniles: vida cotidiana, subjetividad y pertenencia entre los jóvenes ante el impacto de las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información", en Ciberculturas Juveniles. Buenos Aires: La Crujía, 2008.

VAN DIJCK, J., La cultura de la conectividad, una historia crítica de las redes sociales. Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.

Capítulo 9

Reflexões antieurocêtricas: uma perspectiva descolonial

Tiago Osiro Linhar
Edgar César Nolasco



DOI: <http://doi.org/10.56713/editoraecodidatica/99662966.9>

REFLEXÕES ANTIEUROCÊNTRICAS: UMA PERSPECTIVA DESCOLONIAL

Tiago Osiro Linhar¹ 

Edgar C  zar Nolasco² 

A narrativa euroc  trica

[...] El triunfo absoluto del racismo, el "progreso", y la "vuelta" romántica a Europa y al cristianismo se produjo cuando los fabricantes europeos comenzaron a sustituir los objetos suntuarios chinos tales como, por ejemplo, muebles, porcelana o seda, por sus propios productos. Lo que Europa obtuvo de este cambio no fue tan sólo provecho de tipo meramente cultural. Cuando Gran Bret  a comenzó a penetrar el mercado chino con los algodones Lancashire y el opio de la India, el equilibrio de la balanza comercial fue en detrimento a China, y el avance de Europa en el terreno comercial fue seguido rápidamente por nuevas iniciativas militares. Desde 1839, cuando los brit  nicos declararon guerra a China para defender su tráfico de opio amenazado por el decreto de prohibición del mismo publicado por las autoridades de aquel país, hasta finales de siglo, Inglaterra, Francia y las demás "potencias" se dedicaron a atacar sucesivamente a China con el objeto de obtener nuevas concesiones, cada vez más importantes. Las fuerzas que originaron el cambio de la imagen que Occidente tenia de China fueron la necesidad de justificar la explotación y *las acciones del tipo mencionado*, el cataclisma social padecido realmente por el país – como consecuencia en buena parte de la presión europea –, y también el racismo generalizado y la "vuelta a Europa". De modelo de civilización racional, China pas   a ser considerada un país miserable en el que la tortura y la corrupción de la peor especie estaban a la orden del día. Haciendo alarde de una ironía obscena, los ingleses culpaban a China especialmente de consumir opio. En la década de 1850, Tocqueville no entendía de ninguna manera que los fisiócratas del siglo XVIII hubieron podido sentir admiraci  n por China.

BERNAL. 1993, p. 227.

¹ Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Campo Grande – MS – E-mail: tiagolinhar@gmail.com
– Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2516942693238745>

² Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Campo Grande – MS – E-mail: ecnolasco@uol.com.br –
Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7443635104960914>

Para dar sentido à narrativa temporalizado do ocidente, foi necessária ocultar as dimensões espaciais as quais tornariam questionáveis o projeto da história universal. Ocultou-se, sobretudo, a inferioridade da Europa; continente que, até o ano de 1800, não foi mais que uma periferia do mundo asiático³. A anulação dos espaços foi a estratégia (encampada pelas narrativas da história universal) que transformou a Europa em fim e em centro de uma história consumada pela narrativa hegeliana.

O projeto alemão, iniciado pelos românticos (entre eles Novalis e Schlegel), é o mesmo que culminou com a última palavra de Hegel. Este, por sua vez, teve a incumbência de ocultar a importância do Oriente, a importância do mundo islâmico, do continente africano e, por fim, anular o continente denominado América. Cornelius de Pauw chegou a cogitar que Espanha e Portugal faziam parte da África. Se os países colonizadores são parte da África, raciocina Dussel, o que seria América Latina? O próprio filósofo da libertação responde que “América Latina simplesmente ‘desapareceu do mapa e da história’ até hoje” (DUSSEL. 2015, p.12). Nesse sentido, América Latina torna-se o caso mais ilustrativo daquilo que conceituo como espaço perdido.

O continente foi nomeado América em 1507 por um cartógrafo alemão (Martín Waldseemüller) e na cartografia, que mais tarde dará sentido a narrativa hegeliana, nossa *Abya Yala* aparece fora de seu lugar. Ou seja, a América não deve vir depois do Atlântico, como o quer a narrativa ocidental, mas sim ligada à Ásia pelo estreito de Bering. Basta pegar o globo terrestre para vermos que América é o extremo oriente do extremo oriente (DUSSEL, 2007) e não o extremo ocidente, onde foi realocada para atribuir aos europeus o sentido de descobridores e, por consequência, imaginar a Europa como o centro do mundo.

Essa narrativa cartografada ignorou por completo os nômades que saíram da Ásia, a pé, há quase 40 mil anos, passando pela geleira de Bering e se espalhando pelo nosso continente,

³ Como demuestra mi libro, todas las llamadas “principales potencias occidentales” eran inferiores, económica y políticamente, a las principales potencias asiáticas [...]. Hasta casi el final de dicho período (c. 1840) no hubo ninguna potencia occidental que eclipsara por completo a China. HOBSON. 2004, p.41.

refiro-me aos povos originários (os indígenas) que, como sustenta Dussel, em seus genomas são 100 por cento asiáticos. Nas palavras de Dussel:

Hace unos cuarenta mil años, habitantes del este de Asia penetraron a través del Pacífico oriental en América por Behring. Hace unos cinco mil años a.C. las bandas nómadas dejaron lugar a comunidades agrícolas. A partir de esta larga tradición autóctona, con influencias neolíticas de los navegantes polinesios, aparecen en el extremo oriente del llamado "Extremo Oriente" las culturas urbanas amerindias en las zonas montañosas, desde las cordilleras mexicanas hasta los Andes, que se denomina la "América nuclear" (DUSSEL. 2007, p. 29).

Além disso, não é demais frisar que os europeus chegaram ao nosso continente com mapas chineses vendidos no comércio de Veneza. Segundo Enrique Dussel, em 1423 a China havia cartografado o mundo inteiro⁴.

No entanto, Hegel narra a história de leste (tomando o oriente como a infância da humanidade) à oeste (quando a humanidade atinge sua maturidade com a virtude europeia). Em meio a esta lógica, a África foi simplesmente ignorada e a América só poderia vir depois da maturidade europeia. Para, assim, dar sentido à narrativa do descobrimento que só aconteceria pela vontade dos povos eleitos e que, no emaranhado de uma mesma auto ficção, atribuiu credibilidade ao projeto que transformou a Europa em centro e fim da história universal.

China: o centro do comércio mundial

Contudo, a Europa nunca foi centro de nada até o ano 1800, como sustenta Hobson. O continente europeu não passa-

⁴ Europa no habría estado más adelante al "Oriente"; es más, estaba de lejos muy atrasada con respecto a la China, la que hasta comienzo del siglo XV había tenido una experiencia de navegación oceánica y cartografiado el mundo, a tal punto, que los llamados "descubrimientos" europeos no serían sino "reconocimientos" de geografías ya conocidas y cartografiadas – con proximidad de tres kilómetros de las costas reales – hasta 1423 por los chinos [...] (DUSSEL. 2004, p.07).

va de uma periferia do mundo islâmico, tanto que os países mais desenvolvidos da região, até o século XV, foram os do Sul da Europa, ou seja, os que tinham ligações, por estarem mais próximos, com o mundo muçulmano.

John Hobson (2004) fala em *globalização oriental*, a qual ocorrera do ano 500 a 1800. Nessa globalização, as trocas mercantis eram realizadas entre os povos árabes, africanos e asiáticos. Por isso, depois de Bagdá, a China foi o lugar que concentrou o comércio, cuja Europa Medieval, por sua inferioridade, não pôde fazer parte. Por esses idos, o continente europeu contava com uma economia fundamentada na agricultura. O período Medieval e o Feudalismo, ao contrário do que nos ensinam em história, aconteceu única e exclusivamente na Europa e em nenhuma outra parte do mundo, como sustenta Dussel (2007). Por outro lado, como foi constatado por Hobson a globalização oriental, já no ano 500, viabilizava uma economia baseada na relação mercantil entre várias regiões.

A título de curiosidade, a China, já no ano de 1078, produziu 125.000 toneladas de ferro fundido, coisa que a Europa industrializada somada, só viera a produzir no final do século XVIII. A China produzia aço já no século II antes de Cristo, e o primeiro objeto de ferro fundido lá encontrado, datou do ano 513 a. C. Com esses e outros dados levantados por John Hobson não é difícil constatar que a revolução industrial não aconteceu na Grã Bretanha do final do século XVIII, mas sim, 600 anos antes em solo chinês. Além disso, foram os chineses que ensinaram os britânicos a trabalhar o aço, o ferro, a tecelagem, e instalaram as primeiras máquinas para que a Grã Bretanha fizesse sua Revolução Industrial. Cabe mencionar aqui, que a imprensa foi inventada na China do século VI, e a do tipo móvel, a mesma atribuída à genialidade de Gutenberg, foi desenvolvida na Coreia em 1403, ou seja, décadas antes que o tipógrafo alemão pudesse patentear o seu plágio como autêntica invenção.

No entanto, detenho-me com maior atenção à suposta “Revolução Industrial” britânica, porque foi nesse período que a

Europa se tornou o centro do mundo. Por intermédio do projeto narrativo da história universal, que anulou os espaços de origem das coisas, para se consolidar no tempo dos avanços sem fim. Desse modo, essa narrativa está calcada na dinâmica temporal do atraso e do progresso. Um mecanismo que distinguiu os povos do mundo entre aqueles que representaram a industrialização – ou seja, a virtude e o trabalho do branco – e aqueles que foram atrasados por não superarem as supostas etapas diacrônicas que desembocariam na modernidade. Essa narrativa ficcional, por absurda que pareça, é sustentada por intelectuais eurocêntricos até os nossos dias.

Por outro lado, não deixo de questionar também o conceito de “sistema mundo” de Immanuel Wallerstein. Ao contrário do que afirma Wallerstein, a Europa não se tornou centro após a invasão e dominação do nosso continente, ou seja, após 1492, data do nascimento da modernidade, como argumenta Enrique Dussel. Durante os mais de três séculos que sucederam à invasão, era ainda a China que centralizava o comércio mundial. Por isso, grande parte do ouro e em especial da prata (espoliados em Zacatecas e Potosí) foram escoados para a China. Com os saques e a exploração em nosso continente, os europeus puderam inserir-se à globalização oriental; no entanto, apenas como consumidores. Não havia nada que pudessem vender em território chinês, por isso resignarem-se, por muito tempo, em ser meros consumidores dos produtos chineses derivados do ferro, do aço; além da seda, da porcelana, e de outras *chinoiserie*.

O primeiro produto que a Grã Bretanha teve para vender para a China (o qual abriu a porta para os produtos industrializados no país europeu) foi o ópio roubado da Índia. Segundo Hobson (2004), no ano de 1828, o ópio compreendia 55% da exportação da Inglaterra para China. Não se trata do cartel de Sinaloa, nem do cartel de Medellín, trata-se de mais da metade da economia de um país baseada no tráfico de droga. Em uma palavra, a Grã Bretanha foi um grande cartel do narcotráfico.

As guerras internas da Europa (mais precisamente as guerras napoleônicas) possibilitaram, por sua vez, avanços tecnológicos sem precedentes no setor bélico. Desse modo, Geovanni Arrighi argumenta que: “A China não tinha como responder ao navio de guerra a vapor que num só dia, em fevereiro de 1841, destruiu nove juncos de guerra, cinco fortes, dois postos militares e uma bateria costeira” (ARRIGHI, 2008, p.346-347). E em nome do narcotráfico viera outra guerra na sequência, a qual foi novamente desastrosa para a China.

Contudo, nessa atmosfera, décadas antes da primeira guerra do ópio, emerge Hegel com a história universal, desenhando uma Europa civilizada, virtuosa, avançada no tempo, e encobrindo-a de um modelo que tomamos como o paradigma de civilização até hoje. Nas palavras de Dussel, Hegel construiu a “história mundial projetando a Europa hegemônica, depois da [primeira] Revolução Industrial (acontecimento que não tinha cinquenta anos), até a origem da cultura grega e o cristianismo” (DUSSEL, 2007, p, 380).

A Europa cristã e sua concepção dualista/racista do mundo

Embora Aníbal Quijano (2014) sustente que houve uma classificação racial no período colonial, é no período da revolução industrial britânica que começa a aparecer o que Hobson chama de “racismo implícito”. O racismo do modo em que conhecemos na atualidade, o mesmo que propulsiona a geopolítica. A política global, imposta pelo imperialismo eurocêntrico, tem como pano de fundo o racismo. Portanto, não foi a evolução em tecnologias bélicas, não foi uma capacidade inata dos povos eleitos que fizeram da Europa e depois os EUA, potências hegemônicas. O determinante foi (e ainda é) o racismo.

A China, como vimos brevemente, teve todos os recursos para implantar uma política hegemônica de ordem imperial, o que impedira o país asiático de praticar tamanha perversidade, de subjugar outros povos, não foi senão uma questão ligada mais

à subjetividade do que a qualquer elemento de caráter externo. O que inflama, portanto, a identidade dominadora europeia é a sua compreensão dualista e, por isso, racista, do mundo. No entanto, cabe-nos a pergunta: de onde vem esse sentimento de superioridade (cuja função é separar o *eu* do *outro*) que parece ser inerente aos europeus.

Alguns intelectuais da descolonialidade atribuem à noção dualista ao enunciado cartesiano. No entanto, Descartes de forma alguma despertou (em um determinado dia) como dualista enunciando seu *cogito, ergo sum*. A "razão" cartesiana é a secularização da alma, sustenta Aníbal Quijano (2005). Quando Descartes traz em seu enunciado aquilo que acredita ser a razão, quer dizer que quem pensa são homens como ele (e não mulheres), brancos (e não racializados) que habitam acima dos Pireneus, o restante, para Descartes, não passa de corpos coisificados. Nesse sentido, Quijano argumenta que "[...] na racionalidade eurocêntrica o 'corpo' foi fixado como 'objeto' de conhecimento, fora do entorno do 'sujeito/razão'" (QUIJANO. 2005, p.129). Portanto, o dualismo cartesiano incumbe-se de separar o corpo do pensamento. Se no período colonial os povos originários não possuíam alma (somente corpo), após Descartes não possuem a capacidade de produzir pensamentos coerentes. Em resumo, na esteira de Quijano, a alma converte-se em pensamento, e não por acaso.

O exposto acima é apenas um apanhado daquilo que o discurso descolonial vem sustentando através de décadas. Contudo, para compreendermos a noção dualista que impulsionou a subjetividade dominadora europeia, precisamos superar Descartes. Como mencionado acima, o suposto primeiro filósofo da modernidade não surgiu do nada, tampouco cabe a este a alcunha atribuída por Hegel de primeiro filósofo moderno. A história universal, portanto, deixou de narrar que Descartes recebeu seus ensinamentos filosóficos, ao longo de quase dez anos, no colégio jesuíta de la Flèche. Desse modo, a fim de promover Descartes como um pioneiro do pensamento moderno, foi preciso

omitir as influências filosóficas que o mesmo Descartes recebeu ao entrar em contato com as obras dos jesuítas espanhóis. Inadmissível para Hegel e os norte europeus seria aceitar que, além disso, grande parte da formação intelectual de Descartes fora baseada nos escritos de pensadores jesuítas que passaram suas vidas e, portanto, escreveram desde às colônias americanas, como no caso de pensadores peruanos, e mais expressivamente os do México.

Esses curiosos acontecimentos (encobertos pelo véu da história universal) só foram possíveis pelo fato de a Espanha, até o século XVI, ter sido o grande centro do pensamento europeu ocidental. Por esse motivo, o país ibérico investiu na abertura de centros acadêmicos em suas colônias. Desse modo, "já em 1552 foram fundadas as universidades do México e Lima, com igual grau acadêmico das universidades de Alcalá e Salamanca" (DUSSEL. 1996, p.16). O que para Dussel resultou naquilo que denomina de "filosofia colonial":

O fato de a Espanha espalhar centros acadêmicos por algumas de suas colônias explica como a obra "Lógicas mexicanas" escrita por Antonio Rubio pôde contribuir significativamente para Descartes em seus estudos sobre lógica. Inteirado do acontecimento, Dussel ironiza: "Quem poderia pensar que Descartes estudou a parte dura da filosofia, a Lógica, a Dialética, numa obra de um filósofo mexicano" (DUSSEL. 2015, p.19).

Curiosidades à parte, o que interessa aqui é afirmar que Descartes, por sua formação jesuíta, não fez outra coisa (sob o sentido vazio do termo secularização), senão replicar o pensamento cristão. Sobre tudo, os preceitos já desenhados por Santo Agostinho. Para Enrique Dussel: "muito dos temas cartesianos encontram-se explicitamente formulados em Santo Agostinho [...]. [Com o padre latino de Hipona] foram lançadas as bases, firmes bases, de todo o dualismo ocidental posterior, que, aliás, era muito mais antigo que Agostinho no próprio pensamento cristão latino" (DUSSEL.1974, p.181).

Nesse sentido, vale ressaltar que o cristianismo, ou a cristandade, foi o canal de transmissão do dualismo que se consumou

com Tertuliano como uma subjetividade dominadora. Um sentimento que embasará a classificação racial do período colonial e o racismo implícito da missão civilizadora, ou seja, a premissa que rege o entendimento europeu acerca do resto do mundo.

Sendo assim, não é demais remontar à origem do dualista que desembocou no *cogito* cartesiano. Em seu princípio, o fenômeno forja-se em uma questão de ordem espacial. Segundo Dussel, Parmênides enuncia “o começo radical da filosofia como ontologia”. Assim, para o filósofo grego “o ser é”, o “não-ser não é” (DUSSEL. 1996, p.17). Compreende-se dessa simples enunciação que o ser humano é o habitante da pólis grega, o não-ser, por sua vez, são os que estão além dos muros da Hélade, portanto, os bárbaros, os não humanos pertencentes a um espaço perdido. Esse embrião dualista, é o mesmo que vai contaminar o cristianismo (hebreu) já no primeiro século d.C. em solo alexandrino.

Contudo, para explicar a fusão que terminará por se consumir em cristandade, recorro ao sincretismo do pensamento helênico com o cristianismo primitivo formulado pelos padres gregos em Alexandria, sobretudo com Clemente de Alexandria. Embora não formule explicitamente o conceito de alma (o que será convertido em pensamento com Descartes), Clemente, baseado em preceitos neoplatônicos, dá os primeiros indícios de que existe uma alma humana que rege o corpo. Em resumo, o dualismo forjou-se em uma noção de ordem espacial e terminou por dividir o ser humano em corpo e alma.

No entanto, é somente com Orígenes que a noção de alma, e também de corpo, ganha uma interpretação radical. Orígenes formula o conceito de “anjos caídos”, para o padre e filósofo grego, as almas foram anjos que caíram em pecado e receberam o corpo como prisão, ou castigo. Portanto, já no final do século II, Orígenes entende o ser humano como um compósito dualista, dividido por uma substância anímica e outra corpórea, em meio a tal premissa, o corpo nada mais é do que uma negatividade.

Essa noção de corpo como negatividade, será retomada no século IV por Agostinho de Hipona. Para Santo Agostinho, o sexo, por exemplo, é o pecado original. Por isso, deve-se castigar o corpo (negando a sexualidade) para salvar a alma. Retrocedendo um pouco mais o raciocínio, é inegável que a cristandade foi uma distorção do cristianismo primitivo. Para o cristianismo hebreu não existe alma, tampouco existe corpo. Somos *carne* uma totalidade desalmada. Ou seja, acreditava-se na ressurreição da carne e não na imortalidade da alma. Portanto, a alma é helênica, e o corpo é um equívoco. Ao traduzir a palavra *basar* que em hebraico significa carne, os gregos erroneamente a interpretaram como corpo (DUSSEL, 1974).

Portanto, ao falarmos em corpo nos debates de hoje, corremos o risco de cair novamente no dualismo, pois todo corpo pressupõe uma alma. Desse modo, o debate patina em constatações, como por exemplo, de que o racismo está na estrutura da sociedade brasileira. O tema é que antes da estrutura existe o agente de tal estrutura, o qual é movido por sua subjetividade. Vale lembrar que os chineses não foram capazes de subjugar racialmente outros povos, faltavam-lhes o entendimento dualista da cristandade. Kierkegaard, embora tenha sido luterano, afirmou que a cristandade é uma cultura de dominação. Desse modo, afirmo que o debate que aborda os corpos subjugados, deva ser pautado a partir de indagações pontuais como, de onde vem o racismo? Para que serve? e quem o inventou?

A identidade europeia, que é racista em sua origem, foi configurada no período Medieval, quando a Europa ocidental se identifica com a cristandade. Segundo John Hobson (2004), esse foi o recurso encontrado para justificar a desigualdade entre os camponeses e os senhores feudais, ou seja, legitimar a exploração da classe camponesa que trabalhava para manter os nobres.

Desse modo, a fim de criarem um sentimento de homogeneidade (apesar da imensa desigualdade), interpretaram os muçulmanos (mesmo que sendo povos mais desenvolvidos) como uma ameaça exterior. Portanto, pela primeira vez em solo Euro-

peu se formulou a noção do *eu* frente ao *outro*. Se os muçulmanos eram o *outro*, os atritos deveriam, portanto, ocupar o âmbito da religião. No entanto, o fato de o mundo islâmico ser mais desenvolvido obrigou aos europeus forjarem, com a cristandade, uma identidade inferior.

Esse foi um esquema que se reconfigurou ao longo da história europeia. Assim, quando invadiram *Abya Yala*, o continente que os mesmos denominaram América, passaram a explorar e dominar os povos originários, agora sob a justificativa da racialização (QUIJANO, 2005). Movidos pelo recém formulado discurso da pureza de sangue (discurso, precedente da classificação racial, que depois da conquista de Al-Andaluz, serviu para rastrear os judeus e muçulmanos em território europeu), quando chegaram ao nosso continente encontraram o *outro* que se distinguia pela cor da pele. De pronto, instaurou-se uma classificação racial que reprovou os povos escuros por serem pagãos (no entendimento europeu) e por isso deveriam ser cristianizados. Grosfoguel (2009) traduz este gesto dominador com as palavras: “cristianize-te, ou eu te mato”.

Por isso a cristandade precisa ser discutida e não discutir o racismo dentro de uma lógica cristã, como os debates são armados hoje em dia. O exemplo mais ilustrativo de nossos tempos, foi o caso da Bolívia. No golpe de 2019, o racismo esteve claramente articulado em nome dos interesses imperiais e sob a simbologia do Deus da cristandade. Ainda assim pensadores bolivianos, mesmo os que se autodenominam descoloniais, parecem receosos em discutir a cristandade como um problema.

É importante rastreamos as origens do racismo, porque este fenômeno não representa apenas um problema de convívio social, ou uma questão inerente aos povos brasileiros. Roberto Schwarz escreveu as “ideias fora do lugar”, sustentando que o Brasil não era compatível ao liberalismo, porque no século XIX, existia ainda escravidão no país. O que Schwarz não menciona em seu texto, certamente por ignorar o fato, é que John Look, o pai do liberalismo, era ele próprio um escravista. Dussel, em “Política da libertação”, esmiuça os textos de Look e comprova que

o pensador liberal fora um escravista. Ademais, foi na Inglaterra de 1840 que surgiu o racismo científico.

Considerações finais

Resumindo o exposto acima, o racismo funciona como a força motriz da geopolítica. Os países, compreendidos como subdesenvolvidos, não se desenvolvem por questões racistas, ou seja, por haver políticas de contenção por parte dos países hegemônicos e brancos (com exceção do Japão que emergiu, após a Segunda Guerra [dita] Mundial como uma estratégia estadunidense para fazer frente a China).

Seguindo essa perspectiva, podemos tomar como exemplo o caso do Brasil. O país chegou a assumir a sexta posição econômica na escala global, quando pôde diversificar sua economia. O que aconteceu com o Brasil parece confluir com a perspectiva de André Gunder Frank quando formula seu conceito de "desenvolvimento de subdesenvolvimento". Ou seja, para preservar a hegemonia de um país, é necessário manter alguns outros países no subdesenvolvimento; para tanto, aplica-se uma política de contenção. Em uma palavra, para que um país não se desenvolva, é preciso mantê-lo apenas em um setor econômico, no caso brasileiro, seriam o das commodities. Sendo assim, quando o Brasil passou a diversificar sua economia com o *pressal*, a indústria naval e as empreiteiras, viera a contenção em forma de *lawfaire* e *golpe branco*.

Para finalizar, afirmo com este texto que todas essas articulações políticas só foram (ou ainda são) possíveis, por serem movidas pela identidade racista da cristandade, o racismo e a cristandade estão intimamente ligados. Contudo, intuo que seja necessário deixar claro que este escrito não é, de forma alguma, um discurso ateu, porque tenho ciência de que vivendo em uma cultura cristã, eu não poderia ter outra subjetividade ou identidade, senão a cristã. Portanto, o que pretendo aqui, é uma crítica desde a interioridade, ou seja, de dentro de um sistema que eu mesmo faço parte, e que me beneficia de certa forma.

Referências

ARRIGHI, Giovanni. *Adam Smith em Pequim: origens e fundamentos do século XXI*. São Paulo: BOITEMPO EDITORIAL, 2008.

BERNAL, Martín. *Atenea Negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona: EDITORA CRÍTICA, 1993.

DUSSEL, Enrique. China 1421-1800: razones para cuestionar el eurocentrismo. In: *El crepúsculo del eurocentrismo. Archipiélago: Revista cultural de nuestra América*. (ORG) Enrique Dussel, Gustavo Vargas, Carmen Rojas. México, 2004.

_____. *El dualismo en la antropología de la cristiandad: desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974.

_____. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1996.

_____. *Meditações anti-cartesianas: sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade*. *Revista filosofazer*. Passo Fundo, n 46, jan./jun. 2015.

_____. *Política de la liberación: historia y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In *Epistemologias do Sul*. SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria, Paula (org). Coimbra: Edição Almedina. AS, 2009.

_____. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.19: 31-58, julio-diciembre 2013.

HOBSON, John. *Los Orígenes Orientales de la Civilización de Occidente*. Barcelona: EDITORIAL CRÍTICA, S.L., 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder. A *colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>. Acesso em 20/10/2017.

_____. "Raza", "etnia" y "nación" en Mariátegui. In: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

SOBRE OS AUTORES

Bernardo Salgado Rodrigues es un Doctor en Economía Política Internacional por la Universidad Federal de Río de Janeiro, UFRJ-PEPI (2020), con posdoctorado en Ciencias Militares por la Escuela de Comando y Estado Mayor del Ejército, ECEME (2022), y en Estudios de Idiomas por la Universidad Federal del Mato Grosso do Sul, FAALC-UFMS (2021). Actualmente es profesor visitante de la Universidad Estadual de la Paraíba (UEPB), miembro del Laboratorio de Estudios de Hegemonía y Contrahegemonía (LEHC-UFRJ), del Grupo de Trabajo "China y el Mapa del Poder Mundial" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y del Laboratorio de Simulaciones y Escenarios de la Escuela de Guerra Naval (LSC-EGN).

Carlos Igor de Oliveria Jitsumori é Pós-doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens – curso de Pós-Doutorado/FAALC – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) com o projeto de pesquisa intitulado DESCOLONIZAR O MODO DE PENSAR AS IDENTIDADES NA AMÉRICA LATINA: para além de um essencialismo eurocêntrico, sob o Protocolo RL1SR.291221. Doutor em Educação pela UFMS e Mestre em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Professor do Instituto Avançado de Ensino Superior e Desenvolvimento Humano, Faculdade Instesd e autor dos livros: "A heteronormatividade em questão no espaço escolar" e "Os educadores, a diversidade cultural e a produção de identidades/diferenças no Ensino Médio."

Cristiane Dambrós é Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens, integrante do Núcleo de Estudos Culturais Comparados - NECC, da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS).

Edgar César Nolasco é graduado em Letras é Doutor pela UFMG e Pós-doutor pela UFRJ. É professor e escritor, docente titular da UFMS em que preside e coordena o NECC – Núcleo de Estudos Culturais Comparados.

Fábio do Vale é graduado em Letras e Pedagogia, Doutor pela UFMS e Pós-doutorando pela mesma instituição. É professor e coordenador acadêmico da Faculdade Insted. Membro dos Grupos de Pesquisa NECC/UFMS e NAV(r)E/UEMS.

Facundo Giuliano es Doctor en Ciencias de la Educación por la Universidad de Buenos Aires. Posdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales por la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Marcos Antônio Bessa-Oliveira é Professor Pós-doutor, UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (Artes Cênicas, Dança e Teatro/PROFEDUC).

Martin Alejandro Biaggini es un Profesor en historia (IISL), Licenciado en Artes Combinadas (UNLa), Magister en Educación, Lenguajes y Medios (UNSaM), UNAJ (Universidad Nacional Arturo Jauretche).

Tiago Osiro linhar possui graduação em Letras - Espanhol pela Universidade Católica Dom Bosco (2008). Mestrado em Estudos de Linguagens pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Doutorando em Estudos de Linguagens pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Membro do Núcleo de Estudos Culturais Comparados (NECC). Atualmente desenvolve o projeto de pesquisa "PALÁCIOS NA FRONTEIRA DO MUNDO: as narrativas de uma política da criminalidade" sob orientação do Professor Dr. Edgar César Nolasco.

Valentina Canese Caballero es Doctora (Ph.D.) en Currículo e Instrucción, por la Universidad Estatal de Arizona, USA. Recibió la Licenciatura en Lengua Inglesa en el ISL, UNA y el título de Magíster en Educación en la Universidad Estatal de San Diego, USA. Es directora del Instituto Superior de Lenguas de la Facultad de Filosofía en la Universidad Nacional de Asunción, donde ejerce la docencia. Es investigadora categorizada en el Programa Nacional de Incentivo a los Investigadores (PRONII). Es editora de las revistas científicas "Ñemityra" Revista Multilingüe de Lengua, Sociedad y Educación, y de la Revista Paraguaya de Educación a Distancia (REPED). Coordina el Proyecto "Formación Inicial Docente y Desarrollo de Capacidades de Profesionales

de la Educación" (FORMACAP- Aula Pyahu) financiado por la Unión Europea. A partir de este año, es miembro del Consejo de Gobierno del Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC).

ÍNDICE REMISSIVO

A

Alteridade 35, 47, 79
 Alteridentidade 39
 Amarras 64, 93, 97, 99
 América 8, 9, 10, 16, 17, 22, 25, 61, 63,
 74, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100,
 101, 129, 147, 152, 153, 161, 163
 América do Sul 25, 96, 97
 América Latina 8, 9, 10, 16, 17, 22, 25,
 91, 93, 94, 96, 97, 99, 100, 101, 129,
 147, 152

Animal 48, 51, 52, 91, 119, 120
 Aprender 29, 71, 72, 82, 100, 140
 Aprendizagem 65, 71

Aprendizaje 110, 139

Arte 124, 127, 132

B

Bio-crítica 12, 90
 Biolócus 7, 62, 68, 71, 72, 79, 85, 86, 169
 Bios 10, 19, 62, 64, 73, 85, 87, 96, 117,
 120, 121

C

Cartesiano 93, 99, 157, 159
 Ciências humanas 43, 58, 67
 Ciências sociais 23, 24, 25, 54, 67, 101
 Ciudadanos 144, 148
 Civilização 57, 75, 76, 128, 156
 Classe 50, 125, 127, 128, 131, 160
 Cogito 29, 157, 159
 Colonial 16, 49, 61, 62, 69, 71, 77, 78, 79,
 80, 86, 87, 88, 99, 122, 126, 130, 156,
 157, 158

Colonialidade 23, 24, 25, 41, 63, 65, 66,
 68, 70, 72, 75, 78, 79, 80, 85, 125, 127,
 128, 130, 133, 134, 163

Colonizadores 16, 31, 152

Comunicación 20, 136, 137, 138, 144, 149

Conocimientos 11, 106, 137, 138, 139, 141

Contemporâneas 7, 8, 90, 92, 93, 95, 101

Contemporaneidade 7, 29, 32, 90, 91,
 92, 119, 125, 127, 128, 130

Contemporâneo 11, 12, 20, 22, 108

Corpo 47, 49, 53, 56, 64, 68, 72, 84, 85,
 86, 87, 92, 93, 94, 96, 97, 117, 120,
 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128,
 131, 157, 159, 160

Corpopolítica 8, 69, 70, 71, 72

Corpos 30, 46, 49, 51, 52, 55, 56, 76, 92,
 93, 118, 120, 121, 122, 124, 125, 126,
 127, 128, 129, 130, 157, 160

Cristianismo 151, 156, 158, 159, 160, 163

Crítica 24, 61, 62, 63, 65, 67, 68, 90, 93,
 95, 100, 101

Crítica biográfica fronteiriça 8, 24, 60,
 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72,
 73, 76, 78, 79, 80, 85, 86, 87, 88, 92,
 93, 95, 99, 100, 101

Criticidades 8, 93, 95, 98

Cultura hip-hop 136

D

Decolonial 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18,
 19, 20, 21, 22, 87, 88

Decolonización 14, 21, 22

Desarrollo 12, 15, 110

- Descolonial 17, 25, 27, 29, 30, 31, 50, 51, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 99, 100, 101, 116, 118, 120, 121, 125, 126, 129, 130, 132, 150, 157
- Descolonialidade 28, 29, 30, 70, 71, 72, 73, 130, 131, 157
- Descolonização 7, 50, 65, 66, 71, 72, 78, 92, 93, 96, 99, 101
- Desconstruir 63
- Desobediência epistêmica 24, 69, 70, 72, 73, 74, 88
- Des-teorizar 64, 65
- Devir 47, 52, 59
- Diálogo 20, 75, 90, 94, 95, 99
- Diálogo intercultural 94, 95
- Diversidad cultural 17
- E**
- Ecologia 44, 52, 81, 82, 83, 88
- Ecologia dos saberes 82
- Ecologia política 44
- Educación 9, 10, 101, 104, 105, 107, 108, 110, 112, 115, 135, 137, 139, 145, 146
- Egopolítica 70
- Elastidentidade 39, 40
- Empoderamento 32
- Epistemologia 67, 69, 74, 75, 78, 80, 81, 82, 99
- Epistemológico 7, 8, 18, 20, 46, 98, 99, 100, 130
- Escrevivência 64, 73, 85
- Estado-nação 75
- Estética 117, 118, 119, 120, 131
- Estética animal 119, 120
- Estética da libertação 117, 118, 119
- Estrangeiros 43, 84
- Estudos culturais 8, 24, 25, 28, 30, 90, 101, 134
- Ética 41, 46, 47, 49, 54, 64, 65, 66, 69, 74, 79, 80, 84, 85, 86, 87, 88, 112, 131
- Etnocentrismo 14, 98
- Eu-afrodescendente 36
- Eu-grupo 29
- Eu-identidade 39
- Eu-indígena 36
- Eu-LGBT 36
- Eu-mulher 36
- Eurocentrismo 14, 16, 22, 23, 25, 29, 98, 101, 114, 163
- Europa 16, 23, 90, 124, 127, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 160
- Europeus 50, 55, 63, 118, 125, 152, 153, 155, 157, 161
- Eu-significante 30
- Existência 31, 54, 64, 69, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 119, 120, 130
- Experivência biogeográfica 120
- Experivências 99, 117, 120, 122, 124, 125, 130
- Exterioridades 61, 73, 74, 119, 125, 126, 129, 130, 134
- F**
- Formação 31, 37, 51, 53, 63, 70, 76, 87, 122, 157, 158
- Formación 10, 70, 102, 103, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 140, 146
- Fronteiras 36, 37, 48, 84, 121, 125, 126, 130, 133

Fronteiriço 8, 31, 43, 61, 64, 65, 66, 67, 71, **J**

73, 74, 79, 80, 84, 100, 127, 130

G

Gênero 73, 125, 127, 128, 131

Geografia cultural 43, 55

Geografia pós-humanista 43, 44, 50,
54, 56

Geografias criativas 54, 55

Geografias da geografia 44, 45, 57

Geopolítica decolonial 14, 15, 20, 21, 22

Globalização 24, 130, 154, 155

Globalización 21, 136

Gramática 15, 22, 24, 61, 70, 71, 72, 73

Grupos sociais 18

H

Histórico-cultural 14

Históricos-culturales 11

Humanidad 14, 73, 145

Humano 28, 31, 36, 40, 41, 43, 44, 46,
47, 48, 50, 51, 52, 54, 55, 70, 91, 106,
124, 159

I

Identidad 10, 12, 137, 138, 142, 143,
144, 148

Identidades 7, 9, 12, 20, 27, 28, 29, 32,
33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 144, 148

Identilasticidade 39, 40, 41

Imaginário decolonial 74, 75

Imperialismo 50, 156

Indígena 32, 35, 36, 40, 44, 46, 48, 49,
74, 77, 80

Indígenas 32, 37, 48, 49, 50, 58, 75, 76,
137, 153

Interculturalidade 74, 75, 76, 77, 78, 80,
81, 93, 95, 97, 101

Justiça social 50

L

Latinidades 7, 9, 30, 34, 100

Latinoamericanos 14, 16

Latinos 17, 28, 29, 30, 31, 34, 36, 68, 97,
98, 99, 118, 120, 136

Libertação 24, 86, 96, 97, 100, 101, 117,
118, 119, 152, 161

Literatura 10, 45, 52, 55, 131, 143

Lócus 62, 80, 85, 87, 91, 100

Lugar 11, 19, 20, 22, 29, 30, 36, 43, 44,
45, 47, 57, 63, 64, 65, 68, 70, 74, 77,
78, 84, 85, 86, 103, 111, 118, 120, 121,
124, 125, 126, 127, 128, 130, 133, 144,
148, 152, 153, 154, 161

M

Memórias 31, 75, 76, 86, 97, 117, 119,
124, 129

Metáfora 103, 119

Mito 34

Morte 51, 76, 81

Muerte 109

Mundo 10, 11, 15, 16, 18, 20, 22, 23, 25,
40, 44, 46, 47, 50, 51, 55, 59, 67, 71, 76,
77, 81, 83, 91, 94, 95, 97, 100, 105, 106,
107, 108, 113, 117, 119, 120, 130, 142,
143, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 160

N

Não-humanos 43, 44, 47, 50, 51

Natureza 29, 44, 46, 47, 48, 71, 83, 86, 118

Negro 35, 40

Neoliberal 21, 34

Neovitalismo 44

Novos materialismos 44

O

Ocidentais 48, 49, 62, 69, 74, 75, 82

Ocidente 67, 76, 152

Orientalismo 67

Oriente 98, 152, 153

P

Paisagens 43, 49, 54, 133

Paisagens fronteiriças 43

Paisagens multiespécies 43

Paisajes post-humanos 11

Paradigmas 20, 77

Pátria grande 8

Patrimonialista 36

Pedagogia 90, 91, 93, 94, 100, 101

Pedagogía 105, 110

Pedagogia descolonial 90, 91, 93, 94,
100, 101

Pedagogías 10, 103, 105, 108

Pedagogias 9

Pedagogias descoloniais 8

Pensamento fronteiriço 8, 67, 73, 79, 130

Pensar 5, 9, 10, 12, 14, 15, 19, 20, 24, 27,
28, 29, 30, 31, 34, 35, 37, 38, 47, 48,
51, 52, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68,
69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 81,
83, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 93, 96,
97, 100, 104, 106, 107, 110, 113, 120,
124, 126, 127, 128, 130, 131, 158, 172

Plantas 52

Pobreza 122, 123, 131

Poesia 55, 120

Poesía 111, 143

Poética 64, 86, 113, 115, 148

Política educacional 45

Políticas 12, 15, 17, 49, 51, 55, 57, 70, 90,
91, 92, 100, 115, 121, 148, 162

Político-decoloniales 9

Pós-coloniais 7, 69, 163

Poscolonial 11, 21, 22

Pós-fenomenologia 44

Pós-humanista 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50,
54, 56, 57

Pós-modernidade 75, 124, 125, 127,
130, 131

Posthumanismo 11

Povos 31, 32, 35, 36, 43, 50, 153, 154, 155,
156, 157, 160, 161

Prácticas contrahegemónicas 18

Práticas educacionais 7

Práxis 24, 55, 79, 83, 85, 86, 129

Profesores 9

R

Racismo 12, 114, 151, 156, 158, 160,
161, 162

Rap 11, 136, 137, 138, 140, 142, 143,
147, 148

Raperos 2.0 136, 138

Redes rizomáticas 46

Re-existência 64, 81, 84, 85, 86

Reflexão 43, 62, 79, 84, 117, 121, 123

Relación dialéctica 22

Relaciones internacionales 14

Religión 61, 105

Renascimento 127, 128, 131

Representações 33

Retórica 24, 65, 68, 70, 72, 75, 127

Retórica da modernidade 65, 70, 72,
75, 127

Revolución 14, 137

Rituais 31

S

Saber 45, 101, 103, 104

Saber descolonial 28

Saberes 16, 17, 20, 22, 23, 24, 28, 29, 35,
41, 48, 81, 82, 83, 88, 92, 93, 114, 124,
133, 141, 142

Ser humano 36, 40, 41, 91, 159

Sincretismo 159

Sis 29, 38

Sociedade 28, 37, 41, 72, 78, 79, 83, 90,
125, 130, 160

Subjetividade 53, 70, 118, 156, 157, 158,
160, 162

Sujeito 29, 30, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41,
44, 46, 47, 53, 57, 62, 64, 68, 73, 85, 87,
120, 122, 123, 124, 128, 129, 157

T

Tecnologia 44, 48, 53, 98, 123

Teoria ator-rede 44, 48, 52

Teoria de agenciamento 44

Teoria do afeto 44

Teoria não representacional 44, 55

Teorização 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68,
69, 71, 72, 73, 78, 79, 80, 81, 82, 84,
85, 86, 87, 92, 131, 132

Tradição 34, 65, 95, 117, 118

Tradicionais 49, 50, 122, 124

Transbiopolítica 51

Transdisciplinariedad 20

V

Violência 34, 48, 51

Virada pós-humanista 47, 48, 49, 57

Vivências 38, 39, 123, 125, 129

Autores organizadores:

Carlos Igor de Oliveira Jitsumori

Edgar César Nolasco

Fábio do Vale

PEDAGOGIAS E PRÁTICAS EDUCACIONAIS

**ancoragens
político-descoloniais
contemporâneas**



editora
ECO
Didática

