

# Diferença Colonial como Episteme das Artes de Exterioridade Latino-Americanas<sup>i</sup>

## Colonial Difference as Episteme of the Arts of Latin American Exteriority

**Marcos Antônio Bessa-Oliveira**

Pós-doutorando no PPGEL/FAALC/ Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/ UFMS. Doutor em Artes Visuais. Professor na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS – Unidade Universitária de Campo Grande/UUCG. Líder do Grupo de Pesquisa NAV(r)E – Núcleo de Artes Visuais em (re)Verificações Epistemológicas – CNPq/UEMS. marcosbessa2001@gmail.com.

**Leonardo Reinaltt Simão**

Artista Performático na cidade de Campo Grande, MS. reinalttleo@gmail.com.

**Resumo:** *Diferença colonial* é re-existência dos oprimidos na exterioridade por práticas/teorias hegemônicas *geoistóricas*. Tal discussão dar-se-á na ex-posição de gentes-sem-corpos, por teorias descoloniais contracartesianas, corpos *invisíveis* aos sistemas imperantes presentes na América Latina que apagam por não-representação na cultura e sociedade das diferenças. Argumentamos que corpos invisíveis *re-existem*.

**Palavras-chave:** Artes; diferença; exterioridade.

**Abstract:** *Colonial difference* is the re-existence of the oppressed in relation to exteriority through hegemonic *geo-historical practices/theories*. Such a discussion will take place in the ex-position of people-without-bodies, by counter-Cartesian decolonial theories, bodies invisible to the prevailing systems present in Latin America that erase by non-representation in culture and society of differences. We argue that invisible bodies re-exist.

**Keywords:** Arts; difference; exteriority.

### Corpos-fronteira da diferença

Gayatri Chakravorty Spivak identifica em *Pode o subalterno falar? a violência epistêmica* como “o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária Subje-tividade” (SPIVAK, 2010, p. 47).<sup>1</sup> Buscamos, assim, evidenciar um corpo subjetivo (em atividade) desconsiderado pela noção de grande narrativa universal – de arte, de cultura e de conhecimentos – que foi arquitetada no século XV como parte do projeto de expansão do mundo ocidental ao resto do mundo. Nesse sentido, destacamos a necessidade atual de requerer, como pede Gayatri Spivak (2010, p. 47), que “o subtexto da narrativa palimpséstica do imperialismo seja reconhecido como um “conhecimento subjugado”, observando, todavia, que

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

Também uma normativa que impera como padrão de arte, de cultura e de conhecimentos maiores e melhores sobre os mudos que são tomados como produtores menores. Pois, de certo, existe na produção subalternista uma necessidade de fazer epistêmico que se estabeleça através da perspectiva do

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

[1] Na versão em inglês, sinaliza a tradutora do livro, Spivak usa a palavra “Subjectivity” separada a fim de manutenção da ideia de evidência do significado de sujeito na composição do termo.

O discurso crítico fronteiriço de Edgar Nolasco (2016) relaciona-se intimamente com o termo conceitual *diferença colonial* de Walter Mignolo, pois, é através da *diferença* que surge o pensamento liminar e com ele a possibilidade de construção de maneiras outras de pensar, a partir das quais o intelectual nativo da *exterioridade* pode elaborar teorias e refletir criticamente sobre sua cultura e sua história, por conseguinte como sujeito que externaliza também sua própria “Subje-tividade” como quis Spivak. De certo, estamos dizendo que o crítico teoriza a partir de seu próprio *bios* (corpo). Compreender a violência epistêmica frente à *diferença colonial* permite a construção de uma episteme liminar (um saber *outro*), por meio do discurso crítico fronteiriço, para avançar no caminho aberto por perguntas como: *pode o subalterno falar?* ...para: *pode o subalterno ser ouvido?*

Intentando construir imagética e conceitualmente o termo re-existência como ação prática, a partir da *diferença colonial* (MIGNOLO), propomos situar os significados de existência e inexistência condicionados à noção de presença do corpo que está na *margem* e se relaciona com os outros *a partir dela*. Ou seja, pensar em e a partir de corpos que estão na exterioridade do pensamento Moderno Europeu, mas como corpos-fronteiras. Transitando entre fronteiras epistêmicas por teorias pós-ocidentais, busca-se a construção para pensar a re-existência da subjetividade subalterna enquanto presença do que não existe, do que luta para re-existir, do que re-existe, no sentido de que a vida desses sujeitos transita virtualmente entre a materialidade do que se é e a percepção do outro em relação à sua presença. O subalterno re-existiu a mais de 500 anos na (im)posta cultura brasileira.

### **(In)visibilidades biogeográficas**

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

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

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

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

Nesse sentido, a autora nos faz compreender que a presença do corpo está ligada diretamente à “exposição ao olhar” e aos “deslocamentos decorrentes desta mesma exposição”, pois essa situação de estar se mostrando/sendo visto desencadeia o que a autora traduz como “micromovimentos de interface”, ou seja, os “movimentos que se organizam na passagem entre o dentro e o fora do corpo.” (GREINER, 2010, p. 94). Com efeito, o que nos

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

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

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

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

Posteriormente, o corpo ainda, uma vez mais, seria condenado à condição de desprezo quando René Descartes afirmou: *penso, logo existo*, indo de encontro ao pensamento dos primeiros filósofos gregos que não negavam o conhecimento advindo do corpo sensível, mas o considerava duvidoso em relação à razão. Havia assim sido configurada a atmosfera sob a qual o conhecimento científico moderno pode exercer até a contemporaneidade sua opressão sobre a pluralidade corporal de nossa espécie: estabeleceu-se então a dicotomia hoje perceptível entre arte e ciência. Desse modo, se é que se pode dizer, de maneira bastante resumida, o surgimento do conhecimento filosófico em uma época, o poder da Igreja em outra e a noção de ciência de época *posteriori* promoveram contundentes *compartimentações* ao conceito de corpo, sempre dualizado e subjugado, acumulando subalternidades em relação a uma verdade, a uma razão, a uma

alma e a um conhecimento científico determinados por *um* Sujeito. Todas (aquelas subalternidades) propositalmente afastadas das verdades, razões, almas e conhecimentos diferentes dos diversos corpos padrões chamados de Outro são, também, sem emoções e, por isso, não acontecem (encenam) nas produções em arte da contemporaneidade. Portanto, em nossos dias é premente questionarmos: seria a vida virtual uma nova cisão entre “eu e meu corpo”? Quem somos em nossos *corpus-selfie*? Quais nossas perspectivas?

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

exterioridade. Assim, a possibilidade de o oprimido ser visto pelo opressor em uma nova conjuntura está conectada diretamente à evidenciação da diferença presente nesse corpo inscrito no *lugar de outro*.

### **Construções de paisagem biogeográfica e corpos outros**

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

*Eu me chamo Jeremias Gaudino Jorge, cheguei aqui em Campo Grande há três anos. Antes eu morava na Aldeia do Bananal, no Distrito de Taunay em Aquidauana. O que me fez mudar pra cá, na verdade, foi o sustento da família, né?! Porque na aldeia o acesso às coisas fica 'meio difícil', né?! Por que tem a plantação e essas coisas, só que a gente procura o melhor para os nossos filhos, né?! Então eu vim em busca disso, porque eu tenho um filho que, graças a Deus, está na escola, conseguimos vaga, então tudo o que eu tinha planejado, de certa forma, está dando certo. Eu sou evangélico desde a aldeia e conforme eu cantava lá 'em idioma', aqui eu também posso cantar em idioma porque os 'irmãos' entendem também. Aqui na aldeia, segundo quem é mais antigo, tem xavante, kadiwéu, guarani, os terenas, né? Que somos nós (JORGE, 2017, s/p)<sup>2</sup>.*

Em toda a fala de Jeremias Gaudino Jorge mapeamos o estado das populações indígenas urbanas que se concentram na capital do Mato Grosso do Sul, Campo Grande. Um estado de desintegração predito pelas teorias revisionistas e pelos termos conceituais produzidos no processo de pesquisa. Contudo, é extremamente difícil colocar em termos definitivos esse estado das populações indígenas que estão fora da realidade das aldeias, tendo em vista que o cotidiano das cidades provoca uma sensação de indeterminação no âmbito das *micrologias* de poder, política, cultura, história, arte, etc. que, igualmente, os colocam exteriores às sociedades urbanas. É impossível dizer se a fala de Jeremias representa a realidade geral dos indígenas que vivem na Aldeia Urbana Marçal de Souza, mas, o que podemos afirmar é o valor de sua fala que abre um espaço de diálogo corpóreo com o ambiente acadêmico ainda não tratado de fato pela academia.

De modo evidente, reconhecer-se em corpo-descolonial é fazer valer a diferença colonial que persiste na coerência da colonialidade do poder interna dos espaços urbanos na atualidade. Seja por força do Estado-nação, seja por ordem do poder capital das grandes Corporações (nacionais e internacionais), ou ainda pela

[2] Jeremias Gaudino Jorge, morador da Aldeia Urbana Marçal de Souza, comunidade indígena na região leste de Campo Grande (MS), há três anos, é nascido e crescido na Aldeia do Bananal em Aquidauana (MS). A fala é de 27 de julho de 2017 e apresenta fragmentos a fim de evidenciar os corpos que *desconhecemos*.

própria insistência de que há um corpo-do-saber que se constitui apenas do saber-aprender-disciplinar – essas três instâncias ancoradas pela manutenção de padrões de raça, classe e gênero (europeus/estadunidenses) – inclui os diferentes excluindo-os a fim de conservação e proliferação da colonialidade histórica na atualidade. Pois,

a diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. [...]. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta. (MIGNOLO, 2003, p. 10).

Uma se integra à colonialidade dos projetos globais e o faz reverberar; e a outra é adotada pelas hegemonias coloniais porque as rejeita enquanto narrativas corporais lineares.

*Lado artístico? Eu não me considero artista não, mano. Eu entrei nesse mundo que eu acho louco demais através do hip hop e do skate. Andava de skate e frequentava as festas de rap. Aí comecei. O primeiro que eu vi aqui foi o Cleiton Amarelinho, que foi minha inspiração. Falei “poxa, olha o que o maluco faz nos muros aí!”. Comecei a ver ele fazendo nos obstáculos da pista de skate. E sobre artista... Não, mano! Pra mim, assim, o artista é aquele que fez Artes. Eu sou um interventor, [faço] intervenção urbana, tá ligado!? Mais ou menos assim. (GNOMO, 2017, s/p).*<sup>3</sup>

Gnomo se nega a inscrever-se como ‘artista’, ou a referenciar sua produção enquanto trabalho ‘artístico’. Isso porque, para ele, assim como para a maioria das pessoas que vivem na *fronteira*, há uma estética que define o que é arte e que relega a todas as manifestações não-inscritas dentro de sua conceituação moderna de arte a uma marginalidade. Todos são amparados, na perspectiva moderna, quando sustentam a *doxa* triunfante do imaginário moderno que circunstanciou tudo a um corpo hétero,

branco, cristão e euro-norte-americano. Bessa-Oliveira aborda a questão em uma passagem que consideramos necessária para a compreensão do estado marginal dos artistas e sujeitos locais que produzem a partir de “estéticas” periféricas.<sup>4</sup> Assim, confirma-nos o autor ao dizer que

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

Todavia, identificada essa *Estética (ou não) Bugresca* (BESSA-OLIVEIRA, 2016)<sup>5</sup> sempre em vias de construção, já existe no discurso de artistas mais-que-periféricos como Gnomo uma *desobediência epistêmica* (MIGNOLO, 2008) e que ao negar sua condição de artista, o ‘interventor’, como se autointitula, está reafirmando essa condição a partir de uma perspectiva *outra* – em que a diferença colonial coloca-se em oposição ao projeto moderno de arte europeu – que ele instintivamente já sabe ser necessária para a manutenção de seu fazer, para a re-existência de sua subjetividade para além da pele da cidade. Ao dizer inscrever seu fazer como ‘intervenção urbana’, Gnomo está exatamente tatuando a *diferença colonial* que o move munido de cores em direção ao suporte *nude* acinzentado da cidade para reivindicar sua *paisagem biogeográfica*. (BESSA-OLIVEIRA, 2016). “Faço por

[3] Jorge Gnomo, como é conhecido na cena local do grafite, é Licenciado em História, deixou a sala de aula para ocupar cargo público na saúde, tem produzido trabalhos com grafite e lambe-lambe. Da fala de Gnomo, de 17 de julho de 2017 que é bem mais extensa, trouxemos apenas fragmentos “ilustrativos”.

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

[5] Termo em que o autor tem passado/pensado, no liminar de Cultura Bugresca, por entender que cultura não é estética, ao menos como compreendemos/compreendeu-se estética, mas que culturas teriam e demandariam compreensões de/e “estéticas” *outras*.

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

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

De certo, a partir da afirmativa de Stuart Hall, evidencia-se que arte e política, igualmente cultura e política, como temos sustentado, nunca estiveram dissociadas, haja vista que uma corroborou e corrobora a existência uma da outra. O que há, de nossa ótica, e da de Walter Mignolo também ao argumentar sobre políticas e identidades, é políticas de arte e de culturas (sem políticas), do mesmo jeito artes e culturas de políticas/políticos. Essas, claramente contrárias ao nosso entendimento de artes e culturas em políticas, como ressaltado por Mignolo (2008) quando trata de *identidade em política*, que estariam muito mais em concordância com os trabalhos de Gnomo ou a fala/vida do indígena Jeremias Gaudino Jorge que se fazem-ver-ser ainda que sejam corpos sem-corpos

para esses sistemas demagógicos de arte e culturas e igualmente políticos e de produção de conhecimentos.

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

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

uma discussão fundamental acerca de uma

A fala de Gnomo é fundamental na construção de uma paisagem epistêmica *biogeográfica* – de exterioridade – do estado da arte em Mato Grosso do Sul porque evidencia um corpo não visto, o corpo *in-visível* antes apontado. Uma situação de emergência em que poderes discursivos estabelecem fronteiras pondo às margens de seu ideal de arte, de cultura e de conhecimentos todo universo dinâmico que re-existe frente à opressão por marginalização. Arte de rua, periférica e marginalizada não é arte pela arte é intervenção e talvez os donos do poder local incomodem-se em enxergar a realidade de sua obsolescência em relação ao novo-constante

da produção subalterna. Do mesmo jeito, índio não é bugre, índio não é índio, índio não tem corpo, pois esse estereótipo também foi construção moderno-europeia, portanto, não existe. Mas, indivíduos como Sr. Gaudino estão aí para reforça sua persistência.

#### *Considerações – exterioridade sem fronteiras*

É necessário fazer da *fissura*/fronteira, ou como quiseram alguns autores aqui elencado, das vozes das fronteiras, ecos contrários aos sistemas coloniais de arte, de cultura e de produção de conhecimentos. São desafios maiores do que a possibilidade da teorização, da geração de outro discurso que os torne informação (corpos) para nós, *senhores*, acostumados ao sistema do “um golpe por dia” como “dose de anestesia”. Anestesia a quem e para quê? Anestesia para nós mesmos, *donos* que ainda não temos superado o nosso lado, que é o mesmo lado do que não queremos ver: o opressor que oprime os corpos dos oprimidos que são seus pares; o indígena obrigado a agradecer seu pedaço de chão na *saída tal da cidade* e que tem a vista invadida pelo prédio de alto padrão com muros altos para garantir a distância (fronteira) do corpo do “índio” com o corpo-gente-patrão.

E ainda mais, reservadas as distâncias, entre um ser-com-corpo para um sem-ser-corpo, que o sistema busca controlar estabelecendo as fronteiras para as subjetividades daqueles que querem sob controle: “ATENÇÃO, SR. PICHADOR: A cada mês que este muro permanecer limpo a MRV doará uma cesta básica para uma creche ou instituição de caridade de sua cidade.” É uma cesta básica *por mês* em troca da expressão (ou mais um golpe por dia, mais uma dose de anestesia?) o que se vê no aviso de um muro limpo que guarda os corpos brancos em suas interioridades e não pode servir de suporte para a letra funcional dos corpos

das exterioridades que habitam o de fora da arte. Assim, quando a realidade das práticas cotidianas (o simples fato de caminhar nas ruas da Aldeia Urbana Marçal de Souza (CG-MS) que *desaloja* indígenas citadinos entre as fronteiras do sistema urbano (BESSA-OLIVEIRA; SIMÃO, 2016) corrobora as teorias pesquisadas e também parece aumentar a distância do sujeito (subalterno) em relação aos discursos que o atravessa; gera-nos aqui outra questão: o que produzir quando tudo o que é permitido obedece a um formato de pré-conclusão, pré-definição?

Concluimos que não concluir talvez seja a maneira de começar a produzir algo por aqueles que não somos e não podemos ser: os subalternos, objetos de pesquisas acadêmicas como esta. Ainda falamos pelo outro quando na verdade pensamos não fazê-lo mais! E tem muita gente (acadêmico) que não entende isso! E ao não concluirmos nada, podemos mais que ver, mas escutar: permitimos ao Outro (da Fronteira onde se sente a *diferença colonial* *aquele* nem é tão outro assim) que se faça enxergar, que se faça ouvir, que se corporifique. O academicismo tem exercido posse sobre lugares que precisam de ocupações *outras*, isto é, a nossa forma de produzir, criticar e passar adiante o conhecimento precisa ser mais honesta com seus sujeitos. Os rótulos de inter, multi ou mesmo transdisciplinar precisam sair das academias. Precisamos pensar em relações entre culturas, entre saberes culturais, para além de comparação entre um ser-corpo para os que não são corpos modernos.

Por último, de fato o caminho desta proposta nos leva a crer que as teorias, os discursos em toda a bibliografia revisada, tem razão de ser, não por alimentar as bases eurocefálicas do sistema epistemológico da nossa Fronteira, mas por que evidenciam o material humano que tende a ser depositado debaixo dos



tapetes do Poder local embrutecido, cada vez mais, que temos. As últimas evidências do agora têm nos deixado com as “calças nas mãos” para falar de corpos das diferenças coloniais. É a esse material humano que acadêmicos devem se atentar, já bem disse Boaventura de Sousa Santos algo mais ou menos assim: sequer as sete cores do arco-íris representam nelas todas as diferenças do/no movimento não-heteronormativo. Assim, com esse efeito da não-representação de uma totalidade (BESSA-OLIVEIRA; SIMÃO, 2016a), com o conteúdo teórico revisado em livros e artigos, fica sendo ainda necessário admitirmo-nos enquanto crias birrentas nos tempos e lugares da exterioridade: intelectuais que esperneiam nos supermercados discursivos do Poder, berrando, ainda que em teorias impróprias (migradas) para o consumo, pelo desejo do novo. Uma teorização que não é *a partir de*, mas *sobre*, conhecida apenas pelo olho da rua, dos corpos em *pele-fronteira* dessecados que são, portanto, pintados para ir além daquilo que é feito. Mas não dá conta de pensar como é feito! Buscar uma teoria que se inscreva como a *pele de imagem* dada por Kopenawa em *A queda do céu* para que assim consigamos entender (traduzir?) o outro, a exterioridade, sem os reduzir ao formato de nossas perguntas, tornou-se emergencial. Desejamos aqui, por fim, produzir um espaço em que os corpos indígenas aldeados de Campo Grande-MS e os artistas mais-que-periféricos, ambos sujeitos que são corpos da exterioridade da diferença colonial, sejam presentificados a partir de um referencial próprio e não de uma leitura funcional do que nos foi imposto como o *outro*.

## Referências

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

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

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

\_\_\_\_\_: \_\_\_\_\_. Duas culturas – arte urbana, índio cidadão – em contextos (in)culturais. **Revista Semina**. Ciências Sociais e Humanas (Online), 2016a, pp. 151-162. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/seminasoc/article/view/26900> Acesso em: 02 jul. 2017.

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

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

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

LE BRETON, David. Corpo e transumanismo. Sobre um puritanismo radical. In: MONTEIRO; Maria Conceição; GIUCCI, Guilherme; PINHO, David. (Orgs.). **Eros, tecnologia, transumanismo, figuras culturais contemporâneas**. 1. ed. Rio de Janeiro: Caetés, 2015. pp. 13-34.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras** – Dossiê: Literatura, língua e identidade. Universidade Federal Fluminense - Instituto de Letras. n. 34, Niterói, RJ. 2008. pp. 287-324. Disponível em: <http://www.cadernosdeletras.uff>.

br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf Acesso em: 16 nov. 2018.

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

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

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

[i] Este artigo está vinculado a um Projeto de Pesquisa maior cadastrado na PROPP/UFMS como Estágio de Pós-Doutoramento intitulado *Arte, Cultura e História da Arte Latinas na Fronteira: "Paisagens", Silêncios e Apagamentos em Cena nas "Práticas Culturais" Sul-Mato-Grossenses* e ao Grupo de Pesquisa NAV(r)E – Núcleo de Artes Visuais em (re)Verificações Epistemológicas – CNPq/UEMS. Bem como se vincula também ao Projeto de Pesquisa cadastrado na PROPP/UEMS intitulado *Arte e Cultura na Fronteira: "Paisagens" Artísticas em Cena nas "Práticas Culturais" Sul-Mato-Grossenses*.