



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE LETRAS, ARTES E COMUNICAÇÃO — FAALC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE
LINGUAGENS**



QUÉZIA STEFANI FAGUNDES SENA

**NARRATIVAS ORAIS: CULTURA LOCAL, LITERATURA E
EXUMAÇÃO DA MEMÓRIA NA SERRA DA BODOQUENA
(NABOGOCENA)**

**Campo Grande - MS
Março - 2022**

QUÉZIA STEFANI FAGUNDESSENA

**NARRATIVAS ORAIS: CULTURA LOCAL, LITERATURA E
EXUMAÇÃO DA MEMÓRIA NA SERRA DA BODOQUENA
(NABOGOCENA)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens (Área de concentração: Representação, Cultura e Literatura) do *campus* de Campo Grande da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul — UFMS, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Estudos de Linguagens.

Orientadora: Prof^{fa}. Dr.^a. Marta Francisco de Oliveira.

**Campo Grande - MS
Março - 2022**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE LETRAS, ARTES E COMUNICAÇÃO — FAALC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE LINGUAGENS**

QUÉZIA STEFANI FAGUNDES SENA

NARRATIVAS ORAIS:

cultura local, literatura e exumação da memória na Serra da
Bodoquena (Nabogocena)

BANCA EXAMINADORA:

Prof^a Dr^a Marta Francisco de Oliveira (Orientadora)
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – CPCX/UFMS

Prof. Dr. Edgar César Nolasco (Titular)
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – FAALC/UFMS

Prof. Dr^a. Geovana Quinalha de Oliveira (Titular)
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – FAALC/UFMS

Prof^a Dr^a Lucilene Machado Garcia Arf (Suplente)
Universidade Federal De Mato Grosso do Sul – CPTL/UFMS

Revisitando um espaço de memória e de experiência/vivência, neste trabalho procuramos abordar as narrativas orais que, provindas da infância na Serra da Bodoquena, são conformadas como recordações e (re)encontros pessoais e epistemológico de um bio pessoal, também como pesquisadora. “Por outro lado, também é de nosso interesse colocar em discussão o local do leitor diante das novas compreensões, críticas e pensamentos considerados subalternos, fronteiriços, descoloniais, que nos fazem repensar nosso arquivo conceitual e literário regional, nacional e latino-americano. [Propor este] texto significa, para além de mero posicionamento ‘diante de’, uma apropriação, como a construção de um lugar de leitura que se converte também em lugar de autoria – quer para os que se aventuram nas narrativas fanfiction, quer para os que comentam, ou aqueles que se inscrevem como autores de pesquisas e críticas. Deste modo, percorrer os ‘fragmentos de nosso arquivo conceitual’, legado ao universo latino-americano como um todo (PALERMO, 2008), relevam seu alicerce no que há de diálogo entre as epistemologias descoloniais (MIGNOLO, 2014) e o pensamento moderno ocidental que direciona muitos dos nossos hábitos, voltando-os para uma lógica de consumo que se estende para campos tão amplos e aparentemente corriqueiros como os de leitura. É neste sentido que é preciso, portanto, retomar tal modelo de pensamento – e des-aprendê-lo, des-pensá-lo e re-teorizá-lo, seguindo o que nos ensina Mignolo (2014), e inseri-lo nos debates acadêmicos que visam a formação de leitores e leitoras autônomo(a)s”. (OLIVEIRA, p.51, 2021).

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu Deus, e posteriormente ao meu esposo o pantaneiro Osmar Lima do Santos, que me apoiou em toda esta campereada lançando-me a enfrentar com coragem e persistências os desafios de escrever na/da fronteira da Serra da Bodoquena, ou Nabogocena, em língua kadiwéu. Aos meus filhos amados, Estela Fagundes dos Santos e Samuel Fagundes dos Santos, que foi gerado juntamente com este trabalho de pesquisa (2020), e aos meus familiares que me inspiraram acreditando em mim. Em especial, sou profundamente grata a minha orientadora Marta Francisco de Oliveira por não ter desistido desta mulher-fronteira em meio aos grandes atoleiros acadêmicos que enfrentamos, suas articulações epistêmicas e feministas moldaram meus pensamentos e aguçaram as sensibilidades que habitam em meu corpo.

Agradeço também ao professor Edgar Cezar Nolasco por me apresentar um saber outro a direcionado pela crítica biográfica fronteiriça, e finalizo ciente que tenho uma dívida de gratidão para com a professora Geovana Quinalha de Oliveira que iluminou nosso percurso literário pela Serra de Nabogocena com a obra *Morro Azul:estórias pantaneiras* (2010) de Aglay Trindade Nantes.

Agradeço ao CNPQ e à CAPES por me proporcionar bolsa de demanda social durante o mestrado e à Universidade Federal de Mato Grosso do Sul por me hospedar em seu espaço de ensino gratuito e de qualidade. Por fim, agradeço ao Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagens (PPGEL) por me possibilitar esta campereada acadêmica.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo escavar as “histórias locais”(MIGNOLO, 2000) a partir de uma epistemologia outra da fronteira-sul, minha/nossa opção descolonial. Por conseguinte, a intenção é falar do meu/nosso “balaio cultural”(SEREJO, 1992), a partir da condição fronteiriça que temos de “local das miúdas culturas” (NOLASCO, 2012). Para tanto, delimito este estudo no lócus da Serra da Bodoquena, região que fica localizada no Estado de Mato Grosso do Sul. Direcionada pela perspectiva descolonial da fronteira sul, proponho um trabalho de “escrivência” (BESSA-OLIVEIRA, 2018) de “homens-fronteira” (NOLASCO, 2012) — ou, como prefiro marcar em meu corpo fronteiriço de mulher-fronteira (SENA, 2021). Aqui, neste útero epistemológico, criamos a “fisiologia da composição” (SANTIAGO, 2021) do meu/nosso corpos, a partir dos (des)limites de nossas fronteiras epistêmicas e dos encontros acadêmicos, culturais, sociais, pessoais, que possibilitarão a formação de parceria, de ‘aliança hospitaleira’ (PESSANHA, 2018) reforçadas na escuta das narrativas a serem representadas e nas vozes teóricas selecionadas, concentrando nossos esforços para chamar a atenção para a relação entre a “interculturalidade epistêmica”(WALSH, 2002) e a descolonialidade dos saberes “outros”, mesmo – e talvez principalmente – em tempos pandêmicos de Covid-19. No intento de descolonizar os corpos da diferença colonial, a minha/nossa sensibilidade epistêmica estarão alinhavadas em discussões atravessadas pela crítica biográfica fronteiriça (NOLASCO, 2013). Portanto, ao exumar as histórias locais da região de Nabogocena, nome da cidade de Bodoquena-MS na língua Kadiwéu, a intenção é dar visibilidade aos corpos subalternos que exumam suas memórias e as hospedam em nossos corpos. Nesta interação epistemológica e valendo-me de uma metodologia de caráter bibliográfico sou respaldada por teóricos/críticos que conduziram a “fisiologia” epistemológica de nossos corpos, dentre os teóricos consultados, menciono Walter Mignolo, Frantz Fanon, Gloria Anzaldúa, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Boaventura de Sousa Santos, Juliano Pessanha, Eneida Maria de Souza, Edgar Nolasco, Bessa-Oliveira, Jacques Derrida, Francisco Ortega e outros. Sendo assim, ao longo da pesquisa, evidenciamos a prática epistêmica no desenvolvimento de cada capítulo. Enfim, por meio de nosso mergulho epistemológico pelas nascentes de Bodoquena, e nossa articulação por exumar dos atoleiros de Nabogocena a história local de nossos hóspedes, proponho, assim, a representação cultural e literária do meu/nosso lócus fronteiriços.

Palavras-chave: Descolonialidade; Crítica biográfica fronteiriça; Interculturalidade.

RESUMEN

Este trabajo pretende excavar las “historias locales” (MIGNOLO, 2000) desde una epistemología distinta a la de la frontera sur, mi/nuestra opción decolonial. Por tanto, la intención es hablar de mi/nuestra “canasta cultural” (SEREJO, 1992), desde la condición fronteriza que tenemos como “lugar de pequeñas culturas” (NOLASCO, 2012). Por lo tanto, delimito este estudio en el locus de la Serra da Bodoquena, región que se encuentra en el Estado de Mato Grosso do Sul. Dirigida por la perspectiva decolonial de la frontera sur, propongo un trabajo de “escritura” (BESSA-OLIVEIRA, 2018) de “hombres-frontera” (NOLASCO, 2012) — o, como prefiero marcar en mi cuerpo de mujer-frontera (SENA, 2021). Aquí, en este útero epistemológico, creamos la “fisiología de la composición” (SANTIAGO, 2021) de mis/nuestros cuerpos, a partir de los (des)límites de nuestras fronteras epistémicas y encuentros académicos, culturales, sociales, personales, que posibilitarán la formación de sociedad, de ‘alianza hospitalaria’ (PESSANHA, 2018) reforzada en la escucha de las narrativas a ser representadas y en las voces teóricas seleccionadas, enfocando nuestros esfuerzos para llamar la atención sobre la relación entre la “interculturalidad epistémica” (WALSH, 2002) y la decolonialidad de los “otros” saberes, incluso —y quizás especialmente— en tiempos de la pandemia del Covid-19. En un intento por descolonizar los cuerpos de la diferencia colonial, mi/nuestra sensibilidad epistémica se enhebrará a través de discusiones atravesadas por la crítica biográfica límite (NOLASCO, 2013). Por lo tanto, al exhumar las historias locales de la región de Nabogocena, nombre de la ciudad de Bodoquena-MS en lengua kadiwéu, se pretende dar visibilidad a los cuerpos subalternos que exhuman sus memorias y las albergan en nuestros cuerpos. En esta interacción epistemológica y utilizando una metodología de carácter bibliográfico, me apoyo en teóricos/críticos que lideraron la “fisiología” epistemológica de nuestros cuerpos, entre los teóricos consultados, menciono a Walter Mignolo, Frantz Fanon, Gloria Anzaldúa, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Boaventura de Sousa Santos, Juliano Pessanha, Eneida Maria de Souza, Edgar Nolasco, Bessa-Oliveira, Jacques Derrida, Francisco Ortega y otros. Así, a lo largo de la investigación, evidenciamos la práctica epistémica en el desarrollo de cada capítulo. Finalmente, a través de nuestra inmersión epistemológica en los manantiales de Bodoquena, y nuestra articulación exhumiando la historia local de nuestros huéspedes del lodazal de Nabogocena, propongo, por tanto, la representación cultural y literaria de mi/nuestro lugar fronterizo.

Palabras clave: Mujer-frontera; Decolonialidad; Crítica biográfica Interculturalidad.

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 1 —Morro Azul, o lugar das histórias pantaneiras – autoria de Quézia Stefani Fagundes Sena, foto realizada no dia 02/02/2019, durante minha andancia pela fronteira territorial e epistêmica do pantanal de MS. Fonte: acervo pessoal.	18
IMAGEM 2 —Mapa do artista uruguaio Joaquim Garcia (1874-1949) que propôs um mapa reverso, o “Sul é o nosso Norte”.	35
IMAGEM 3 — Por mim/nós mulher(es)-fronteira que persistem, em exumar memórias. Formações rochosas na Serra da Bodoque; a memória do lugar nas marcas do tempo e espaço - autoria de Quézia Stefani Fagundes Sena, foto realizada no dia 13/10/2021. Fonte: Acervo pessoal	45
IMAGEM 4 — O biogeo-histórico da(s) mulher(es)-fronteira de Nabogocena, que optaram por compartilhar suas sensibilidades fronteiriça,s que outrora foram ignoradas - autoria de Quézia Stefani Fagundes Sena, foto realizada no dia 13/10/2021. Fonte: Acervo pessoal.....	51
IMAGEM 5 — Bugre de Conceição dos Bugres. Fonte: Acervo pessoal do autor Edgar Cezar Nolasco, inserida em seu livro.(NOLASCO, 2017)	70
IMAGEM 6 —Foto de meus irmãos Kadiwéus em Bodoquena/Nabogocena. A presença da Aldeia Alvea de Barros promove a interculturalidade que precisa ser valorizada e ampliada para uma aliança hospitaleira. No arraio dos cavaleiros, indígenas montados ‘a pêlo’ estão junto a pantaneiros de cela, chapéu e tralha para a cavalgada. Nos detalhes dos cavalos e na indumentária indígena, a arte da pintura kadiwéu, inclusive nas lanças e arcos. Fonte: Secretaria Municipal de Cultura e Turismo do Município de Bodoquena — MS.	73
IMAGEM 7 - As produções artísticas e culturais como re-existência em um espaço colonial. A tradição do uso de saia na festividade une os homens participantes, assim como os demais membros da comunidade. Notam-se os adornos corporais que inserem e demarcam a presença da cultura e do artesanato, aprimorando nosso olhar descolonial para os corpos fronteiriços, aqui em destaque os índios kadiwéus. Fonte: Secretaria Municipal de Cultura e Turismo do Município de Bodoquena-MS.	76
IMAGEM 8 —A interculturalidade dos corpos oleiros e sua presença na vida cotidiana da Serra de Nabogocena e seus habitantes. Fonte: Secretaria Municipal de Cultura e Turismo do Município de Bodoquena — MS.....	78
IMAGEM 9 — Palga Serrana: para alimentar as memórias hospedeiras, oriundas de Nabogocena. Fonte: Arquivo pessoal da autora.	80
IMAGEM 10 —Uma das primeiras famílias a morar na colônia Dr. Arnaldo E. de Figueiredo: realidade nua e crua da fronteira—Sul, com todo seu potencial de beleza visual, histórica e epistêmica. Fonte: Secretaria Municipal de Cultura e Turismo do Município de Bodoquena — MS.	82
IMAGEM 11 —A ponte de Bodoquena como imagem metafórica para nossos compartilhamentos, como em um “tiroteios”. Fonte: Secretaria Municipal de Cultura e Turismo do Município de Bodoquena — MS.	84
IMAGEM 12 — A sensibilidade epistêmica de um nativo por excelência: o senhor Roberto Carniceiro e outros pantaneiros, preocupados com o início da pandemia (março de 2020). Fonte: Arquivo pessoal da autora, registrada em 12/01/2020.	88
IMAGEM 13 — Os contornos de Nabogocena: o lugar onde se põe o Sol. O lugar onde se põe o sol na Serra da Nabogocena, território epistemológico e fronteiriço de saberes e sensibilidades. Não mais olharei o pôr-do-sol sem que gere em mim a necessidade de pensar descolonialmente. Fonte: Arquivo pessoal da autora, registrada em 02/11/2021.	93
IMAGEM 14 — O corpo do hóspede Miguel relata uma história intuída pelos elementos componentes da foto, mas aguardam suas narrativas para revesti-la de sentidos e sensibilidades, ademais do saber. Fonte: Acervo pessoal.	106
IMAGEM 15 — O corpo do hóspede Osmar. Fonte: Acervo da autora.	109
IMAGEM 16 — O corpo do hóspede Geraldo. Fonte: Acervo da autora	111

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO — Exumei a história local, memórias, narrativas e os saberes fronteiriços da/na Serra da Bodoquena, também referida como Nabogocena	9
CAPÍTULO 1 — HERANÇA E ERRÂNCIAS DA FRONTEIRA: ENTRE A CULTURA, AS MEMÓRIAS E O PENSAMENTO TEÓRICO-CRÍTICO	18
1.1 BODOQUENA E/OU NABOGOCENA: a nascente e/ou atoleiro	21
1.2 HISTÓRIA LOCAL CONSTRUÍDA PELAS MEMÓRIAS SUBALTERNAS ORIUNDAS DO ATOLEIRO/DA NASCENTE	28
1.3 A EPISTEMOLOGIA DO PENSAMENTO DA/NA FRONTEIRA E A PROVÍNCIA DA INTIMIDADE	34
1.4 A PROVÍNCIA DA INTIMIDADE: meu/nosso corpo oriundo da nascente, lançado no atoleiro	38
1.5 O PENSAMENTO FRONTEIRIÇO E SUA SINGULARIDADE EPISTÊMICA	41
1.6 MEMÓRIAS EXUMADAS NA/DA FRONTEIRA SUL DE MATO GROSSO DO SUL	45
CAPÍTULO 2 — A FRONTEIRA SUL DE NABOGOCENA: o lugar que hospeda meu/nosso corpo epistemológico	50
2.1 AS TESSITURAS DA MEMÓRIA: entre as narrativas visuais e o imaginário epistemológico a partir delas	53
2.2 A TEMATIZAÇÃO DA HISTÓRIA LOCAL NOS/DOS CORPOS DA SERRA DE BODOQUENA/NABOGOCENA COMO LUGAR DE COMPOSIÇÃO LITERÁRIA	55
2.3 AS MEMÓRIAS SUBALTERNAS DA AMÉRICA LATINA: histórias locais na/da obra <i>Morro azul: estórias pantaneiras</i>	60
2.3.1 A Missão de Maria: uma Mulher-Fronteira de Origem kadiwéu	63
2.4 FISIOLÓGIA DA COMPOSIÇÃO DA SERRA DA BODOQUENA/ NABOGOCENA: memórias hospedeiras	66
2.4.1 A Interculturalidade como composição de Bodoquena/Nabogocena: o meu <i>Atematikanagadi</i>	69
2.4.2 Os Traços Territoriais e Epistemológicos da Serra da Bodoquena	81
2.4.3 Narrativas Desconcertantes Sobre COVID-19 (2020): na/da Fronteira de Bodoquena/Nabogocena	88
CAPÍTULO 3 — OS CONTORNOS DE BODOQUENA/NABOGOCENA: narrativas que guiam nosso percurso pelas heranças epistemológicas da fronteira sul	92
3.1 UMA CAMPEREADA PELAS AÇÕES DESCOLONIZADORAS: na construção de nossas narrativas de Nabogocena	96
3.2 RE-VIVENDO NARRATIVAS: a perspectiva de mulher-fronteira	99
3.3 A CONSTRUÇÃO DE CONHECIMENTOS: pelas/nas memórias biográficas de nossos corpos - “ <i>godoolatedi</i> ”	103
3.3.1 Heranças Epistemológicas Erigidas do Meu/Nossolugar de contar histórias <i>/Atematikanagadi</i>	104
3.4 A EXPERIVIVÊNCIA: com a literatura da Serra da Bodoquena	113
REFERÊNCIAS	127

INTRODUÇÃO — Exumei a história local, memórias, narrativas e os saberes fronteiriços da/na Serra da Bodoquena, também referida como Nabogocena

Uma teorização de ordem biográfica fronteiriça, como estou propondo aqui, não menospreza os saberes advindos da vida do local em questão, mesmo quando se tem consciência de que já existe toda uma articulação epistemológica outra pensada desses lugares outros que permaneceram no fora do sistema colonial moderno. A essa altura da reflexão proposta para o problema em questão, não se incorre mais no risco de cair em bairrismo, ou provincianismo, sobretudo por que a Natureza (que nem precisava ser em maiúscula) também produz saberes ecoepistemológicos que ainda não foram encampados pela ignorância humana (NOLASCO, 2013, p. 62).

Este trabalho foi gerado a partir do desejo de falar do meu/nosso “Balaio cultural”¹. Inicio esta dissertação de cunho fronteiriço e descolonial, afirmando o diálogo que sustento com o intelectual Edgar César Nolasco, quem marca o seu lugar e fala com a propriedade de quem nasceu em Mato Grosso do Sul e permanece atravessado por esse lugar, ou “entre-lugar”² (NOLASCO, 2012).

¹ Ver SEREJO, Hélio. **Balaio de bugre**: edição especial. Tupã: Cingral, 1992, de quem tomo emprestada a expressão e a utilizo em meu texto.

²Sobre o conceito de entre-lugar, ver SANTIAGO, Silviano. **Uma leitura nos trópicos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. o escritor diz preferir utilizar a ideia de entre-lugar como “ferramenta de análise” em lugar de “conceito”, O estar “entre” conversa diretamente com nossa compreensão acerca de formas outras de produção de conhecimentos, de arte e estética, cultura, organização social, econômica e política, bem como de sensibilidades que não se pautam pelo modelo ocidental e pela distinção entre hierarquias e formas de (des)valorização (GOMURY, FERNANDES, LOPES. O entre-lugar do discurso de Silviano Santiago: uma conversa sobre literatura e cultura com o mestre. I; Palimpsesto, n. 30. ano 18. 2019, pp. 17-30. Entrevista.

Proponho discutir a “história local”³em nossa condição “local das miúdas culturas” (NOLASCO, 2012). Para tanto, delimito meu/nosso estudo no lócus da Serra da Bodoquena, região que fica localizada no Estado de Mato Grosso do Sul, de onde esta pesquisa emana. Este texto transita por uma escrita, no início, entre a primeira pessoa do singular e a primeira pessoa do plural, com a perspectiva de fomentar uma ideia que nasce da minha “escrevivência” (BESSA-OLIVEIRA, 2018) de “homem-fronteira” (NOLASCO, 2012) — ou como prefiro pensar, de “mulher-fronteira” — e culmina nas narrativas a serem representadas e nas vozes teóricas selecionadas, concentrando meus/nossos esforços para chamar a atenção para a relação com a “interculturalidade epistêmica”⁴ (WALSH, 2002), que já denota o papel compósito de vozes, saberes e sensibilidades na produção cultural e epistêmica, e a descolonialidade dos saberes “outros” em meu/nosso lócus. Neste trabalho resgato o Dicionário da Língua Kadiwéu que teve seu material colhido começando em 1968 até o ano de 2001, no estado de Mato Grosso⁵. Muitas pessoas do povo kadiwéu, homens e mulheres, que habitam na aldeia da Serra da Bodoquena forneceram o material, ato que soma com a minha/nossa proposta epistemológica.

Por esse viés de articulações epistemológicas, o capítulo inicial desta dissertação traz um aporte teórico a partir das práticas culturais e epistemológicas dos que habitam na fronteira-sul; portanto, meu ensaio percorre a fronteira das “sensibilidades biográficas de todos os envolvidos na ação” (NOLASCO, 2017, p. 26). De fato, os tempos pandêmicos de Covid-19 aguçaram a percepção descolonial de meus/nossos corpos subalternos e suas sensibilidades, e a marca deste tempo se desenha, sutilmente, nas linhas que descrevem os diálogos teóricos, culturais, narrativos, constitutivos desta experivivência compartilhada.

³ Ver MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / Projetos globais**. Trad. de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003

⁴ Para aprofundarmos nossa discussão a respeito da “interculturalidade epistêmica”, conferir o trabalho: Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial, de *Catherine Walsh*. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/revistadireito/article/view/15002>.

⁵ O Dicionário da Língua Kadiwéu está disponível no site <https://www.sil.org/system/files/reapdata/74/06/08/74060839706011162756896570533590209458/KDDict.pdf>

Nos capítulos 2 e 3, procurei posicionar minha escrita a partir da perspectiva hipotética e mais específica de Aglay Trindade Nantes, escritora e autora de *Morro Azul: histórias pantaneiras*⁶, publicado com recursos próprios pela primeira vez em 1993. Embora hipotética, tal perspectiva foi pautada em dados concretos de escrita literária e de vozes regionais que permanecem em consonância com a “história local” (MIGNOLO, 2003) da Serra de Bodoquena. Ao adotar estes conhecimentos empíricos da região, posso/podemos conseguir uma aproximação que respalda a leitura aqui proposta. Assim, posso sintetizar que os dois últimos capítulos trataram de um exercício de construção/compreensão de uma “fisiologia da composição” (SANTIAGO, 2020) da Serra da Bodoquena, mencionada desta maneira por cultivar uma relação de intimidade, entre meu/nosso corpo e o espaço local da região. Aliás, também passarei a me referir a esse lócus por seu nome em kadiwéu, reconhecendo a presença e importância desse povo indígena na região e seu modo de nomeá-la, para a partir de seus significados erigir minhas teorizações.

Conforme anterior menção, esta escrita, assim como meu/nossos corpos, também foi/foram atravessada/os pelo já longo período de pandemia de COVID-19 que assolou o mundo desde o final de 2019 e ainda segue no início de 2022, pois parte do trabalho se viu comprometida, segundo o que havia sido planejado. Deste modo, deparei-me com a necessidade de adaptar a pesquisa, devido ao distanciamento social, sobrepondo a preservação de vidas à intenção acadêmica. A ideia inicial previa a consulta e entrevista com vários moradores e moradoras mais antigos da região, e estes se encontram entre a parcela mais vulnerável da população frente à infecção causada pelo vírus, o que exigiu maior cuidado e distanciamento. De fato, também incluía ouvir pessoas de idades variadas, para observar os diálogos epistemológicos da história local tecida nas narrativas locais e sua passagem/adaptação entre diferentes gerações. Tal empresa, contudo, ficou limitada devido às circunstâncias.

Reconhecendo a importância dos estudos críticos, linguísticos e culturais, adequiei minha metodologia de estudo, e a mesma passou a ser realizada com o auxílio de entrevistas consentidas por meio do TCLE (Termo de consentimento

⁶ Ver. NANTES, A. *Morro Azul: Estórias Pantaneiras*. 6. ed. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 2010.

livre e esclarecido) em ambiente virtual, conforme as orientações do CONEP⁷. Os participantes foram moradores da cidade pantaneira de Bodoquena-MS, considerada por mim como ponto central para abarcar a Serra da Bodoquena de modo geral.

As entrevistas com os participantes estão sendo pensadas como um estudo epistemológico da cultura regional em sua relação com outras formas de uso da literatura e da linguagem. A justificativa para tal forma de condução do trabalho se vale do intuito de valorizar o narrado e o esforço epistemológico de representar o modo como cada narrador se relaciona com a linguagem, com as imagens e seus sentidos, com a cultura e com a tradição herdada, e o modo como encaram seu conteúdo epistemológico e sua significação social e cultural.

Neste aspecto, a metodologia usada para a composição do trabalho final procurou respeitar a natureza e objetivos do estudo e seus procedimentos, com contatos por telefone, email, fotos, áudio, vídeo, respeitando o desejo - ou sua ausência - de participar de livre e espontânea vontade das conversas conduzidas. Portanto, é desta fronteira epistemológica com o princípio e final embaraçado que atravesso minha pesquisa e crítica.

De acordo com meu diálogo epistemológico com os escritores descoloniais, trago as histórias locais e os saberes “outros” dos corpos pantaneiros da região de Bodoquena-MS, orientada pelas experiências vividas com os movimentos indígenas (Kadiwéus) da região, bem como os moradores pantaneiros, que formam um mosaico de povos, linguagens, histórias, culturas, narrativas locais e vindas de fora, de outros espaços, que aqui se congregam, marcada por nosso “balaio cultural” (SEREJO, 1992). E isso reforça o intuito de transgredir as fronteiras da “colonialidade” (MIGNOLO, 2003), ao direcionar nossos esforços para (des)construir os discursos “dominantes” e apresentar sensibilidades outras.

Procurei e procuro erigir um discurso descolonial a partir do nosso território epistemológico de estudo, considerando minha condição de aluna de um programa de pós-graduação que preza pelo saber científico, por um lado, mas não apenas com base na construção de conhecimentos pautados na razão

⁷Orientações encontram-se disponíveis em: <https://cep.ufms.br/files/2021/03/2021-02-24-pesquisa-ambiente-virtual-CEP.pdf>.)

ocidental e impostos/difundidos a partir do Norte global, europeu e norte-americano. Isso implica dizer que, por outro lado, este trabalho é constituído por acreditar que se reveste de saberes “outros”, que congregam com a interculturalidade epistemológica “que 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” (WALSH, 2003, p. 19). Embora não faça um destaque especial para grupos indígenas em MS, mas faça uma menção mais demorada em especial à língua kadiwéu, que fertilizou meus saberes e epistemologias marcando minha infância em Nabogocena, compartilho a citação de Walsh para demonstrar que nossa reflexão sobre a Serra da Bodoquena não deixa de lado a presença e a importância indígena, o que também mostra a necessidade de mais estudos sobre tal questão, o que permanece em meu horizonte de perspectiva para empenhos acadêmicos futuros.

Pensar em nosso bios fronteiriço, no meu caso enraizado na região pantaneira da Serra da Bodoquena, implica em “corazonar” (SANTOS, 2010) com os corpos locais, obter de algum modo acesso à experiência local de suas formas de pensar e sentir suas alegrias e suas dores, aflições, atravessando nossas próprias razões e emoções, nos tornando “aliados hospitaleiros” (PESSANHA, 2018) e, assim, durante essa transição fronteiriça nossos corpos são fundidos na “província da intimidade” (PESSANHA, 2018), que resulta em “incorporar os conhecimentos indígenas e ocidentais” (WALSH, 2019, p. 16) junto com os pantaneiros em suas distintas formas de constituição, inclusive a partir da lida (trabalho) direta com a terra, a natureza, o território e suas demandas, e amalgamá-los em nossa própria teorização local, urgente e necessária.

Para tanto, foi conveniente colocar em meu horizonte de leituras alguns aspectos da obra *Morro Azul: estórias pantaneiras* (2010), de Aglay Trindade Nantes; a escritora pantaneira traz em seu romance formas de narrativas acerca dos conflitos de formação do estado de Mato Grosso do Sul, abordando os reflexos da Guerra do Paraguai na região da Serra da Bodoquena, e as possíveis influências que este episódio propiciou nas identidades culturais desse lócus. A leitura da obra impulsionou a escrita desta dissertação, pois veio ao encontro de

um desejo pessoal de reflexão acerca da história local, de um território que me pertence e ao qual pertenço, e suas construções narrativas, literárias e culturais; nossa discussão considera “os direitos epistêmicos, biográficos e históricos dos corpos que habitam na fronteira sul” (MIGNOLO, 2010, p, 40.).

Para percorrer as fronteiras deste estudo, contei com as colaborações da obra de Homi Bhabha, *O local da cultura* (1998), importantes ao (re)afirmar(mos) que as identidades se estruturam nas fronteiras das diferentes realidades. O meu/nosso local epistemológico de “deslimite”⁸(BARROS, 1998), a Serra da Bodoquena, me convoca a pensar no “entre-lugar” invocado por Silviano Santiago (2000), testemunhando que esta “produção descolonial do conhecimento” defendida por Mignolo (2011) e também por mim, reforça que os meus/nossos corpos de estudo são marcados pela experiência vivencial de fronteira, o que vai ao encontro da escrita atravessada de Edgar Nolasco em *Crítica biográfica fronteira* (2015), na qual, geográfica, cultural, social e politicamente situamos o Brasil, o Paraguai e a Bolívia.

Durante esta escrita, conduzo a discussão atravessada por uma bifurcação na fronteira epistêmica e territorial. Do ponto de vista territorial, Mato Grosso do Sul é considerado um estado jovem, relativamente recente, com 44 anos de criação no início de 2022, com formas de povoamento que se relacionam diretamente com as fronteiras físicas que determinam o término do território brasileiro e o início de outros dois países, Paraguai e Bolívia. Para além do território, em nossa fronteira epistêmica estão as construções linguísticas, sociais, culturais, e a possibilidade de “gerar conhecimento a partir de experiências locais coletivas, orientadas para produzir transformações radicais na vida das sociedades” (PALERMO, 2014, p. 111). Desta maneira, assumindo aqui o discurso em primeira pessoa, inevitavelmente, ao refletir sobre minha própria experiência, a de deslocamento e distanciamento/reaproximação — ou esforço de (re)apropriação —, tal reflexão me conduziu a reconsiderar as noções de escrita e escuta que até então permanecem infiltradas nos textos, nas

⁸ Aqui se relaciona a dimensão do termo deslimites – “Só as palavras não foram castigadas com a ordem natural das coisas. As palavras continuam com os seus deslimites”. Manuel de Barros (1998). Assim, não se trata de uma negação, ou sequer de uma oposição; trata-se de expandir as possibilidades, alargar fronteiras e entender que ‘limites’ se fse contornam com o lado de lá e o de cá, o dentro e o fora, o próprio e o alheio, o nós e o eles. É, sempre, múltiplo, pois implica na pluralidade, na co-existência de possibilidades outras.

narrativas e em nossa “escolha descolonial que coloca a vida humana e a vida em geral em primeiro lugar” (MIGNOLO, 2010, p. 20). Também nas representações, na relação entre os corpos, mas — e talvez sobretudo — na percepção de uma articulação cultural, epistêmica, de si/nós e do espaço, que permeia as memórias coletivas constituídas na região.

Preciso pontuar que me faço aliada hospitaleira de outros intelectuais fronteiriços, e assim nos voltamos para a “fronteira-sul como lócus geo-histórico cultural de minha” - ou nossa - “discussão, cuja paisagem se desenha por traços territoriais e epistemológicos” (NOLASCO, 2015, p. 45). Portanto, produzimos uma escrita fronteiriça direcionada pelo “lugar onde o sol se põe, o entre-lugar epistemológico ao sul da fronteira sul” (NOLASCO, 2014). Minha reflexão será feita no sentido de ouvir as vozes oriundas de um espaço que poderia ser considerado periférico, deslocado, ao qual são atribuídas determinadas características e/ou estereótipos.

De fato, situada em uma fronteira urbana/rural/região pantaneira, minha compreensão do território da Serra da Bodoquena e do próprio estado de MS é perpassada por vários aspectos que privilegiam o geográfico e natural, mas também o epistemológico, representados pelas “histórias locais” (MIGNOLO, 2000) convocadas por meio de fotos, arquivos, narrativas, propondo uma memória construída coletivamente, preservada e repassada entre grupos e gerações, em movimento constante de produção, inserção, ampliação, alteração, revisão. Neste aspecto, Edgar Nolasco põe em destaque o papel dos críticos fronteiriços e subalternos, argumentando que os “lócus de enunciação”, por si só, não fazem a diferença na crítica, sendo de maior relevância “o local (territorialmente falando) de onde tal crítica é erigida” (NOLASCO, 2011, p. 29), e principalmente o local geo-histórico da crítica. Na esteira deste pensamento, podemos dizer que o Estado de Mato Grosso do Sul, meu/nosso lócus, é um lugar que nos permite presenciar as memórias, literaturas e culturas de fronteiras.

Encerrando esta introdução, expresso a intenção de destacar que a partir deste estudo irei abranger a intenção de levar a cabo projetos descoloniais; a partir do pensamento descolonial e também do “fazer descolonial” (MIGNOLO, 2008), a reflexão se inicia e se quer aberta, propiciando, ademais, um recorte do

nosso espaço epistemológico de estudo, de sua história local, memória, narrativas, e saberes outros, como uma forma de (re)existência, um saber a ser preservado e repassado, válido e validado por uma “epistemologia do Sul” (SANTOS, & MENESES, 2010) que valoriza vidas e formas de experiências outras. Percebe-se, então, que a identificação local, por intermédio da relação memórias – narrativas orais, podem conduzir a uma percepção local, quer do espaço, quer de si, individual e coletivamente, de modo a constituir e conferir uma identidade pautada nas vivências, nas sensibilidades e nos saberes locais.

Portanto, ao exumar as histórias locais da região da Serra da Bodoquena, ou Nabogocena, como seria o nome na língua Kadiwéu, cujo significado me interessa e será explicado mais adiante, a intenção é dar visibilidade aos corpos subalternos que se hospedam em meu/nosso corpo de mulheres-fronteira. Valendo-me de uma metodologia de caráter bibliográfico e respaldada por teóricos/críticos que conduziram a “fisiologia” epistemológica de nossos corpos, dentre os teóricos utilizados, menciono Walter Mignolo, Frantz Fanon, Gloria Anzaldúa, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Boaventura de Sousa Santos, Juliano Pessanha, Eneida Maria de Souza, Edgar Nolasco, Bessa-Oliveira, Jacques Derrida, Francisco Ortega e outros.

Sendo assim, ao longo da pesquisa, busco evidenciar a prática epistêmica no desenvolvimento de cada capítulo. No capítulo I “HERANÇA E ERRÂNCIAS DA FRONTEIRA: entre a cultura, as memórias e o pensamento teórico-crítico” preocupo-me, com base nas reflexões teóricas que me dão suporte, em iniciar a história local de Bodoquena (cujo significado difundido é entendido como ‘nascente’) e/ou Nabogocena (evocando o sentido de atoleiro). Ao mesmo tempo, procuro construir meu/nosso corpo epistêmico fronteiriço ao direcionar as articulações epistemológicas para pensar em corpos outros, que foram atolados/enterrados pela diferença colonial/moderna.

No capítulo II, “A FRONTEIRA SUL DA SERRA DA BODOQUENA (NABOGOCENA): o lugar que hospeda histórias”, debruicei-me sobre a crítica do bios, tendo como (des)limites as memórias e histórias locais da região pantaneira e as práticas epistêmicas de Mato Grosso do Sul, o meu/nosso lócus de enunciação. Por fim, no capítulo III, “OS CONTORNOS DA SERRA DA BODOQUENA (NABOGOCENA): narrativas que guiam nosso percurso pelas

heranças epistemológicas da fronteira sul”, se encadeia com os capítulos anteriores para também tratar da “fisiologia da composição” (SANTIAGO, 2020) da Serra da Bodoquena. Escolho mencionar desta maneira por cultivar uma relação de intimidade entre meu/nosso corpo e a região.

Enfim, por meio de nosso mergulho epistemológico pelas nascentes de Bodoquena, e nossa articulação por exumar dos atoleiros de Nabogocena, através da percepção de nossos corpos, procurei contornar o lugar conceitual pelo que vem a ser gerado e chamando de meu/nosso corpo de mulher(es)-fronteira.

CAPÍTULO 1 — HERANÇA E ERRÂNCIAS DA FRONTEIRA: ENTRE A CULTURA, AS MEMÓRIAS E O PENSAMENTO TEÓRICO-CRÍTICO

A língua selvagem da fronteira tem a sua específica herança cultural e familiar, sua história subalterna que, se, por um lado, permite o diálogo com a tradição moderna, por outro, inaugura uma episteme periférica cujos postulados críticos ancoram-se a partir das diferenças coloniais (NOLASCO, 2013, p. 107).

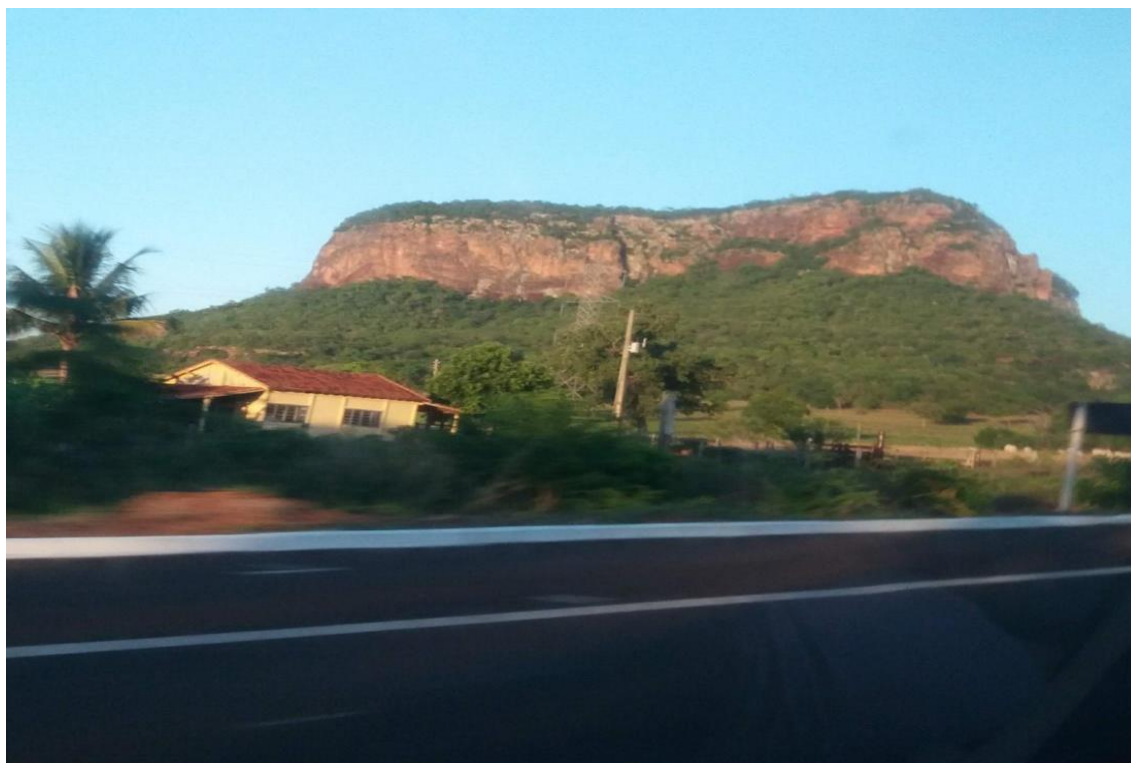


IMAGEM 1—Morro Azul, o lugar das estórias pantaneiras — autoria de Quézia Stefani Fagundes Sena, foto realizada no dia 02/02/2019, durante minha andancia pela fronteira territorial e epistêmica do pantanal de MS. Fonte: acervo pessoal.

A primeira herança selvagem da fronteira que este trabalho visa evocar é a do espaço territorial e epistêmico da Serra da Bodoquena, localizada na chamada Região do Complexo do Pantanal, e o município do mesmo nome. De fato, da ação mais essencial de nomear e, por isso, conferir identidade e trazer à existência, inferimos os discursos que se instauram e permanecem como herança na linguagem, na cultura, no imaginário da região. As formas de atribuição de nome possuem as marcas da língua dos índios Kadiwéus⁹, habitantes da região que ainda permanecem ali. Bodoquena, cujo significado

⁹ Destacamos que “a língua Kadiwéu é classificada linguisticamente como língua da família Guaikuru” (GRIFFITHS, 2002, p. 3), conforme abordaremos no capítulo 2.

remete à ideia de nascente, ou, na escrita Kadiwéus, Nabogocena, possuem certa aproximação linguística, sonora e, por extensão, de significado. Assim, a forma “Nabogocena”¹⁰ é descrita pelos habitantes locais como palavra que dizer “atoleiro”, e talvez por interesses “embaraçados” e trocas culturais e linguísticas, as heranças (escrita e de criação de sentido) até então permanecem “colonizadas” (MIGNOLO, 2011). Diante do propósito de produção “descolonial do conhecimento” (MIGNOLO, 2011) farei menção, em diversos momentos deste estudo, o nome do município de Bodoquena — MS como “Nabogocena”, como modo de reconhecimento e visibilidade da herança selvagem da fronteira: trata-se da inscrição deliberada de uma voz local, por vezes esquecida e menosprezada, entre a cultura, as memórias e a epistemologia fronteiriça sem a qual as reflexões aqui propostas perderiam seu sentido.

Nabogocena/Bodoquena está localizada na região sudoeste do estado de Mato Grosso do Sul, a 269 km da capital Campo Grande. No entanto, não é considerada um dos locais mais representativos do bioma pantaneiro, estando, portanto, de certo modo deslocada, fora do que seria considerado o circuito mais conhecido do Pantanal de Mato Grosso do Sul. Ao erigir um discurso descolonial a partir do nosso território epistemológico de estudo, acredito que este se reveste de saberes “outros”, que se congregam com a interculturalidade da “fronteira sul de Mato Grosso do Sul” (NOLASCO, 2013). A imagem que trago se encontra em arquivo pessoal fotográfico da região e indica a localização geográfica e, para mim e para esta dissertação, epistemológica do Morro Azul, espaço que transitará por nosso estudo, pois permanece presente nas histórias locais, nas regiões das aldeias Kadiwéus¹¹ e também nas narrativas literárias de Aglay Trindade na obra *Morro Azul: estórias pantaneiras* (2010)¹².

Todavia, antes de chegar à narrativa do livro de Aglay Trindade Nantes, quero ser “atravessada” (emprestando a palavra e o sentido de Gloria Anzaldúa,

¹⁰ Nossa fonte referencial aqui é a de um “saber diferencial” (FOUCAULT) e minha vivência com estes corpos.

¹¹ Os Kadiwéus vivem na região sul do Pantanal mato-grossense, com as principais aldeias a oeste de Miranda (Serra da Bodoquena), em uma reserva sob a jurisdição da FUNAI (GRIFFITHS; GRIFFITHS, 1976, p. 4).

¹² Obra que constrói narrativas sobre as lembranças de fuga, resistência, exílio e superação que este morro representa para os discursos locais, rememorados pelos habitantes, em especial os de “Nabogocena”.

1987) por uma passagem de Grosfoguel (2010), por entender que ela contempla e situa a discussão que proponho em torno das histórias locais e das narrativas de grupos subalternos e suas sensibilidades biográficas:

O pensamento crítico de fronteira é a resposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade. Ao invés de rejeitarem a modernidade para se recolherem num absolutismo fundamentalista, as epistemologias de fronteira subsumem/redefinem a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação descolonial, em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada. Aquilo que o pensamento de fronteira produz é uma redefinição/subsunção da cidadania e da democracia, dos direitos humanos, da humanidade e das relações econômicas para lá das definições impostas pela modernidade europeia. O pensamento de fronteira não é um fundamentalismo antimoderno. É uma resposta transmoderna descolonial do subalterno perante a modernidade eurocêntrica (GROSFOGUEL, 2010, p. 455-491).

Nosso “pensamento de fronteira” assume a responsabilidade de seguir pela “trajetória das opções descoloniais”¹³, que para Mignolo significa que

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. (MIGNOLO, p. 246, 2010)

É nesse compromisso descolonial que penso nas “heranças e errâncias” (NOLASCO, 2017, p. 52) da fronteira, conforme iremos aos poucos inserindo e compreendendo os conceitos que formam a base deste trabalho, cujas memórias se constroem a partir das narrativas, orais e literárias, imbricadas no pensar, sentir e agir dos que habitam na fronteira sul¹⁴. Todavia, “reconheço, que minha condição de habitar é, sobretudo, de ordem epistemológica, já que minha preocupação intelectual centra-se em discutir a condição de vida dos sujeitos” (NOLASCO, 2017, p. 52), utilizando a expressão de Edgar Nolasco, que nos fala não apenas de um agora, mas de uma “herança e errância” ao longo do tempo,

¹³ Ver MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, 2010, p. 44-45.

¹⁴ Faço alusão ao livro *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad* (2015), de Walter Mignolo.

herdada nos causos e rememorações que abrangem a história local, os corpos/sujeitos (linguagem, cultura, política, historicamente marcados e constituídos) e suas relações com o espaço, a linguagem, os relatos e imagens que resgatam, mantêm ou recriam memórias e histórias desse território.

Neste sentido, o título escolhido já aponta para a observação do local, a compreensão de que, habitando o estado do Mato Grosso do Sul, habitamos uma fronteira com sua herança cultural e familiar específica, centrada na linguagem e seus usos, nas relações entre grupos, e entre indivíduos e o espaço geográfico, mas também epistemológico, nos discursos, no conhecimento de si e do outro, na diferença. Neste propósito, começarei traçando uma breve descrição do local de pertencimento para, posteriormente, refletir acerca da constituição e sentido das práticas culturais ali desenvolvidas, entrelaçadas pelos fios poéticos das narrativas, locais e literárias.

1.1 BODOQUENA E/OU NABOGOCENA: a nascente e/ou atoleiro

Bodoquena uma região agraciada com nascentes de rios que fertilizam os que a rodeiam, suas terras, sua gente, sua fauna/flora. Evocando os sentidos oriundos do ato de nomear, quanto aos que habitam na região de “Nabogocena”, este é, ademais, um espaço de onde emergem “saberes subalternos” (MIGNOLO, 2003), indissociáveis de um contexto fronteiriço, como o nosso, que considera os

sujeitos coletivos de outras formas de saber e de conhecimento que, a partir do cânone epistemológico ocidental, foram ignorados, silenciados, marginalizados, desqualificados ou simplesmente eliminados, vítimas de epistemicídios tantas vezes perpetrados em nome da razão, das luzes e do Progresso (NUNES, 2010, p. 280).

“Vítimas de epistemicídios”¹⁵ é a metáfora perfeita para contemplar e compreender o lugar de onde erijo meu discurso, e marco minha sensibilidade biográfica – ou sobre tudo minha “grafia-de-vida” (SANTIAGO, 2020). A saída epistemológica para pensarmos na “fisiologia da composição”¹⁶ dos nomes

¹⁵ Sobre o emprego da palavra “epistemicídios”, Nolasco (2017) nos diz que “apesar de ainda não ser uma palavra dicionarizada, epistemicídios significa (episteme = conhecimento + cídio = morte) morte de conhecimentos outros”.

¹⁶ Ver. SANTIAGO, Fisiologia da Composição, 2020.

Bodoquena e Nabogocena seria a de que se assemelham “a gêmeos, embora não sejam univitelinos, ou seja, não tenham sido gerados pela mesma célula vital” (SANTIAGO, 2020, p. 18), pois ambos são articulados a partir de uma epistemologia local, outra, fronteiriça. Do primeiro nome, “sobressaem a política e os discursos ancorados no desejo de ‘ajudar’ os sujeitos” (NOLASCO, 2017) colonizados, posto que o lugar da Serra da Bodoquena recebe, do ponto de vista da trocas e tentativas da interculturalidade, um belo significado: na manutenção do nome em tupi-guarani, a tradição oral local informa que significa 'nascente em cima da serra'. Entretanto, de uma língua menosprezada e esquecida observamos os sujeitos, pois os habitantes da fronteira sul há muito são oprimidos pelos discursos e idiomas dominantes, que não fazem outra coisa senão manter “a ferida aberta” (ANZALDÚA, 1987) das diferenças e hierarquizações do local, da fronteira entre o nós e o eles, o nosso e o deles, quer língua, conhecimentos, modos de vida.

Contrariando estes discursos erigidos para a criação e manutenção de estruturas de poder e exploração, entendemos que o nome dado pelos primeiros habitantes da região, os índios Kadiwéus, é Nabogocena, significando “atoleiro”, em uma referência clara da percepção do espaço local e sua relação direta com os grupos que aqui viviam/vivem. É deste lugar de embaraços que trago em meu/nosso corpo(s) a condição fronteiriça na leitura de uma crítica epistêmica biográfica, desenvolvendo-me enquanto intelectual atenta à história local, suas manifestações culturais, sua língua, sua cultura e suas tradições, conforme evidenciar no decorrer desta discussão.

A obra de Homi Bhabha, *O local da cultura* (2010), (re)afirma que as identidades se estruturam nas fronteiras das diferentes realidades. Refere-se aos ‘entre-lugares’, conceito utilizado pelo autor no sentido de que se direciona ao modo como grupos subalternos se posicionam diante do poder e como realizam suas estratégias epistemológicas. Tal construção do pensamento fronteiriço a que me refiro surge de uma herança selvagem da fronteira (NOLASCO, 2013), considerando o imaginário agregado aos lugares lindeiros em que há encontros, mas também nos quais se entende que algo acaba/algo (alheio) se inicia. Na diferença, mais do que a valorização do múltiplo, teme-se ou se menospreza o que não é próprio. De fato, a ideia de selvagem aqui remete,

talvez, ao mais intrinsecamente ligado ao local, ao não atrelado à linguagem, cultura, história ou literatura vindas de fora, de outros grupos e espaços dominantes e considerados civilizados, na construção discursiva que marca a ‘invenção’ da América Latina como espaço claro do embate entre o bárbaro e o civilizado.

Os efeitos de sentido se multiplicam e se agregam, mas parecem enraizados, em princípio, nos conceitos mais intrincados da própria ideia de fronteira enquanto linha divisória, fissura, marca no mapa e nas culturas, na linguagem, na pele, no corpo e na alma, nos grupos e sociedades (OLIVEIRA, 2020). Para tanto não é demais repetir que, de acordo com Anzaldúa (1987):

Fronteiras são organizadas para definir os lugares que são seguros e não seguros, para nos distinguir deles. Uma fronteira é uma área de divisão, uma faixa estreita ao longo de uma borda íngreme. Uma fronteira é um lugar vago e indeterminado criado pelo resíduo emocional de um limite não natural. Está em um constante estado de transição. O proibido e o não permitido são os habitantes (ANZALDÚA, 1987, p. 25, tradução nossa)¹⁷.

Sob a concepção de Walter Mignolo (2003, p. 25) a escritora chicana Gloria Anzaldúa criou “um lócus de enunciação onde se misturam diferentes tipos de conhecimento e expressões individuais e coletivas”. Ela, como integrante comunidade de fronteira, se institui como “lócus atravessado por toda gama heterogênea das ideologias e valores socioculturais que constituem qualquer sujeito” (ABDALA JUNIOR, 2004, p. 119). A ideia de serem/sermos ‘atravessados’ os que vivem na fronteira parece uma feliz escolha do termo e do sentido, marcando o modo como há, na experiência e na vivência pessoal e coletiva, nos corpos e no território geográfico e epistemológico, os atravessamentos tantos que abarcam dimensões epistêmicas, culturais, políticas, histórica, geográficas, sociais, humanas.

Nesse contorno pela episteme do Morro Azul e pelas histórias locais de Aglay/Quézia, todos os atravessamentos possíveis e sensíveis ocorrem, como local de *inter* e *transrelações*, nunca puras, sempre nos cruzamentos e espaços

¹⁷Borders are organized to define places that are safe and unsafe, to distinguish us from them. A border is an area of division, a narrow strip along a steep edge. A border is a vague and indeterminate place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition. The forbidden and the not allowed are the inhabitants.

de contato. Ademais, as palavras de Nolasco (2013), complementam as colocações de Anzaldúa (1987):

Na fronteira sul de Mato Grosso do Sul, de Puerto Quijaro (BO) e Pedro Juan Caballero (PY), os atravessados vivem: os sem-terra, os brasiguaios, os índios, os foras da lei, os brasileiros (brasileritos), os paraguaios (paraguaytos), os bolivianos (bolivianitos), os agricultores, os peões, o pantaneiro, o vaqueiro, o gaúcho e outros povos – todos, enfim, em sua condição de atravessados, atravessam e são atravessados pela sua condição de homem-fronteira. Essa condição de sujeito marginalizado, excluído e subalterno e sua luta pela sobrevivência também fazem parte das incertezas das margens (NOLASCO, 2013, p. 44).

Embora não seja simples caracterizar tal espaço geográfico e cultural, repleto de diferentes linguagens, que renova seus limites nas experiências culturais, nas memórias/narrativas de seus habitantes, habitar/estar nesta fronteira nos agrega diferentes tradições, como aquelas que reúnem em uma só vivência a possibilidade que a fronteira se torne “o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente” (BHABHA, 2001, p. 24), o local de nossa herança selvagem.

A herança selvagem da fronteira nos leva a pensar o local da cultura a partir de perspectivas como a de “entre-lugar” apresentado por Silviano Santiago e por Homi Bhabha, conforme já mencionado, originando espaços outros de composição linguística, artística, pois estes pensamentos/posicionamentos fronteiriços nos aproximam da amplitude cultural e suas possibilidades narrativas, tendo em vista que a representação da memória participa de maneira ativa na construção das identidades sociais, possibilitando uma nova compreensão da(s) diferença(s), no sentido expresso pelas definições e ideias sobre as sociedades. Nas palavras de Bhabha:

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação — singular ou coletiva — que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade (BHABHA, 2001, p. 20).

Perante as colocações dos autores citados, podemos sinalizar que viver na fronteira nos proporciona as mais distintas situações e problemáticas que nos levam a produzir constantemente um novo sentido para a realidade. Além disso,

usufruir desta 'herança selvagem' nos possibilita vislumbrar (re)construções culturais, através das experiências, testemunhos, lembranças, memórias e narrativas, visando ouvir e trazer as vozes das comunidades e grupos antes ignorados e silenciados, e constituir a voz da crítica e da academia com eles ou a partir deles.

Desse modo, também podemos considerar as contribuições de Walter Mignolo em *Histórias locais, projetos globais* (2000), livro no qual o autor aponta para a relação entre lugares geo-históricos e produção dos projetos locais com importâncias globais, além da relação entre localização geográfica e localização epistemológica, e como essa interação é fundamentada principalmente pela diferença colonial e colonialidade do poder, e como tais projetos podem ser levados a cabo a favor ou contra o estabelecimento e/ou manutenção de hegemonias. Tais reflexões nos direcionam a (re)pensar a respeito das consequências *de ser, de estar e de pertencer*, a um lugar ou outro, ou seja, a relação entre o que se teoriza e a partir de onde teoriza.

Neste aspecto, o autor demonstra suas perspectivas descoloniais – das quais compartilho, que implicam na tentativa de expressar a geopolítica hegemônica do conhecimento, destacando a influência do lócus de enunciação como formação discursiva emergente e como forma de expressão subalterna. Portanto, um importante aspecto a observar é que, segundo Palermo, nos últimos anos “muitos estudiosos latino-americanos radicados em seu lugar de origem” (2008, p. 219) puderam colocar em dúvida “a legitimidade das teorias que são propostas desde as academias centrais — e em particular nos discursos da pós-modernidade em suas amplas constelações — sobre o funcionamento das culturas na América do Sul” (PALERMO, 2008, p. 219).

Ao pensarmos nas perspectivas dos estudos culturais pós-coloniais e seu avanço para o pensamento decolonial, especialmente naquilo que nos traz à noção da fronteira sul, encontramos os chamados teóricos da fronteira, com os quais me aproximo nesta discussão. A partir da literatura, evidenciamos que os autores citados até aqui perscrutam os interstícios onde ocorrem as movimentações culturais, de maneira que as heranças produzidas nesses lugares podem ser definidas como o 'local da cultura', termo com o qual Bhabha

identifica as novas alternativas políticas forjadas pelos sujeitos sócio-históricos habitantes das fronteiras, através de suas próprias práticas culturais.

Ao “habitar na fronteira, sentir e pensar na descolonialidade”¹⁸, assim como o crítico Mignolo, também sou marcada pela experiência vivencial da fronteira, ou *de* fronteira, expandida em seu campo conceitual para abarcar as epistemologias fronteiriças e o entramado do território. Ao abordarmos a temática da história local, nos direcionamos à ideia de fronteira a sua localidade, compreendendo que é de lá que emergem a cultura, as memórias e a história mais específicas deste espaço, agregadas de seu teor de marca, de fissura na carne do mapa, mas também das identidades e sensibilidades que determinam, até certo ponto, sua constituição, formando mestiços e sujeitos de lá e de cá, entre um país e outro, entre linguagens, entre urbano e rural etc., seguindo o que apreendemos de Andalzúa e demais teóricos já citados.

O livro de Edgar Cézar Nolasco, *BabeLocal: lugares das miúdas culturas* (2010), possui um olhar similar ao proposto nesta dissertação, ou seja, a manifestação de um lugar bem específico - Mato Grosso do Sul, este local entrelaçado pela diversidade de “paisagens” e memórias desarquivadas a partir da “história local” do próprio autor e, de modo semelhante, histórias outras dos habitantes da fronteira e, nesta perspectiva, a minha própria história. Busco colocar em foco, criticamente, as narrativas orais e seu valor cultural em nossa fronteira de miúdas culturas, “esse lugar que está sempre em movimento, sempre aberto para fora como um *porongo* (Serejo), aberto para dentro, como um *caramujo* (Barros)” (NOLASCO, 2010, p. 12). Neste movimento duplo, nosso estudo se une às vozes “outras”, narrativas outras deste espaço, fundamentado em um projeto conceitual partilhado, multifacetado, de experiências, vivências, escutas, práticas e sensibilidades.

Em conformidade com Edgar Nolasco,

[...] a crítica fronteiriça articulada das histórias locais tem o poder de barrar aqueles discursos críticos acadêmicos e científicos articulados nos grandes centros mais desenvolvidos em todos os sentidos (econômico, tecnológico, etc.). Não é demais reconhecer que o homem da fronteira sul, ou melhor, o **homem-fronteira**, a exemplo dos brasiguaios, do andariego do pântano e do cerrado, do vaqueiro andarilho, do pantaneiro, do refugiado, do deserdado, do forasteiro, do sem-terra, entre outros **sujeitos atravessados da região fronteira**,

¹⁸ Ver o livro *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad* (2015), de Walter Mignolo.

demanda uma nova epistemologia (ou outra epistemologia) crítica visando que seu lócus de movimentação (de não-lugar) seja compreendido em toda sua extensão e problematização (NOLASCO, 2012, p. 45, grifo nosso).

A menção em destaque dialoga com as práticas dos corpos da região pantaneira da Serra da Bodoquena (MS), que possuem suas vidas marcadas pela condição fronteira, vivendo como “sujeitos atravessados” (NOLASCO, 2012), e sempre em deslocamento, habitando neste “não-lugar” (NOLASCO, 2012). Portanto, ao integrar a cidade de Bodoquena-MS – ou como elejo pensar, Nabogocena - neste local da cultura, reconheço que a região possui um “saber diferencial”, retomando a expressão de Michel Foucault que Mignolo também evoca. Assim, por, “diferencial” compreendemos que se trata de “um deslocamento do conceito e da prática das noções de conhecimento, ciência, teoria e compreensão articuladas no decorrer do período moderno” (MIGNOLO, 2003, p. 167). Neste constante deslocamento, cada grupo na localidade é participante mais ou menos ativo nas narrativas/memórias dos homens e mulheres pantaneiros que, por sua vez, renovam o ciclo da construção da identidade social/cultural dos habitantes da região, a favor ou contra estereótipos já fixados no imaginário popular local e/ou nacional¹⁹.

Tal forma de constituição da cultura local do povo sul-mato-grossense pode, mesmo que, *grosso modo*, ser compreendida como o “lugar do não lugar”, de acordo com as concepções de Nolasco (2010):

A cultura local sul-mato-grossense, enquanto um arquivo em palimpsesto aberto para fora e para dentro ao mesmo tempo, de modo a sobreporem-se camadas sobre camadas culturais, põe o lugar e o não-lugar, num exercício de vórtice, numa maquinaria desejante de funcionamento onde um trabalha contra o outro. Enquanto o lugar-arquivo guarda, capitaliza, acumula, consigna, territorializa, prende-se à raiz cultural em busca de uma pertença (cultura), de forma a nunca se apagar totalmente; o não-lugar, por sua vez, desterritorializa, não fixa raiz, é não-identitário, antirelacional e a-histórico. Podemos dizer que, enquanto o lugar está enraizado à cultura local, à história, preso a uma memória ancestral, o não-lugar volta-se para o efêmero, o provisório, só movimentos voláteis de descontínuos (NOLASCO, 2010, p. 16).

¹⁹ Neste sentido, vale lembrar que neste momento, em março de 2022, cria-se a expectativa acerca da representação do espaço e dos corpos/sujeitos pantaneiros na televisão aberta no Brasil, através da preparação da telenovela *Pantanal*, uma atualização/regravação de obra semelhante, sucesso de audiência, de décadas atrás, do autor Benedito Rui Barbosa. Funcionado como vitrine, muito do que será transformado em dramaturgia poderá constituir em imagens e compreensões do espaço real, criando o jogo/ilusão entre fantasia e realidade.

Com o propósito de promover a “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2014) a respeito da história local de Nabogocena, quero conduzir nossa discussão na esteira dos pensamentos de Homi Bhabha (2001), a entender que as narrativas locais “existem com a finalidade de produzir/narrar a nação” (NOLASCO, 2010, p. 33). Entretanto somos direcionados a pensar na possibilidade de “nos perguntar se a nação existe para que as narrativas sejam inventadas” (NOLASCO, 2010, p. 33). Assim, considero que as formas locais de relatar e narrar a si e ao espaço, suas histórias e memórias é fundamental na construção do mosaico epistêmico que compõe o estado de Mato Grosso do Sul, o Brasil, a América Latina desde nosso espaço acadêmico de construção do saber, mas não apenas.

1.2 HISTÓRIA LOCAL CONSTRUÍDA PELAS MEMÓRIAS SUBALTERNAS ORIUNDAS DO ATOLEIRO/DA NASCENTE

A história local que compartilho em minhas reflexões fala de um lócus epistemológico fronteiriço (MIGNOLO, 2015) e, na condição de aliada que sou, atravessada pela situação de reescrever memórias entre-fronteiras, ancorando-me em Gloria Anzaldúa, Juliano Pessanha e em Walter Mignolo. Por isso, creio poder ver, perceber e sentir as experiências epistêmicas dos corpos locais em meu próprio corpo, em uma “experivivência” (BESSA-OLIVEIRA, 2018) compartilhada. Minha “grafia-de-vida” (SANTIAGO, 2020) emerge da nascente de Bodoquena e perpassa, por vezes outras, pelos atoleiros de Nabogocena, agora que desenvolvo uma consciência descolonial e epistêmica deste território. A ideia de atoleiro, apesar de à primeira vista estar atrelada a uma referência negativa, na verdade pode ser entendida por sua implicação em necessária parada, em estadia, ou pela imposição de lentidão e atenção. Deste modo, de um momento de estabilidade, seguido por movimentos, quer lentos quer mais dinâmicos, a dimensão do local precisa ser abarcada e compreendida.

Portanto, é deste olhar literal que me valho para expandir minha própria percepção acerca de minha ubiquação epistêmica, oriunda da localização espacial primária na Serra da Bodoquena, na fronteira-sul, no MS, Brasil. Da grafia de minha própria vida, entre o campo e a cidade minha infância foi construída, atravessada por uma fronteira que reúne na bifurcação de caminhos,

trilhas, estradas, modos de vida, linguagem e cultura, as histórias locais que se enraizaram em minha memória para sempre, embora antes de conhecer teorizações epistêmicas descoloniais não tivesse consciência das possibilidades outras de tratamento e valorização de minha herança selvagem fronteiriça. Eis a razão pela qual escolho trazer à baila relatos, narrativas, arquivos e fotos que se entrecruzam, compondo as vozes, os saberes “outros” de minha/nossa discussão descolonial.

A história local pode apresentar grandes desafios para ser (re)escrita e/ou (re)contada, afinal os relatos orais são essencialmente baseados na ferramenta da memória e, portanto, dependentes de vários fatores, inclusive emocionais e temporais, para reconstituir o narrado. De acordo com o escritor e historiador oral Alessandro Portelli, se muitas memórias, histórias, esquecimentos menores, foram solapados da história oficial em prol de um interesse do discurso hegemônico, parece que sobrou ao presente se perguntar: “o que deve ser preservado, recordado, transmitido e o que deve ser descartado, esquecido, enterrado?” (PORTELLI, 2000, p. 65). A respeito da história oral, Portelli afirma:

Acredito na história oral precisamente porque ela pesquisa a memória de indivíduos como um desafio a essa memória concentrada em mãos restritas e profissionais. **E penso que parte de nosso desafio é o fato de que realmente encaramos a memória não apenas como preservação da informação, mas também como sinal de luta e como processo em andamento.** Encaramos a memória como um fato da história; memória não apenas como um lugar onde você “recorda” a história, mas memória “como” história. Nisto é que temos trabalhado constantemente. De um lado, construindo arquivos, porque se trata de um recurso inestimável para que a memória não seja esquecida; de outro, insistindo no fato de que a memória é um processo, algo que está acontecendo agora, do qual todos participamos (PORTELLI, 2000, p. 66, grifo meu).

Nessa linha, a história local, conforme a citação, está centrada na memória humana e sua capacidade de rememorar o passado enquanto testemunha do vivido, construindo fatos; não apenas como um lugar onde se “recorda” a história, mas memória “como” história, ou pelo menos de *uma* história. Sendo assim, podemos entender a memória como a presença do passado, como uma construção de fragmentos representativos constituídos por mais do que recordação, mais do que elementos soltos; trata-se da constituição de um espaço de poder, de permanência, de convivência com outros poderes e hegemonias. Faz-se necessário salientar que as lembranças de certo indivíduo

estão inseridas em um contexto familiar ou social, por exemplo, de tal forma que suas lembranças são permeadas por inferências e referências pessoais e coletivas, moralizantes ou não, conforme se pode inferir de Portelli. Ademais, certos cuidados são fundamentais, considerando aspectos inerentes ao ato de narração e à intenção do narrador. De fato, considerando nosso propósito de escutas das narrativas orais presentes na região da Serra da Bodoquena (Nabogocena), os critérios apresentados a seguir são relevantes, nesta aproximação entre nossa escuta e a intenção histórica:

As fontes históricas orais são fontes narrativas. Daí a análise dos materiais da história oral deve se avaliar a partir de algumas categorias gerais desenvolvidas pela teoria narrativa na literatura e no folclore. Isto é tão verdadeiro no testemunho recolhido em entrevistas livres quanto nos materiais de folclore organizados de modo mais formal. Por exemplo, algumas narrativas contêm recursos na "velocidade" da narração, isto é, na proporção entre a duração dos eventos descritos e a duração da narração. **Um informante pode relatar em poucas palavras experiências que duraram longo tempo ou discorrer minuciosamente sobre breves episódios.** Estas oscilações são significativas, embora não possamos estabelecer uma norma geral de interpretação: apoiar-se em um episódio pode ser um caminho para salientar sua importância, mas também pode ser uma estratégia para desviar a atenção de outros pontos mais delicados. Em todos os casos, há uma relação entre a velocidade da narração e a intenção do narrador (PORTELLI, 1997, p. 29, grifo nosso).

Essas considerações são importantes porque reescrevo nesta dissertação as memórias subalternas, na esteira de minhas leituras teóricas de Mignolo e Nolasco, como já citado anteriormente. Por meio de uma epistemologia "outra", constituída das memórias de/em Bodoquena/Nabogocena, aqui e nos próximos capítulos as lembranças pessoais se mesclam com a memória coletiva, inserindo significados epistêmicos, na história constituída como verdade a ser preservada, quer nos registros escritos, quer nas imagens que rememoram épocas e narrativas. Entende-se melhor este ato de reescrever as memórias subalternas através das palavras do crítico fronteiriço:

as memórias subalternas, por sua vez, voltaram-se para a geopolítica de um conhecimento outro, esmerando-se para aprender a desaprender as memórias coloniais que aportaram nos trópicos latinos. Logo, memórias subalternas, ou descoloniais, significam também um fazer descolonial que toma a memória como uma prática que se erige da vida, da condição, das línguas e das histórias dos sujeitos que se encontram numa exterioridade (da modernidade ocidental) latina (NOLASCO, p. 71, 2013).

Com base ainda no que diz Nolasco, e tomando como associação nosso lócus, compreendo que as memórias subalternas sobrevivem nos/dos corpos que habitam na fronteira de Mato Grosso do Sul; reafirmo que pensar e articular a partir da fronteira-Sul faz, sim, toda a “diferença colonial”²⁰, empregando o título do livro de Walter Mignolo(2003). O intelectual ensaísta fronteiro Edgar Nolasco apresenta uma importante articulação epistêmica da fronteira sul, incitando a compreender as histórias locais de maneira epistemológica:

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 produções que continuam não encampados pelas críticas modernas geralmente pensadas dos grandes centros do país e do mundo moderno. O intelectual crítico fronteiro 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 fronteiros (NOLASCO, 2013, p. 72).

A mulher-fronteira que aqui reescreve as memórias subalternas desse lócus optou por abordar as sensibilidades biográficas como articulação epistêmica por meio das memórias locais, narradas ou não. A respeito das narrativas, Alessandro Portelli, em seu texto *A Filosofia e os Fatos*(1996), trata da subjetividade presente nas narrativas orais e destaca a importância que lhe deve ser dada:

Se formos capazes de compreender, a subjetividade se revelará mais do que uma interferência; será a maior riqueza, a maior contribuição cognitiva que chega a nós das memórias e das fontes orais. [...] não temos, pois, a certeza do fato, mas apenas a certeza do texto: o que nossas fontes dizem pode não haver sucedido verdadeiramente, mas está contado de modo verdadeiro (PORTELLI, 1996, p. 4).

De acordo com as colocações de Portelli, a memória se mostra como o desenvolvimento de contínua ação, destacando-se como um processo ativo de “representação de fatos e significações” (PORTELLI, 1997, p. 34). Conferindo uma importância inegável às fontes orais, o autor motiva os pesquisadores a “preservarem as mudanças forjadas pela memória” (PORTELLI, 1997, p. 36). Na

²⁰ “Conforme as defino, as ‘diferenças coloniais’ significam nesta escrita, “a classificação do planeta no imaginário colonial/moderno praticada pela colonialidade do poder, uma energia e um maquinário que transforma diferenças em valores” (MIGNOLO, 2003, p. 36-37).

aproximação com a produção literária, entendemos que essa forma de desenvolvimento das narrativas poderia ser compreendida como um processo de reescrita, seguindo os procedimentos de escrita ficcional, embora sem esta intencionalidade clara. Sem dúvida, a rememoração de fatos e episódios pretensamente se apegam ao real, mas cada narrador acrescenta elementos de estilo e percepção que, fatalmente, incidem sobre o texto como produto final.

Tal aspecto me interessa, pois pretendo exumar a presença das histórias/narrativas orais que feriram meu corpo que “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” (NOLASCO, 2013, p. 72). Nesse sentido, mais do que buscar dados e informações nas narrativas orais, observo-as tanto como práticas de expressões culturais como de expressões linguísticas, uma forma de uso mais específico da linguagem, além de entendê-las como práticas sociais através das quais os sujeitos se constituem historicamente e manifestam uma forma de constituição e preservação de sua identidade.

A escolha de trabalhar com narrativas orais é, por um lado, uma forma de acesso à constituição de um arquivo cultural e linguístico local e, por outro, uma opção teórica que me permite avaliar certos modos de desenvolvimento do pensamento crítico na América Latina, de modo amplo, e nos “locais da cultura”, ou seja, no espaço, território epistemológico da fronteira, do estado de Mato Grosso do Sul e da Serra da Bodoquena/Nabogocena. Esta reflexão se direciona para a observação dos processos de recriação das narrativas, na aproximação à observação da constituição do pensamento popular.

Neste ponto, algumas considerações de Siñanis e Palermo (2015) são úteis como uma forma de direcionamento para a reflexão acerca de como as narrativas orais podem se revestir de sentidos que abarcam a experiência e a vivência na construção da história pessoal e local, de grupos. Narrar a experiência e buscar seus sentidos significa resistir, e se estabelece como forma de reexistir.

Dialogando diretamente com uma citação do filósofo argentino Rodolfo Kusch, as pesquisadoras Zulma Palermo e Cristina Siñanis consideram que nos relatos de experiências de escuta e de resistência a questão posta em foco é,

exatamente, “buscar as vozes de conhecimentos negados” (SIÑANIS, PALERMO, 2015, p. 105), pertencentes a grupos não considerados como produtores de conhecimento segundo a lógica da “colonialidade do poder” que determina as instituições e intelectuais autorizados para esta tarefa.

Portanto, a compreensão de que “na América não há outra constante que a de seu povo” e que a “base de nossa razão de ser está” em nossos povos aponta para a necessidade de entender que “a questão não radica em mandar, mas em escutar ao que recebe ordens” (KUSCH *apud* SIÑANIS, PALERMO, 2015, p. 106). É dentre estes que historicamente sempre receberam ordens que me insiro, percebendo meu/nosso local como sendo de onde emanam as narrativas que busco/buscamos ouvir/resgatar e inserir como faceta essencial de meu/nosso território de pertencimento. Como resultado, reivindico/reivindicamos a possibilidade de fala para e com aqueles/aquelas que se encontram na Serra da Bodoquena/Nabogocena, colocando-me no espaço/papel de escuta de suas narrativas e reescrita, de compreensão de si e de seus relatos como produção cultural própria, local, perpassados pela memória e pela construção da história local.

Do ponto de vista teórico, é preciso considerar que meu interesse nos relatos e sua construção linguística e cultural local me leva a rejeitar os projetos da modernidade pautados em processos ainda alicerçados em hegemonias, nas diferenças hierarquizantes, nos princípios de valoração que enaltecem o conhecimento de fora, legitimado por relações de poder inclusive na academia. O que me/nos cabe é partir da elaboração epistemológica surgida na exterioridade dos saberes privilegiados e consagrados, impostos e/ou pacificamente aceitos por nós como parâmetro quase exclusivo de conhecimento até pouco tempo.

Com tal perspectiva, surge, portanto, a necessidade de, com base em Palermo (2015) e Mignolo (2014), e Nolasco, entre outros, abordar uma epistemologia outra, para, assim como Palermo,

assumirmos (...) a existência de um conhecimento outro, em diálogo com o do pensamento crítico latino-americano, produzindo no interior de um setor comunitário alheio ao discurso pré-construído pela institucionalidade acadêmica, discurso que, no entanto, está vivo e dinâmico sustentando a vida das pessoas (SIÑANIS, PALERMO, 2015, p. 106).

Início, então, a partir de uma reflexão teórica sobre as formas de constituição do conhecimento em meu/nosso território de pertencimento, que convoca a me/nos situarmos na fronteira Sul da região pantaneira de Mato Grosso do Sul, Brasil. A fronteira-Sul, enquanto um “arquivo vivo e aberto, vela paisagens subalternas e biográficas do lugar” (...), que precisam ser exumadas pela crítica biográfica pós-colonial latina” (NOLASCO, 2013, p. 66), como buscarei abordar no decorrer deste trabalho.

1.3 A EPISTEMOLOGIA DO PENSAMENTO DA/NA FRONTEIRA E A PROVÍNCIA DA INTIMIDADE

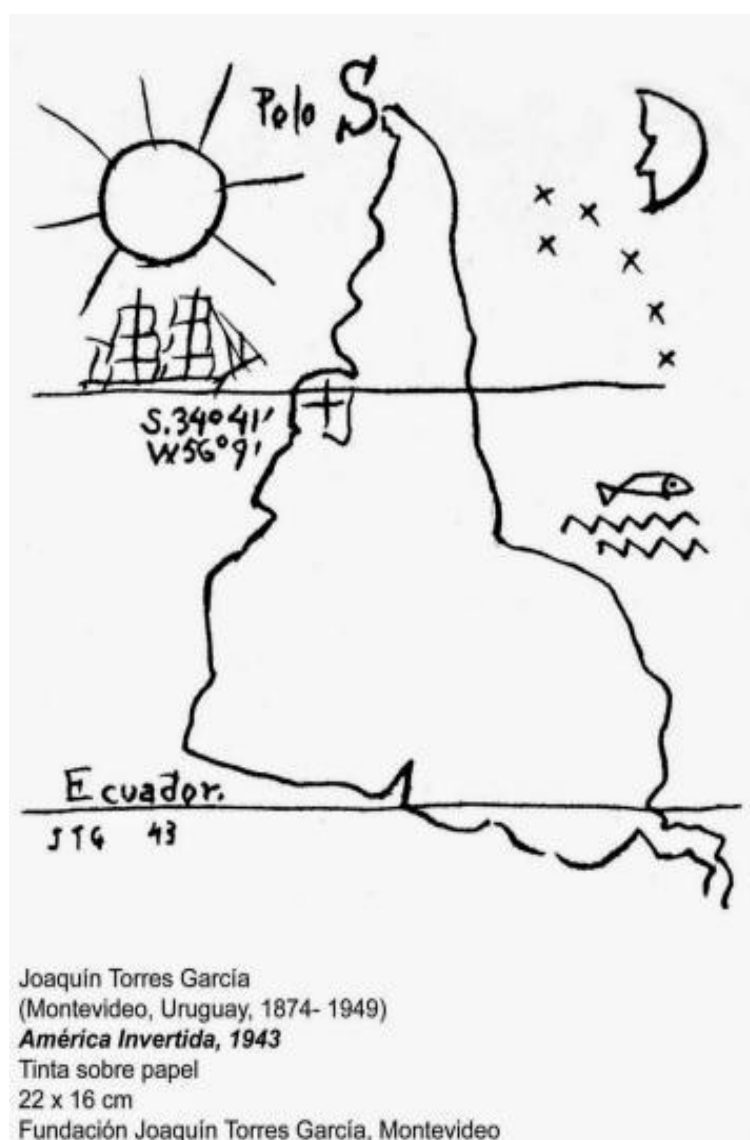


IMAGEM 2—Mapa do artista uruguaio Joaquim Garcia (1874-1949) que propôs um mapa reverso, o “Sul é o nosso Norte”.

A obra do artista uruguaio Joaquim Garcia²¹ propõe o mapa do mundo ao revés, transmitindo a nossa opção descolonial, na qual o Sul nos guia para o topo da América. Estabelece, portanto, o diálogo que venho desenvolvendo nesta escrita compartilhada com os corpos subalternos, e é a partir da leitura acerca do pensamento crítico latino-americano que reescrevo as narrativas da Serra de Nabogocena/Bodoquena como o “local” de cultura, de saber, de

²¹ Joaquín Torres García (1874-1949) foi um artista uruguaio, que exerceu a articulação epistêmica ao criar uma arte própria, de caráter descolonial que é referência em seu lócus (Uruguai).

conhecimento, de práticas, de resistência. Propondo para esta escrita uma compreensão que Nabogocena será considerada por nossa opção descolonial, como o Sul que nos guia para o cume de nossa serra. Utilizando uma lógica epistêmica outra, na esteira da proposta de Mignolo de desobediência (2014) que não hierarquize saberes, mas reconheça valorize o conhecimento em outras instâncias que não o pensamento moderno pautado na crítica de base europeia e instituições e academias afiliadas a tal base, surge a opção descolonial que propõe uma outra relação com a episteme, sem sobrepor saberes de acordo com a sua origem, por assim dizer, uma vez que trato aqui acerca de territorialidades. Isto significa dizer que o conhecimento originário das práticas e saberes locais, emanados de nosso território epistemológico, surge em cena como opção.

Mais do que saberes impostos por uma forma de ranquear o que é válido e o que é desconsiderado, é preciso estabelecer relações outras de reflexão e produção de conhecimento. Afirma Mignolo:

O pensamento descolonial e a escolha descolonial colocam a vida humana e a vida em geral em primeiro lugar, em vez de reivindicar "a transformação das disciplinas". É nesse ponto que as opções descoloniais, sustentadas na geopolítica e corpo-política do conhecimento, se envolvem tanto nos processos de descolonização do conhecimento quanto na produção descolonial do conhecimento, desengatando-se do imperial / moderno e a matriz colonial do poder (MIGNOLO, 2010, p. 178, grifo nosso).

Assim, seguindo as indicações do crítico, que centra seus esforços no crescimento das teorias descoloniais, de maneira semelhante assumo/assumimos o desafio de propor a reflexão acerca da história local, da memória e da literatura como possibilidade de reescrita das narrativas dos pantaneiros de Nabogocena. Relembro que adoto a escolha descolonial mimetizada na escrita de Nabogocena ao invés de Bodoquena porque foi deste território de “atoleiro” que meu corpo pantaneiro emergiu, trazendo consigo as feridas dos que habitam na fronteira, dialogando explicitamente com Mignolo e Gloria Anzaldúa e com as teorizações de Nolasco, localizado na fronteira sul e na região na qual também teço minhas considerações. Nolasco é, portanto, um aliado hospitaleiro (PESSANHA, 2018) com muito a oferecer para assentar quaisquer bases de reflexão teórica descolonial válidas.

O local de minha/nossas reflexões acerca da linguagem e da cultura é o estado de Mato Grosso do Sul, periférico, fronteiro. Neste sentido, dentro de

nosso próprio território, geográfico, e epistemológico, a corporeidade das narrativas são múltiplas e distintas, mas também deslocadas e demarcadas, sobretudo pela ausência de uma “autoridade”, ou “autorização” intelectual e acadêmica, como espaço de produção cultural, artística e linguística ou teórica, de maior relevância no cenário mais amplo da academia e outras fontes/instituições geradoras dos saberes considerados válidos.

No entanto, o viés de nossa compreensão segue a constituição dos saberes pela sensibilidade, inclusive da percepção dos espaços e territórios deslocados fora dos “centros” orientados por e para o modelo da lógica racional moderna, ocidental, que hierarquiza também o conhecimento e o coloca sob a égide de produção/consumo/exploração, como é possível inferir de Palermo (2015) e Mignolo (2014).

Como, então, romper essa lógica que nos polariza na inferiorização, no status de aptos à exploração, ou seja, de permanecer na condição de explorados, na América Latina, negando-nos o pensamento crítico autônomo como possibilidade outra de acesso ao conhecimento, à própria epistemologia? O que significa pensar na exterioridade do saber considerado válido? Uma opção de compreensão é a apresentada pelo ponto de vista da fronteira sul, no próprio Mato Grosso do Sul, conforme afirma Nolasco:

Pensar a partir da periferia implica pensar a partir dos projetos globais que se cristalizam, de forma hegemônica, na cultura; significa, também, em transculturar tais projetos globais em projetos locais periféricos que façam sentido para a cultura periférica; significa, ainda, e sobretudo, em rearticular os saberes e os discursos todos de uma perspectiva da crítica subalterna. Uma reflexão crítica periférica, por sua natureza de fora do lugar e sua estratégia transdisciplinar, só pode se situar e, por conseguinte, ancorar seu discurso na margem do saber instituído e dos discursos acadêmicos e disciplinar, como forma de barrar um pensamento totalizante vindo de fora (NOLASCO, 2013, p. 85).

Pensar a partir da periferia e na periferia significa ver os lugares assim situados como lugares de produção de discussões “históricas, culturais e políticas que acabam por explicá-lo dentro de um contexto mais geral” (Nolasco, 2017, p.5). O pensamento descolonial me ajuda a compreender que quando se estuda um determinado lócus periférico, marginal e subalterno, é preciso que se pense a partir deste próprio lugar, entendendo-o como margens dos projetos globais, mas referenciando assim as histórias locais, conforme sugerem Nolasco (2013, p. 92) e Mignolo (2000, p. 146). A periferia, enquanto categoria geo-

histórica, produz uma outra epistemologia do pensamento, o que equivale “em outras palavras, uma teoria sobre um assunto novo, mas não a constituição de um novo sujeito epistemológico que pensa a partir das e sobre as fronteiras” (MIGNOLO, 2000, p. 159), e sim as “sensibilidades locais e biográficas do crítico e do sujeito do lugar, assim como a importância da localização de onde tal teorização está sendo feita” (NOLASCO, 2018, p. 95). Desta feita, em meu/nosso caso, é uma grafia de vida refletir no e a partir do local epistemológico de Nabogocena/Bodoquena percorrer parte de sua história local, outrora por muitos esquecida/desconhecida.

1.4 A PROVÍNCIA DA INTIMIDADE: meu/nosso corpo oriundo da nascente, lançado no atoleiro

É com o desafio de pensar o mundo de forma situada, reconhecendo a diversidade potencialmente infinita de saberes e experiências, que proponho a leitura da teorização da fronteira sul, assim como as experiências e vivências locais. Reconheço que a epistemologia do Sul nos remete aos conhecimentos que são materializados “em corpos concretos, coletivos ou individuais; em suma, em corpos sociais” (SANTOS, 2018, p. 135).

Segundo Boaventura de Sousa Santos (2018), a epistemologia do Norte, imposta e aceita como autoridade, reconhece o corpo como um “objeto de estudo, não legitimando sua densidade emocional e afetiva, transformando o corpo em uma presença ausente” (SANTOS, 2018, p. 137). A epistemologia do Sul age como uma reteorização oposta à do Norte, dando a devida “importância ao corpo, reconhecendo suas lutas sociais, e todo o processo a que este se submete (misturas de emoções), em seu caminho para subverter a realidade representada pela epistemologia do Norte” (SANTOS, 2018, p. 138).

Quando adentramos a fronteira Sul, em conformidade com Santos (2018) percebemos que esta epistemologia se interessa amplamente pela “percepção biográfica do corpo” (MIGNOLO, 2017, p. 16), e desta maneira nos permite “pontuar a presença do corpo nas narrativas da memória fronteira, e como esse corpo na/diferença funda uma política do conhecimento específica e, ao

mesmo tempo, se inscreve nas histórias ou memórias locais” (NOLASCO, 2018, p. 77).

Aqui, portanto, é inscrita minha/nossa percepção acerca do corpo pantaneiro, o corpo — ou corpos — da Serra da Bodoquena/Nabogocena. Parto de uma epistemologia que recoloca os corpos e a natureza em foco e não opostos à ideia de conhecimento, já alinhados na exterioridade do saber ocidental, no lugar de onde emanam e são possíveis saberes outros, comprometidos e orientados por saberes, afetividades, sensibilidades que demarcam a experiência, a vivência, no corpo e na linguagem, em sua relação com o território, o espaço, a fronteira, as sensibilidades.

Assim, evoco aqui outro conceito que dialoga diretamente com o nosso texto:

Corazonar é um conceito usado por povos indígenas da região da América Latina... A dimensão espiritual é muito central no conceito de corazonar.... Significa o modo como ocorre a fusão de razões e emoções, dando origem a motivações e expectativas capacitadoras. O coração guia a razão, seja para gozar o mundo, um mundo composto de humanos e não-humanos, ou para transformá-lo. **Corazonar significa experienciar o infortúnio ou sofrimento injusto dos outros como se fossem próprios e estar disponível para se aliar à luta contra esta injustiça, ao ponto mesmo de correr riscos** (SANTOS, 2010, p. 2010, grifo meu).

Não por acaso, enquanto “errante” deste lócus proponho nesta escrita corazonar com os corpos pantaneiros de Nabogocena/Bodoquena, pois minha/nossa intenção é construir uma ponte entre emoções/afetos, por um lado, e conhecimento/razões por outro. Esta razão/emoção “suficientemente íntima” (SANTOS, 2018, p. 155) para corazonar com grupos subalternos pode ser compreendida como um conjunto de sentidos acumulados que propicia a “força social e cultural da memória coletiva, e assim representam uma forma de resistência que inclui uma (re)existência ” (SANTOS, 2018, p. 155). Quando o corpo individual se encontra com a suficiência íntima, e começa a corazonar com a luta dos habitantes da fronteira Sul, encontramos-nos como “aliados hospitaleiros”, retomando Pessanha (2018), que estão em sintonia com a luta um do outro, e juntos ressoamos no espaço vivo e sustentado por nossos saberes e sensibilidades. E este espaço é a chamada província da intimidade, na qual desejo transitar de maneira próxima e hospitaleira:

E o que é um aliado hospitaleiro? Aliado hospitaleiro é aquele que permite ser devorado, canibalizado e criado pelo outro polo no duo bipolar. O aliado hospitaleiro permite a confusão no tráfego de gestos e todo tipo de mergulho extático na área surreal da intercorporeidade. Aliado hospitaleiro é aquele que proíbe o uso do termo objeto para designá-lo e que não vê plágio e roubo por parte de seu enfrente. Nos duetos originários, o 'roubo' é consentido, pois o outro é, simultaneamente, outro e minha própria obra, isto é, eu mesmo (PESSANHA, 2018, p. 71).

Assim, segundo Pessanha, ao permitir que sejamos devorados pela província do “eu sou o outro”, deixamos para trás o dogma da epistemologia colonial/moderna no qual a individualidade reina. Neste pensamento de que dois corpos formam um, a partir de situações “pré-objetivas e pré-subjetivas, quem se desloca pelos espaços íntimos é capaz de nomear os tráfegos dos gestos incorporadores e a imersão abissal²² ao próximo” (PESSANHA, 2018, p. 109-110). Segue o autor, em suas considerações:

Esse ‘ser-um-no-outro’, esse dois em um, diz de uma relação específica em que crio alguma coisa na mesma medida em que sou criado pela coisa que crio. Esse tipo de relação paradoxal e surreal é impossível de ser descrita em termos do repertório da filosofia moderna. A gramática sujeito-objeto, herdeira da metafísica grega da substância, impede que se nomeie o espaço íntimo (PESSANHA, 2018, p. 110).

No viés desta perspectiva entendo que podemos dialogar com a relação que Sartre (2008) chama de “Para-si-Para-outro”, ou seja, “não posso me conhecer no outro, se o outro for primeiramente objeto para mim, e tampouco posso captar o outro em seu verdadeiro ser, ou seja, na sua subjetividade” (SARTRE, 2008, p. 314). Entretanto, o que sim, podemos, é (re)afirmar a importância da existência do outro. Por isso, entendo que a aliança hospitaleira que estabeleço com teóricos, sobretudo Nolasco, me fornece o aparato necessário para o mergulho na província da intimidade das narrativas que percorro, desde o nascente de relatos de vidas e experiências ao atoleiro das subjetividades que ali se forjam, se congregam, se constroem, se alteram, se complementam.

É nesse sentido que minha reflexão inclui os lócus de Bodoquena na medida em que sou criada pela epistemologia presente na concepção íntima de

²² De acordo com Pessanha e para nós, “pensar a intimidade é pensar a área dessas ações e adentrar nesse tráfego de gestos incorporadores: a intimidade, essa imersão abissal no mais próximo, constitui uma região vedada a todos aqueles que permanecem reféns da linguagem sujeito/objeto.” PESSANHA. Recusa do não-lugar, 2018, p. 112.

Nabogocena, que marca meu corpo de mulher-fronteira como “aliado hospitaleiro” dos que habitam nessa epistemologia outra, conforme procuro desenvolver a seguir.

1.5 O PENSAMENTO FRONTEIRIÇO E SUA SINGULARIDADE EPISTÊMICA

... a epistemologia fronteiriça é a epistemologia do *anthropos* que não quer se submeter à *humanitas*, ainda que ao mesmo tempo não possa evitá-la (MIGNOLO, 2010, p. 15).

A discussão acerca dos corpos, dos afetos, sensibilidades e saberes do território pantaneiro de Mato Grosso do Sul, na região de Bodoquena/Nabogocena será constituída com bases em alguns conceitos, que Walter Mignolo²³ nos apresenta com muita propriedade, a respeito da “colonialidade” que equivale a um padrão colonial de poder e que permanece mesmo após o fim do sistema que dividia o mundo entre colonizadores/dominadores/exploradores e colonizados/dominados/explorados. Na esteira do pensamento do teórico, podemos compreender que a “descolonialidade é a desobediência epistêmica necessária para falência das promessas de progresso e desenvolvimento que a modernidade contempla como a violência da colonialidade” ou, em outras palavras, é o ponto de partida para iniciar a (re)escrita das narrativas orais propostas, tratando da cultura, da literatura, da história de Nabogocena/Bodoquena e a criação da memória local.

A questão abordada por Mignolo conduz a pensar que a “opção descolonial é o conector único de uma diversidade de descolonialidades” e aqueles que escolhem esta opção tem uma coisa em comum: a “ferida colonial”, a qual nos coloca no centro da produção de conhecimento, de maneira que buscamos representar os corpos que permanecem feridos, e que por vezes, possuem suas vozes, direitos geopolíticos e corpo-políticos de enunciação epistêmica inferiorizados (MIGNOLO, (2010, p. 15-18). Ademais, reforça que as epistemologias geopolíticas e biográficas/corpo-políticas privilegiam o saber

²³Ver MIGNOLO. Desobediencia epistémica, pensamiento independiente y liberación descolonial. 2010, p. 15.

fronteiriço, ou seja, aquele que “surge da exterioridade estruturada pela modernidade/ colonialidade quando esta última se constituiu como interioridade” (MIGNOLO, 2012, p. 29).

É preciso, portanto, superar posturas que inferiorizam nosso local e nosso pensamento, alterando inclusive e principalmente minha/nossa própria visão de nós mesmos. Concorro com Nolasco, quando escreve:

Para um discurso crítico que se situa nas fronteiras dos saberes críticos conceitos dos centros como os que postulo aqui, saber que tal articulação periférica deve passar por fora de qualquer dualidade crítica redutora é tão importante quanto reconhecer que o surgimento e a articulação de uma crítica pós-colonial na fronteira passa pelas “sensibilidades locais” (MIGNOLO) ou sensibilidades biográficas de todos os envolvidos na ação. Foi por priorizar isso que procurei agregar, ao recorte epistemológico pós-colonial, uma abordagem crítica biográfica brasileira (Souza), bem como não descartar a importância de uma delimitação territorial: a fronteira Sul, de onde erijo meu discurso, tem de fazer toda a diferença na articulação epistemológica defendida (NOLASCO, 2013, p. 15)

Compreendo, assim, que a epistemologia fronteiriça e a descolonialidade estão entrelaçadas pelo ser, pelo pensar e pelo fazer, e essa união mantém viva a herança local, possibilitando refletir acerca do desprendimento proposto por Mignolo, ou seja, “o abandono das formas de conhecer que nos sujeitam e modelam ativamente nossas subjetividades nas fantasias das ficções modernas” (2010, p.7). O perigo de tais fantasias reside no fato de que, segundo o autor

O relato da modernidade com sua carga semântica e retórica de progresso impulsiona o consumo, se esforça por manter a ideia de que a história é única e desemboca na ontologia de que a ideia de modernidade constrói; desloca e complementa a felicidade cristã com a felicidade terrenal do consumo. Por isso o propósito é a perpetuação das subjetividades modernas devotas do consumo cuja única liberdade consiste em eleger obrigatoriamente aos governantes que continuarão sujeitando-os à ideia de que a economia é a ciência do existente, do que há e que o signo do cumprimento de uma vida moral e de sucesso é a acumulação de riqueza, mercadorias e propriedades. (MIGNOLO, 2010, p.7)

De acordo com tais considerações, histórias e relatos outros precisam ser erigidos, valorizados, disseminados, o que reforça a importância de teorizar e refletir a partir de minha/nossa sensibilidade biográfica da/na fronteira sul. De fato, fazê-lo implica a aproximação com os homens-fronteira e mulheres-fronteira, quer sejam os intelectuais que evoco em minha dissertação, quer os habitantes da fronteira-sul que não fazem da teorização epistêmica acerca de suas experiências seu projeto acadêmico/intelectual. Porém, procurar o

diálogo incita a “pensar na fronteira como um processo de desprender-se e (re)subjetivar-se” (MIGNOLO, 2010, p. 19).

Tal (re)subjetivação é, ainda, um processo, um dever, um vir a ser, e nós, “anthropos, que habitamos e pensamos nas fronteiras, estamos no caminho e em processo de desprendimento e para nos desprender precisamos ser epistemologicamente desobedientes” (MIGNOLO, 2010, p. 20). Dar espaço à sensibilidade do pensamento fronteiriço permitiu que vigorasse a opção descolonial, e com isso temos a oportunidade de gradualmente nos desprender das teorizações modernas/coloniais. Retomando as colocações de Mignolo, algo que reforça o nosso posicionamento é a escolha, política, linguística, cultural, artística, pela opção descolonial, o caminho para ver, rever, sentir, ouvir, “corazonar” as histórias locais da/na Serra da Bodoquena/Nabogocena:

Daqui em diante, a opção descolonial não é só uma opção de conhecimento, uma opção acadêmica, um domínio de “estudo”, mas uma opção de vida, de pensar e de fazer. Ou seja, de viver e conviver com quem acha que a opção decolonial é a sua e com quem tem encontrado opções paralelas e complementares à descolonial (MIGNOLO, 2010, p. 20).

Neste aspecto, somos provocados a pensar a partir das margens fronteiriças, o que implica em uma epistemologia de semelhanças-na-diferença pois, de acordo com Mignolo,

a ideia de semelhanças-na-diferença evoca a recolocação de línguas, povos e culturas cujas diferenças são examinadas, não numa direção única (a da noção restrita dos processos civilizadores como a marcha triunfal da modernidade), mas em todas as direções e temporalidades regionais possíveis (2013, p. 278).

É necessário compreendermos que os estudos subalternos, juntamente com a singularidade do pensamento descolonial, contribuem para descolonizar a pesquisa e a reprodução do conhecimento. Por isso, dentre outros motivos, a ideia de semelhanças-na-diferença que o autor argentino apresenta me é útil na tentativa de trazer as minhas raízes em Bodoquena/MS como uma evocação das possibilidades de (re)escrita por Nabogocena. Daí, talvez, o porquê de os estudos subalternos proporem “descarrilhar e perturbar a vontade dos poderosos” (MIGNOLO, 2000, p. 271), unidos pela preocupação de escrever a história em uma perspectiva descolonial, atuante e subalterna. Assim como

Mignolo, defendo o pensar a partir da fronteira e sob a sensibilidade da subalternidade na perspectiva que

Se a pós-colonialidade não consegue romper com a epistemologia moderna, torna-se apenas outra versão dela, com um tema diferente. Seria, em outras palavras, uma teoria sobre um assunto novo, mas não a constituição de um novo sujeito epistemológico que pensa a partir das e sobre as fronteiras (MIGNOLO, 2013, p. 159).

Retornando, pois, à questão da teorização descolonial que se mantém como estruturação da razão subalterna, esta se entrelaça com a vivência/expervivência pantaneira dos moradores da cidade de Bodoquena — MS, em um processo que “coexiste com o próprio colonialismo como um esforço contínuo 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, 2000, p. 146), transitando rumo às histórias locais de Nabogocena.

Acredito que conseguimos compreender, mesmo que brevemente, que a perspectiva subalterna está intimamente relacionada com a razão de existir da teorização descolonial que, por sua vez, nos remete à singularidade epistêmica do pensamento fronteiriço. Assim, seguimos nos afastando do pensamento colonial — e, por extensão, segundo a ausência de ruptura, do pensamento pós-colonial —, para descolonizarmos o espaço fronteiriço, e explicitar que habitamos e pensamos nas fronteiras, estando continuamente em processo de desprendimento. Para sermos “semelhantes-nas-diferenças” (MIGNOLO, 2013, p. 278), precisamos ser epistemologicamente desobedientes, afastando-nos da epistemologia moderna/colonial. Nas palavras de Edgar Nolasco,

entende-se, por conseguinte, que somente por meio dessa “prática teórica” chamada de razão subalterna podemos subverter as leituras interpretativas canonizantes, estetizantes e modernizantes que, por sua vez, ancoradas numa visada crítica dualista, reforçam o colonialismo crítico excludente e sumariamente preconceituoso que ainda pensa poder determinar as regras da atribuição de sentidos e de interpretações nesse mundo regido, cada vez mais, pela diferença colonial (Nolasco, 2013, p. 63).

O lócus epistemológico fronteiriço da Serra de Bodoquena/Nabogocena aqui em destaque é tomado como nossa razão subalterna, uma vez que sobressaem dela “sensibilidades locais e biográficas” (NOLASCO, 2013, p. 63) que fazem toda a diferença na leitura crítica pretendida.

1.6 MEMÓRIAS EXUMADAS NA/DA FRONTEIRA SUL DE MATO GROSSO DO SUL



IMAGEM 3— Por mim/nós mulher(es)-fronteira que persistem, em exumar memórias. Formações rochosas na Serra da Bodoque; a memória do lugar nas marcas do tempo e espaço - autoria de Quézia Stefani Fagundes Sena, foto realizada no dia 13/10/2021. Fonte: Acervo pessoal

Fanon ajuda-nos a pensar por fora de uma epistemologia moderna, cujos conceitos sempre partiram de dentro para fora, como se a fronteira também não tivesse reproduzido sua vida e seu saber, seu próprio conhecimento, suas histórias locais com suas sensibilidades locais e biográficas, mesmo que durante anos enterrada viva na escuridão (NOLASCO, 2017, p. 13).

Direciono este estudo para um aprofundamento na questão do pensamento crítico de fronteira, ou seja, “[...] [o] compromisso com uma forma de pensar outra, ancorada em uma perspectiva de base subalterna ou fronteiriça, cujo olhar lançado emerge, sempre, da exterioridade e, nunca, da interioridade” (NOLASCO, 2019, p. 3). Por fim, mantenho alicerçada na “rocha” – território firme, mais estável – minha decisão, minha opção por uma forma de pensar “outra”. Por outro lado, talvez como complementação, também poderia dizer pensar “*atematikanagadi*”²⁴, que na língua Kadiwéu significa o “lugar de contar histórias”. Identifico-a com a fronteira sul, que “permite minha inscrição como [mulher-fronteira] da qual eternamente farei parte, mesmo depois de minha morte” (NOLASCO, 2013, p. 87).

Aliás, talvez não seja demais lembrar que esta discussão se estrutura no processo de descolonizar a fronteira Sul, e para isto me apoio/aproprio dos estudos de Santos e Meneses (2010, p. 12) que me ajudam a entender a respeito da Epistemologia do Sul:

Designamos a diversidade epistemológica do mundo por epistemologias do Sul. O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte) (SANTOS; MENESES, 2010, p. 12).

Ao vivenciarmos a “epistemologia do sul” somos impactados por sua luta de resistência para além dos limites da fronteira, cujos desafios epistêmicos são “causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo” (SANTOS; MENESES, 2010, p. 12). Dentre as grandes injustiças impostas pela colonialidade/modernidade aos habitantes da fronteira sul, a exploração de recursos, bens e pessoas, até os dias atuais, se mostra como uma “ferida aberta que sangra sem parar” (NOLASCO, 2017, p. 53), sendo reproduzida nas relações e desprezando vidas e experiências consideradas inferiores a um padrão estabelecido que determina o bom e válido inclusive marcado na avaliação de corpos (racialização e gênero), saberes e aspectos culturais e

²⁴Ver Dicionário da língua Kadiwéu — *atematikanagadi*: lugar (de) para contar histórias.

sociais. Assim, no espaço de fronteira do Mato Grosso do Sul também se percebe essa “ferida aberta” (ANZALDÚA, 2012).

Permanecer nesta fronteira me faz compreender que a “experiência de contato” (SANTOS; MENESES, 2010, p. 453) com o corpo do outro, o qual muitas vezes se torna nosso próprio corpo, pois, “o corpo que habito é o corpo da exterioridade [...] que gera arte, cultura e conhecimentos a partir de si, a partir de minhas exterioridades [...] como uma experivivência” (FARIA; BESSA-OLIVEIRA, 2019, p. 17), para dialogar com os estudos das histórias locais, direcionado pela epistemologia do sul. Compreendo que é inviável trabalhar as teorizações descoloniais sem levar em conta a epistemologia que a própria condição fronteiriça propõe.

Pretendo sinalizar a desobediência epistêmica dos corpos pantaneiros de Bodoquena/Nabogocena, oferecendo esta escrita, para discutir as implicações epistemológicas do pensamento crítico de fronteira e os esforços epistêmicos de para a descolonização do conceito de “capitalismo global” (SANTOS; MENESES, 2010, p. 406), tal como tem sido mencionado nos paradigmas da economia política e dos estudos culturais.

A perspectiva epistêmica que é proposta pelos críticos e teóricos que fornecem a base para minhas reflexões leva em conta formas outras de conhecimento, de saberes. Neste respeito, quando penso na fronteira sul e nos corpos pantaneiros, estou considerando o espaço territorial e epistemológico, ao buscar compreender como o conhecimento fronteiriço é produzido e repassado entre gerações, pois deve ser preservado e valorizado. Conforme Boaventura de Sousa Santos,

o pensamento de fronteira, uma das perspectivas epistêmicas que serão discutidas neste artigo, é, precisamente, uma resposta crítica aos fundamentalismos, sejam eles hegemônicos ou marginais. O que todos os fundamentalismos têm em comum (incluindo o eurocêntrico) é a premissa de que existe apenas uma única tradição epistêmica a partir da qual pode alcançar-se a Verdade e a Universalidade. No entanto, há três aspectos importantes que têm de ser aqui referidos: 1) uma perspectiva epistêmica descolonial exige um cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental (incluindo o cânone ocidental de esquerda); 2) uma perspectiva descolonial verdadeiramente universal não pode basear-se num universal abstrato (um particular que ascende a desenho – ou desígnio – universal global), antes teria de ser o resultado de um diálogo crítico entre diversos projetos críticos políticos/éticos/epistêmicos, apontados a um mundo pluriversal e não a um mundo universal; 3) a descolonização do conhecimento exigiria levar a sério a perspectiva/cosmologias/visões

de pensadores críticos do Sul Global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados (SANTOS; MENESES, 2010, p. 406).

Ao adotar um “pensamento de fronteira”, a opção descolonial nos conecta outra vez com o que a colonização desconectou, como os movimentos sociais e as possibilidades de ir além dos limites impostos, uma abertura para o pluriversal, oposto a uma unificação de padronização de qualquer ordem. Estes movimentos precisam ser fortalecidos, de maneira a nos fazer compreender que a “interculturalidade, em sentido amplo, afirma que duas lógicas também podem dialogar em vista do bem comum” (MIGNOLO, 2005, p. 117). Por isso, quero trilhar e expandir os limites fronteiriços que norteiam minhas reflexões a respeito dos paradigmas epistemológicos que escolho, visando compartilhar uma experivivência de fronteira. Afinal, a fronteira que habito/habitamos é o meu/nosso exumar de memórias coloniais/descoloniais (MIGNOLO, 2010).

Através das considerações apresentadas posso pensar nas fronteiras epistemológicas que demarcam os nossos saberes e os conhecimentos reconhecidos como tal, bem como entender que “a fronteira-Sul, portadora de muitas histórias locais próprias e alheias, habita sua específica fronteira, sua própria memória, [...] todas elas marcadas com “pegadas” do local fronteiriço” (NOLASCO, 2013, p. 65). Ao fazer a reescrita/exumação das experiências e memórias locais, meu/nosso corpo se torna um “aliado-hospitaleiro” para os habitantes deste espaço e suas vivências, em uma ação de “corazonar” com os “corpos atravessados pelas sensibilidades biográficas” da/na fronteira sul.

Segundo Mignolo, a fronteira é a portadora de histórias locais e,

(...) se, por um lado, mostra sua pluriversalidade enquanto uma história local, por outro lado, trabalha no sentido de que sua história local descolonizadora se conecta por meio de sua experiência comum e a utilize como base para a constituição de uma nova lógica comum do “conhecer”: o pensamento fronteiriço (NOLASCO, 2013, p. 66).

A Serra da Bodoquena²⁵ me proporciona um “pensamento fronteiriço de atravessamento” (NOLASCO, 2013) epistemológico, desde a “interculturalidade”(WALSH, 2002) do nome do município e seu significado, de

²⁵Em 13 de maio de 1980, os moradores do então Distrito do Campão tiveram a notícia publicada no Diário Oficial MS nº338 a Lei Estadual nº87 de 13 de maio de 1980 que sinalizava a criação do município de Bodoquena, palavra que, em tupi-guarani, significa 'nascente em cima da serra'. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ms/bodoquena/historico>.

nascente a Nabogocena, ou atoleiro²⁶ na língua Kadiwéu. Neste último caso, vale a ressalva de que se trata de um nome pouco divulgado, possivelmente uma ação dos grupos colonizadores, considerados poderosos na região, que optaram pela grafia/menção Bodoquena. Rompendo esta condição estagnada e abrindo-me à pluriversalidade, os corpos que em mim habitam²⁷ trazem consigo suas línguas, memórias, seus costumes e crenças, e várias histórias locais. Destaco que a interculturalidade é uma articulação "outra", que torna visíveis as "semelhanças nas diferenças" do sistema colonial através da opção descolonial, que nos insita a "habitar na fronteira" da descolonização dos saberes "outros" (MIGNOLO, 2010).

Proponho-me pensar "atravessada" por/em saberes outros, visando uma articulação epistêmica que realmente me permitam ser "aliad[a]-hospitaleira" (PESSANHA, 2018) dos corpos da exterioridade. Deste modo, penso na (re)escrita das histórias locais como forma de conhecimento a partir do próprio conhecimento, ou seja, uma "sensibilidade fronteiriça" como epistemologia outra da fronteira, "[...] para que as memórias sejam desencobertas [...] revelando ao outro suas histórias locais esquecidas"²⁸ (NOLASCO, 2013). Com a opção por uma forma de pensar "outra", busco a história local de meu lócus, o "atematikanagadi"²⁹ ou lugar de contar histórias, que "soma-se a esse conceito de biolócus, no qual se privilegia, sobretudo, o bios e o lócus das produções culturais artísticas e seus respectivos produtores" (NOLASCO, 2013, p. 87).

Nesta perspectiva, darei sequência a essa discussão a partir das memórias, histórias e "experivivências" (BESSA-OLIVEIRA, 2018) que meu corpo hospeda e pude construir como uma forma "outra" de "mulher-fronteira" que habita na fronteira sul. Vale ressaltar que nos próximos capítulos trarei fragmentos das histórias locais que exumo/exumei de Bodoquena/Nabogocena.

²⁶Aqui trago um "saber diferencial" (FOUCAULT) e minha "escrevivência" (BESSA-OLIVEIRA) com estes corpos, que temem por romper o silêncio causado pelas opressões coloniais.

²⁷ Faço alusão ao meu pensar sobre intimidade dos corpos hospitaleiros a partir do hospede Pessanha, "O aliado hospitaleiro permite a confusão no tráfego de gestos e todo tipo de mergulho extático na área surreal da intercorporeidade." PESSANHA. Recusa do não-lugar, 2018, p. 71.

²⁸ Ver. NOLASCO. Perto do coração selbaje da crítica fronteriza, p. 140.

²⁹Ver Dicionário da língua Kadiwéu — atematikanagadi lugar (de) para contar histórias.

**CAPÍTULO 2 — A FRONTEIRA SUL DE NABOGOCENA: o lugar que
hospeda meu/nosso corpo epistemológico**



IMAGEM 4— O biogeo-histórico da(s) mulher(es)-fronteira de Nabogocena, que optaram por compartilhar suas sensibilidades fronteiriça,s que outrora foram ignoradas - autoria de Quézia Stefani Fagundes Sena, foto realizada no dia 13/10/2021. Fonte: Acervo pessoal.

O projeto de uma epistemologia do Sul é indissociável de um contexto histórico em que emergem com particular visibilidade e vigor novos atores históricos no Sul global, sujeitos coletivos de outras formas de saber e de conhecimento que, a partir do cânone epistemológico ocidental, foram ignorados, silenciados, marginalizados, desqualificados ou simplesmente eliminados, [...] tantas vezes perpetrados em nome da razão, das luzes e do Progresso (NUNES, 2010, p. 280).

Foi pensando nos “direitos epistêmicos”, segundo Mignolo(2013), e no “resgate da epistemologia” de que fala Nunes(2010) como base para o pensamento descolonial e as “sensibilidades locais e biográficas do crítico e do

sujeito do lugar, assim como a importância da localização de onde tal teorização está sendo feita” (NOLASCO, 2018, p. 95) que escolhi a imagem apresentada no início do capítulo. Talvez por uma bifurcação de sentimentos e reflexões, resultado de sua estadia no ‘atoleiro’ teórico que me proponho, ou talvez mais direcionada pela questão de minha “grafia-de-vida”³⁰ (SANTIAGO, 2020) na condição de subalternos e fronteiriços que sou/somos, a opção escolhida/traçada é a de “corazonar”³¹ (SANTOS, 2010) com os corpos da/na fronteira de Bodoquena/Nabogocena.

Nesse sentido, a intenção de experivivenciar as feridas abertas locais como se fossem em meu próprio corpo me aproxima de mulheres-fronteira e outros grupos cujos corpos são marginalizados, invadidos, excluídos. Muitas de tais feridas são, de fato, sentidas em minha própria pele, o que torna seu compartilhamento um reconhecimento de que somos subalternos que lutam diariamente pela sobrevivência, atravessados pelas incertezas da fronteira, como podemos inferir da leitura dos teóricos fronteiriços com os quais tenho conversado ao longo desta dissertação.

Por conseguinte, busco expor, em um primeiro momento deste capítulo, as histórias locais, as memórias subalternas, e a minha/nossa opção descolonial, aceitando a proposta de Mignolo (2014), que “ajuda-nos a entender a condição colonial na qual se encontram tais histórias locais” (NOLASCO, 2013, p. 71). Para isso, procuro me valer de algumas reflexões teóricas e literárias acerca da memória. Trago recortes da obra *Morro Azul: estórias pantaneiras*³², de Aglay Trindade Nantes, embora não pretenda fazer análise literária. Meu objetivo é enfatizar tal narrativa como um modo de leitura em que os elementos regionais e epistemológicos, abordados quer pela autora, quer por mim ou pelos críticos aos que me alio, fazem parte dos saberes outros dos corpos da fronteira e da Serra da Bodoquena/Nabogocena.

³⁰Refiro-me à *Fisiologia da Composição*, de Silviano Santiago: “a grafia-de-vida e composição artística serão tomadas como organismos autônomos, vivos e interdependentes, no entanto, semelhantes nos respectivos processos de invenção e nas respectivas organizações internas” (2020, p. 34).

³¹Destaco, a modo de retomada do conceito já empregado no Capítulo I, que “corazonar significa experienciar o infortúnio ou sofrimento injusto dos outros como se fossem próprios e estar disponível para se aliar à luta contra esta injustiça, ao ponto mesmo de correr riscos” (SANTOS, 2010, p.2010)

Se um dos pontos privilegiados por Bhabha em sua *O local da cultura* (1998) é a procura de interstícios onde ocorre a cultura local e os locais onde acontecem as movimentações culturais, o que estou chamando aqui de “*atematikanagadi*”, o lugar de contar histórias na língua Kadiwéu, está em conformidade com a interculturalidade epistêmica, usando o termo de Wash (2007), que Bodoquena/Nabogocena proporciona ao meu estudo, marcando aqui os “corpos que ainda hoje são desconsiderados (exteriorizados) pelo pensamento hegemônico político colonial” (BESSA-OLIVEIRA, 2019, p. 98-99).

Portanto, pensar a história local e a sensibilidade do pensamento fronteiriço é uma forma de conexão com experiências comuns (não excepcionais e compartilhadas), mas carregadas de saberes outros, dos corpos de Bodoquena/Nabogocena, que fazem parte da minha articulação epistemológica, e essa união mantém viva a herança do desprendimento proposta por Mignolo (2010), além de reforçar a importância de minha/nossa sensibilidade biográfica da/na fronteira sul.

2.1 AS TESSITURAS DA MEMÓRIA: entre as narrativas visuais e o imaginário epistemológico a partir delas

As próximas discussões são o resultado de uma intervenção realizada, de modo rápido e não tão ampla quanto desejava, antes do período de pandemia de COVID-19, que tem ocorrido no Brasil desde aproximadamente o mês de março de 2020, permanecendo ainda nos meses iniciais de 2022. O percurso narrado pelas imagens e arquivos apresentados é a opção de construção das narrativas de Bodoquena/Nabogocena através do registro de memória cujos caminhos iniciais remetem à literatura de Aglay Trindade Nantes em sua relação com fatos históricos e a liberdade narrativa e poética da criação literária. A partir de *Morro azul: estórias pantaneiras* (2010), busco salientar certos meandros da história local da Serra da Bodoquena – e sempre evocando seu nome também em Kadiwéu, Nabogocena – pautados nos registros visuais, históricos que guardam uma opção de relatos construídos pelo imaginário coletivo, familiar ou individual dos habitantes da região.

De fato, como motivação para estas reflexões aqui desenvolvidas, bem como a própria narrativa constituída como criação intelectual, cultural, linguística

e pessoal resultante de meus próprios esforços e de meus aliados hospitalares nos diálogos travados, cabe explicar que tudo teve início com uma vontade pessoal de valorização dos saberes, da cultura, das sensibilidades locais desta Serra pantaneira, através da construção de um mosaico epistêmico das narrativas do lugar, em busca de um “pensar, fazer, sentir, epistemológico” (NOLASCO, 2013), valorizando vidas, experiências e suas formas de vivência. Utilizando imagens e arquivos do município de Bodoquena/MS, e as narrativas evocadas por elas, é a voz local e pluriversal que se eleva, e nos convida a ouvir suas tonalidades, timbres, tons, volumes, ritmos. Os arquivos, aqui, são tomados como inscrições afetivas, pois além da representação das narrativas visuais que emergem de minha/nossa seleção desta série de fotos, permitindo construir um percurso de relatos dos lugares e saberes, inserirei, no próximo capítulo, narrativas orais, retomadas de traços de memória (ou memórias plurais) que constituem um acervo rico e sensível das experivivências (BESSA-OLIVEIRA) e/ou escrevivências, tomando de empréstimo o termo de Conceição Evaristo, deste território.

Reunir estes fragmentos de arquivos, vestígios de lembranças que compõe o painel multifacetado de memórias individuais e coletivas constituintes dos relatos locais exigiu um desafiador caminhar por entre recortes intencionais de meus/nossos mapas afetivos, evocando lembranças e memórias pessoais de uma infância na Serra da Bodoquena, perpassadas pela construção epistemológica de sua existência como Nabogocena. Neste respeito, minhas próprias emoções e sensibilidades se agregam e se aderem ao tecido do narrado e do intelectualmente constituído como espaço de saber, pautado nas teorias que me dão suporte para refletir acerca da memória, do local da cultura, das identidades, das sensibilidades e saberes outros além do legado de uma cultura moderna de base europeia que nos olha e nos faz olhar a nós mesmos pelo viés da diferença e da exterioridade.

As imagens representam as memórias de meus/nossos interlocutores, narradores locais, individualmente ou em conjunto, quando recorro a arquivos e documentos divulgados socialmente, como os recortes de jornais. Por outro lado, os arquivos guardados e desarquivados por entre fotos e recantos das lembranças dos habitantes se constroem quando estes recordam as dificuldades

e prazeres vivenciados na pequena cidade, os obstáculos para chegar às regiões pantaneiras, a influência cultural dos índios Kadiwéu, as festividades realizadas para celebrar as conquistas locais. Os arquivos expostos irrigam as vastas memórias dos narradores, aqueles que narram o espaço, parte de uma nação, o que me permite, mesmo que sucintamente, representar as narrativas orais e as sensibilidades dos participantes.

Outro aspecto relevante nesta pequena recopilção de arquivos de imagens/memórias, que mais tarde serão reforçadas com relatos orais, é que expressam visualmente alguns dos elementos das narrativas dos homens e mulheres pantaneiros da Serra da Bodoquena, em sua grande maioria ignorando a referência a Nabogocena, como parte da construção de um imaginário linguístico outro que, embora presente na região, costuma ser, nos moldes modernos, ignorado e inferiorizado. Mas será a partir destes elementos que serão compostas possíveis novas re(a)presentações das memórias e narrativas orais construídas por seus próprios textos visuais e verbais, e, consequentemente, por suas próprias imaginações, criando novas memórias, novas narrativas produzidas a partir do tecido do narrado por uma história oficial, documental, que se encontra com as ficções locais construídas pela literatura regional.

Portanto, retomando os conceitos que sustentam a base teórica de minhas reflexões, segundo uma episteme outra que valoriza sensibilidades e saberes, com base na experiência de escuta, como se aprende de Siñanis e Palermo(2008), a busca por um saber local que alia a escrita da vivência e da experiência na região pantaneira, promovendo a compreensão de seu território geográfica e simbolicamente fronteiriço, bem como de seu grupo social, cultural, linguístico, e das dimensões políticas, históricas e éticas de sua constituição. Requer, desse modo, um olhar mais atento e sensível, que permita elucidar intimamente essa realidade imaginada/inventada/criada nas narrativas locais que este trabalho busca desvelar/desvendar.

2.2 A TEMATIZAÇÃO DA HISTÓRIA LOCAL NOS/DOS CORPOS DA SERRA DE BODOQUENA/NABOGOCENA COMO LUGAR DE COMPOSIÇÃO LITERÁRIA

Reforço que as histórias/memórias locais³³ (re)escritas a partir da escuta estão voltadas para o lócus geo-histórico cultural de corpos subalternos que habitam na fronteira sul. Tal discussão emana de uma epistemologia fronteiriça, que transita pelos caminhos de pedras, “restos e esquecimentos aleatoriamente empurrados para a margem da civilização ocidental moderna, que nunca se esquece de nada(?)” (NOLASCO, 2013, p. 80).

A história local será amparada pelas articulações epistemológicas dentre as quais a “interculturalidade epistêmica” citada por Catherine Walsh(2007). Segundo ela,

a interculturalidade epistêmica posiciona-se como prática política, como contraresposta à hegemonia geopolítica do conhecimento. Este trabalho se organiza em torno à associação da interculturalidade com a política cultural ou identitária, por meio de configurações conceituais que denotam outras formas de conhecimento, partindo da necessária diferença colonial rumo à construção de um mundo diferente (WALSH, 2007, p. 12).

Contudo, a fronteira-Sul do Brasil, de onde erijo minha discussão, carece de políticas epistemológicas que agreguem as reais necessidades dos corpos que “habitam na fronteira” (MIGNOLO, 2015), nela e por ela “atravessados” (NOLASCO, 2015). Sou uma “abataga”³⁴, que transita em contínuo pela fronteira Sul de Nabogocena, compreendendo que “só se é possível pensar e, por extensão, discutir acerca da fronteira Sul a partir da fronteira-Sul” (NOLASCO, 2013, p. 58).

Neste momento retomo a tematização da história local nos/dos corpos locais como lugar de composição literária, para (re)escrever a partir da experivivência que tive com “as vidas na fronteira” (MIGNOLO, 2015) e com suas vozes, atravessada por uma “epistemología fronteriza”³⁵ que também propõe e aceita o jogo linguístico com idiomas irmãos presentes na região (entre o português e as línguas indígenas, e também o espanhol), na qual, segundo Edgar Nolasco, se enraíza uma reflexão, incorporada nas histórias locais:

[...] as histórias locais fronteiriças, incluindo aí o sujeito e as produções culturais desse indivíduo, como consequência natural do biolócus, só podem ser alcançadas por meio de uma reflexão crítica assentada em

³³Ver MIGNOLO. Histórias locais/Projetos globais, p. 340.

³⁴ Conforme o Dicionário da língua Kadiwéu – “abataga” (errante).

³⁵Ver MIGNOLO. Histórias locais/Projetos globais, p. 340.

uma epistemologia fronteiriça, cuja proposta, ou opção descolonial, reside para além de quaisquer binarismos. [...] 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 fronteiriços (NOLASCO, 2013, p. 60).

As sensibilidades biográficas e locais que (re)escrevo são descendentes de uma epistemologia fronteiriça à qual quero me afiliar, enquanto mulher-fronteira que por muitas vezes se viu ‘aniquilada pelas bordas do grande centro moderno’ (MIGNOLO, 2014, p. 146). Trago em meu corpo as “feridas” da fronteira, e por tê-las suportado por muito tempo, optei pela luta. Evoco o sentido de “idelege”³⁶, palavra que significa lutar com, na língua Kadiwéu, munindo-me de ferramentas para contestar “teorias pós-coloniais, que parecem tratar os saberes “outros” como “uma mercadoria acadêmica”³⁷, empregando a expressão de Walter Mignolo (2014, p. 146). Faço de meu corpo um aliado hospitaleiro (PESSANHA, 2018), que visa corazonar (SANTOS, 2010) com as vidas na fronteira (MIGNOLO, 2015), e com a “interculturalidade epistemológica que resulta em incorporar os conhecimentos indígenas e ocidentais” (WALSH, 2019, p. 16). A condição de (re)escrever as memórias de minha/nossa fronteira “é uma forma consciente (não gentilica) de dizer obrigada, mas não aceitamos mais” (NOLASCO, 2013, p. 69) ver nossos corpos, saberes, como “mercadoria das teorias pós-coloniais” (MIGNOLO, 2015).

Meu pensar a respeito da história local é por mim entendido como um “idelege”, o lutar com (formando aliança ou usando como ferramenta) as teorias descoloniais para compreender os pensamentos coloniais/modernos de que trata Mignolo (2015), para desaprender sua lógica e construir a compreensão de uma lógica outra.. Apenas assim é possível descolonizar os saberes no intuito de ouvir as vozes oriundas de um espaço que poderia ser considerado periférico, deslocado, ao qual são atribuídas determinadas características e/ou estereótipos, bem como ouvir as grupos que nascem ou estão atolados na Serra e que, de modo geral, ainda não despontam como produtores culturais ou intelectuais na cena regional ou nacional. Ouvi-las e registrá-las implica

³⁶ Conforme o Dicionário da língua Kadiwéu – “idelege” (lutar com).

³⁷ Conforme MIGNOLO. Histórias locais\Projetos globais, p. 146.

representar em termos individuais e coletivos a experiência vivida e seu significado em “processos de construção de identidades e alteridades, do contraste do eu e do outro, de nós e eles” (POLLAK, 1989, p. 16), buscando a semelhança-na-diferença.

Nesta escrita crítica fronteiriça de cunho regionalista, permaneço com o intuito de (re)pensar as histórias locais de Bodoquena/Nabogocena pelas narrativas pantaneiras do meu lócus. Habitar nesta fronteira me proporcionou uma percepção da sensibilidade do viver, sentir e pensar pela perspectiva descolonial, pois este espaço (epistemológico/territorial) me permitiu inúmeros encontros com as narrativas locais e subalternas. Tal encontro possibilita uma teorização de ordem biográfica fronteiriça, conforme o crítico sul-mato-grossense:

Deve-se atentar, ainda, para a proposta político-epistemológica dos projetos subalternos intelectuais, bem como de seus respectivos autores, saídos desses lugares esquecidos e relegados à exterioridade, pela civilização ocidental. Uma teorização de ordem biográfica fronteiriça, como estou propondo aqui, não menospreza os saberes advindos da vida do local em questão, mesmo quando se tem consciência de que já existe toda uma articulação epistemológica outra pensada desses lugares outros que permaneceram no fora do sistema colonial moderno. A essa altura da reflexão proposta para o problema em questão, não se incorre mais no risco de cair em bairrismo, ou provincianismo, sobretudo por que a Natureza (que nem precisava ser em maiúscula) também produz saberes ecoepistemológicos que ainda não foram encampados pela ignorância humana (NOLASCO, 2013, p. 62).

Assim, num processo de aprendizagem conduzido por uma “ecologia de saberes”³⁸, é crucial “desaprender para reaprender”, (MIGNOLO, 2003), e para isto, é preciso nos colocar de “frente à ferida colonial” (NOLASCO, 2013), nos alocando no centro da produção de conhecimento, ouvindo a voz dos corpos que habitam na fronteira (MIGNOLO, 2015). No ato de (re)escrever as histórias locais, meu pensamento se alinha com a proposta que considera que

quando se pensa a partir dos locais biográficos e epistemológicos, ou melhor, quando se pensa a partir da fronteira, é possível subverter a dialética dualista da modernidade, na qual existia apenas a forma de pensar sobre (o outro) e, por conseguinte, não previra a possibilidade de pensar a partir de. Já que estamos no campo minado da teoria, entendemos que somente uma teorização fronteiriça permite a

³⁸Remeto o leitor para o texto “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, de Boaventura de Sousa Santos (SANTOS; MENESES, p. 31- 83).

inscrição de um novo sujeito epistemológico que pensa a partir das e sobre as fronteiras, como postula Mignolo. Assim, dessa perspectiva, se consegue romper a epistemologia moderna e compreender descolonialmente os sujeitos e as produções imbricados no lócus fronteiro (NOLASCO, 2013, p. 65).

Nesse sentido direciono minhas articulações epistemológicas para trazer nesta escrita de ordem biográfica fronteira “uma consciência de fronteira”³⁹ (ANZALDÚA, 2018), visando protagonizar uma virada descolonial (MIGNOLO, 2003) ao lócus de Nabogocena; tal ato é reforçado por um discurso articulado pela crítica descolonial, reconhecendo que a arte da fronteira “passa pelas ‘sensibilidades locais’ (MIGNOLO, 2000) ou sensibilidades biográficas de todos os envolvidos na ação” (NOLASCO, 2017, p. 26).

Minhas teorizações nasceram do desejo de falar do meu/nosso balaio cultural⁴⁰, usando a expressão de Serejo(1992), pois compartilho minhas sensibilidades pelo espaço e pelos corpos da fronteira Sul. Sinto a aproximação com a literatura regional, tal como a do escritor Helio Serejo, quem “não para de exteriorizar pequenas histórias locais sulinas por meio de seu amor irrestrito das coisas charruas, nativistas, avoengas e bugrescas desse lócus fronteiro” (NOLASCO, 2013, p. 67).

A reflexão a ser desenvolvida na sequência se pauta na ideia de espaço de fronteira⁴¹, bem como em uma de cunho literatura ensaístico e ficcional, a obra *Morro Azul: estórias pantaneiras*(2010), que emerge do meu lócus. Entretanto, a leitura que quero conduzir é derivada da lição aprendida de Mignolo e dos demais teóricos com os quais dialogo: a observação, por meio do ficcional, de registros de memória de uma história local que não precisa estar submetida totalmente aos desígnios do poder global, e assim inaugurar a sua própria sensibilidade epistêmica. Apoiada em minha bios, leio as estórias e narrativas escritas como vivência do interior do estado de Mato Grosso do Sul (Bodoquena/Miranda/Aquidauana), durante a guerra do Paraguai. São relatos feitos por uma mulher pantaneira que alude a referências orais, assim como as

³⁹Ver MIGNOLO. **Desobediência epistêmica**, p. 107.

⁴⁰ Ver SEREJO, Hélio. **Balaio de bugre**: edição especial. Tupã: Cingral, 1992.

⁴¹Este é um “terceiro lugar”, um campo de forças em que as contradições são atualizadas, nas quais a luta pela hegemonia se traduz no desenho de fronteiras simbólicas, linguísticas, subjetivas e representativas “outros”, altamente diferenciado do cânone ocidental. É um espaço ilusório no qual conhecer o mundo não significa mais sua apropriação, porque todas as regras inventadas para ele caíram no vazio e na ineficácia; é o espaço de “espera” em que o que já não era mais e em que tudo está prestes a ser construído (PALERMO, 2000, p. 25).

histórias locais que ouço da senhora Maria Rosa, minha avó, uma mulher que encontrou na região pantaneira de Bodoquena/Nabogocena o lugar de existência e sustento de sua família.

Portanto, esta (re)escrita tem o intuito de fortificar os pensamentos descoloniais que permeiam nossa intenção epistemicamente desobediente, solidificando sua importância teórica, cultural e mesmo literária. Este é um modo de estabelecer, conforme Bhabha, outro “local da cultura, na esfera do além, fora dos lugares legitimados e legitimadores que hierarquizam saberes e culturas” (BHABHA, 1998, p. 19). Estes situam-se, pois, na exterioridade, como nos ensinam Mignolo, Nolasco, Palermo, Quijano e outros.

2.3 AS MEMÓRIAS SUBALTERNAS DA AMÉRICA LATINA: histórias locais na obra *Morro azul: estórias pantaneiras*

A leitura da obra *Morro Azul: estórias pantaneiras* (2010) de Aglay Trindade Nantes, é convocada para minha reflexão sobre as memórias subalternas de meu lócus, pois vem ao encontro de um desejo pessoal de reflexão acerca da história local de Bodoquena, em sua localização no território fronteiriço brasileiro em contato com outros países latino-americanos, um território que me pertence e ao qual pertenço. É parte de minha vida de fronteira que se (re)faz nas situações de contatos e conflitos epistemológicos, linguísticos, culturais, sociais, políticos.

As aflições que hospedo contribuem para a “refundação de uma conceituação ‘outra’ de América Latina (obra), já que sua identidade cultural e sua ‘identidade em política’ estariam baseadas em suas próprias histórias\memórias locais” (NOLASCO, 2013, p. 86). Ao dialogar com a obra de Nantes, não pretendo fazer uma análise literária, e sim enfatizar os saberes outros que podem ser empregados no fazer literário, como uma forma de visibilidade e (re)criação da região, e que também destaca a marcante presença das mulheres-fronteira.

Em minha argumentação, devo mencionar que a obra de Aglay Trindade Nantes apresenta uma escrita marcada pela colonialidade, conforme apreendemos de Walter Mignolo (2000). Entretanto, lanço meu olhar para as

articulações epistemológicas mencionadas por Nolasco(2013) como proposta de direcionamento de minha leitura.

Do ponto de vista pessoal ler *Morro Azul: estórias pantaneiras*(2010), despertou minhas sensibilidades fronteiriças, usando a expressão de Nolasco(2013), talvez porque hospedo tantas memórias, lembranças, dores e feridas que a fronteira me proporciona. Ademais, um ponto de conexão se fez presente ao ler a narrativa pessoal escrita em terceira pessoa:

Assim, desde menina, a autora ou viu atentamente os mais antigos de sua casa, tornando-se o repositório cruzamento de histórias de vida, conseguindo mais tarde construir painel de recordações e das relações familiares. Seu fio condutor foi o relato dos casamentos da família e de outras famílias da região e, conseqüentemente, descreveu a gênese das fazendas pantaneiras e Aquidauanenses. Em essência, MORRO AZUL é a leitura de um universo rural, filtrada por um somatório de lembranças e de histórias que se cruzaram e adquiriram um significado muito mais amplo além de um álbum de família (NANTES, 2010, p. 15).

Entendo que a autora estava atravessada pelas histórias locais ao escrever como foram relatadas as mudanças na Vila de Miranda ao ser tomado pelo ‘terror da invasão dos paraguaios’, que já haviam devastado a Vila de Nioaque por volta dos anos entre 1864 e 1868. O relato segue:

A cidade de Miranda era uma vila pobre e esquecida. Isolada e tristonha. A capela e algumas casas eram na verdade uns ranchões de adobe, quase todos cobertos de palha. Nos quintais cercados de pau-a-pique as laranjeiras carregadas de frutos exibiam um verde -amarelo festivo misturando-se com sombrias mangueiras. [...] O cotidiano da pequena vila e de seus destemidos primeiros moradores que viviam em toscas moradias e do pequeno comércio, dando suporte ao abastecimento dos fazendeiros que abriam as primeiras fazendas pantaneiras. Além disso, a vila agregava a comunidade da extensa região pantaneira em datas festivas e nos compromissos de casamentos. O calendário local funcionava com as datas marcadas para antes ou depois da festa. Os fazendeiros se reuniam na vila para uma festa religiosa que era antes de tudo um compromisso entre eles. [...] os moradores de Miranda assustados com a iminência da invasão inimiga, acompanha as providências urgentes para juntar os poucos pertences de valor para a fuga, o ajuntamento de famílias e agregados e percorre o caminho em direção à salvação e à sobrevivência. Uma caravana improvisada acabou por escolher os morros de Aquidauana, mais precisamente o morro Azul, para ficar o mais longe possível da guerra. No alto da morraria assentou-se um acampamento que foi recebendo outros fugitivos, até de vilas mais distantes como Albuquerque, deixando para traz casas e fazendas que foram saqueadas e queimadas. Nem as raras igrejas sobraram. Esta caravana de desesperados estabeleceu-se no alto dos morros, tomando todas as providências necessárias e possíveis para a sua segurança, construindo ranchos uns próximos aos outros (NANTES, 2010, p. 14-17).

Neste recorte, é notório o relato rememorado/ficcionalizado acerca da criação de uma pequena comunidade de fugitivos, trabalhando em conjunto, traçando os indícios dos deveres coletivos e sua complexidade, compartilhando o espaço e as memórias que ali assentam suas bases e serão repassadas aos filhos e netos. Leio Aglay Trindade Nantes como escritora que, consciente ou inconscientemente, agrega as influências da interculturalidade na região, o que pode ser notado se tomamos como exemplo o fato da escritora salientar que “a palavra Aquidauana é um nome de origem cadiueu [Kadiwéu]” (NANTES, 2010, p. 82), e inserir a figura dos bugres e bugras na narrativa.

Sem dúvida, não romantizo a caracterização das personagens e os papéis sociais e culturais, hierarquizados, que impregnam a dimensão de ‘valores’ oriundos da própria história familiar, pessoal e social da autora. De qualquer modo, uno minha escrita à dela, resultando em Quézia/Aglay localizadas em nosso lócus pantaneiro, e enfatizo a presença dos indígenas Kadiwéus no espaço e na linguagem, seja no atoleiro (Nabogocena) ou na nascente em cima da serra (Bodoquena); e/ou “Aquidauana: rio sinuoso para alguns, lugar das araras grandes, para outros”(NANTES, 2010, p. 82) e neste viés epistemológico nossa escrita se alicerça.

Acredito ser pertinente reforçar o meu lugar de fala particular, e na minha escola de leitura da obra, acreditando “no saber e no fazer local, na busca por reforçar o valor universal das estórias e memórias locais” (MIGNOLO, 2003, p. 35). Ao hospedar as palavras da escritora pantaneira, como aliada, segundo Pessanha (2018), pude encontrar traços partir dos quais desenhar minha proposta epistêmica, atentando-me para a (re)escrita da história local e a presença das mulheres-fronteira que em meio a tantas incertezas, perigos, aventuras, recordações e experiências, se utilizaram dos seus saberes “outros” para tratar as “feridas abertas” (NOLASCO, 2013) pelo transitar na fronteira Sul.

A partir de seu lócus, Aglay Trindade Nantes (re)escreve as lembranças de seus familiares, trazendo os corpos das mulheres pantaneiras, as “personagens” Ana Gertrudes, Gervásia, Maria, Nhanhá, Jacinta, Joana, Ramona e tantas outras mulheres que são mencionadas pela autora, ao exumar memórias e mostrá-las em suas lutas com o espaço e os papéis sociais, que

tudo preparam para “o sujeito condenado⁴² (subalterno) que sobrevive e pensa a partir da fronteira” (MIGNOLO, 2015). Todas estas mulheres-fronteira exigem uma leitura atualizada, oriunda de nossas “sensibilidades fronteiriças” (NOLASCO, 2013).

Acredito no valor de pautar minhas reflexões também a partir da literatura e, guiada por este pensamento, carrego as marcas culturais específicas do meu/nosso lócus. Tal escolha descolonial me impede de fechar os olhos para a necessidade de exumar as memórias das mulheres-fronteira e, diante desta obrigação, lanço-me para o corpo de Maria, personagem indígena Kadiwéu, que utilizou saberes outros dentro da narrativa para “guardar” os sujeitos condenados à fuga e à errância, pelo menos por um tempo, enquanto escapam da guerra e dos invasores do outro lado da fronteira que teriam deixado de respeitar os limites entre o território e os povos.

2.3.1 A Missão de Maria: uma Mulher-Fronteira de Origem kadiwéu

O desenvolvimento da obra de Aglay Trindade Nantes me faz pensar na constituição de narrativas que buscam reunir vozes locais e ficcionalizar documentando – ou documentar ficcionalizando – as memórias e vivências, ou experivivências locais. Quanto ao desfecho, minha impressão é que sensibiliza e aguça meus pensamentos crítico- literários a respeito da linguagem e sua composição. A constituição da personagem indígena Maria é pautada em características que a fazem se sobressair, em uma composição de traços que exaltam sua ligação com a exuberância do próprio espaço. De modo geral, os indígenas são chamados de bugres, o que deixa de identificar as etnias na narrativa, o dado referencial da realidade situa índios terena na região, como maioria, e Maria se destaca por ser Kadiwéu.

Nota-se certa filiação romântica na sugestão das qualidades da personagem. Na citação a seguir pode-se evidenciar a tentativa de representação da mulher forte, dotada dos saberes da terra, de resistência aos

⁴²Faço alusão ao livro *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad* (2015), de Walter Mignolo.

obstáculos, mas também ocupando o papel de servos/empregados. A escrita parece assumir o compromisso de contar/preservar a história local e as situações adversas enfrentadas por Maria na obra:

A maioria dos bugres que acompanhavam as famílias era terena. Mas **Maria pertencia à nação cadiéu [Kadiwéu]**. Ela era alta, bonita, traços bem feitos. Apesar da falta que sentia do companheiro, que ficara no Pequi, ela não perdia o sorriso. Com isso conquistara as crianças, que a rodeavam sempre. [...] Antes de clarear o dia os sabiás já começavam a cantar, emendando seus trinados pelo dia a fora. Ao que parece, os sabiás acordavam os massa barro, irritavam os bem-te-vis e assanhavam os periquitos. Esses então atropelavam os quero-queros, que nunca sabiam onde ficar. Nessa hora é que Maria despertava e se embrenhava na mata, **sempre com um filho atrás**, rente ao seu calcanhar. Quando o sol nascia ela já estava de volta com um punhado de Buchas para lavar as panelas, um amarrado de guanxuma para reforçar a vassoura, uns paus de lenha equilibrados na cabeça para atizar o fogo. [...] Paciente, **Maria assava as bocaiúvas na cinza do tacuru**, descascava-as, esmagava a polpa numa gamela socando a massa até que se esfarelasse. Arranjava então um pouco de leite e fazia um mingau grosso adoçado com mel, que regalava e lambuzava a boca das crianças. Ao sentir o cheiro bom que vinha do rancho da cozinha, as crianças uma a uma se achegavam, se sentando quietas esperando a janta. Quando **Maria fritava um peixe**, guardava sempre as costelas para as crianças. Assim ninguém se engasgava. Ela sempre arranjava num canto da cozinha um milho verde, uma batata doce para assar. E ensinava: Tira do fogo alto, menino! E só na brasa! Cuidadol De longe pra não sapecar. Vá virando o espeto! **Maria sabia onde encontrar na mata aquele palmito doce**. As sementes de abóbora e de moranga, que trouxera junto às roupas na hora da fuga, tinham sido atiradas na beira do roçado. Agora elas se alastravam pelas clareiras da mata, em fartura. **Se, ao cozinhar os pedaços de abóbora, elas pregassem no fundo da panela, ficariam escurinhas, meladas em seu próprio caldo e mais gostosas ainda**. Devagar. Quando as barriguinhas se enchiam, chegava a hora de **contar estórias de sua gente e dos bichos da mata**. As crianças ficavam silenciosas a escutar o que ela contava e pediam sempre que repetisse estória do Xerez, a povoação dos padres que havia existido por ali. Lá mostrava as crianças boquiabertas com a estória do Cristo de Ouro, imagem feita em ouro maciço, da altura de uma pessoa (NANTES, 2010, p. 62-67, grifos nossos).

Quis trazer a “missão de Maria” para o corpo de nossa discussão, não com a pretensão de uma análise documental, acreditando ser um registro do ‘real’⁴³, mas com o intuito de observar a construção ficcional e os modos como representa a figura da mulher que pensa, sente e age em comunhão com o espaço e com as necessidades do grupo. Em minha jornada epistemológica

⁴³Ver. MIGNOLO, Walter. “Lógica das diferenças e política das semelhanças: da literatura que parece história ou antropologia e vice-versa” (2001). Cf. Sobre a fronteira entre literatura e o factual

fronteiriça busco “corazonar” (SANTOS, 2018) com os saberes outros dos habitantes da fronteira Sul e vejo na descrição de Maria elementos indicativos dos grupos marginalizados, subalternizados por uma lógica colonial exploratória. Encontro-me como “aliada hospitaleira” (PESSANHA, 2018) que está em sintonia com a luta do outro, e juntos ressoamos no espaço vivo que sustenta nossas sensibilidades. E este espaço é a chamada província da intimidade, na qual desejo transitar de maneira íntima e hospitaleira, como um gesto de me inscrever e (re)escrever as histórias locais dos sujeitos silenciados, subalternizados, que tiveram suas próprias narrativas e saberes enterrados pela “herança colonial/moderna” (MIGNOLO, 2001).

Em nossa perspectiva descolonial, ler hoje a “missão de Maria” escapa ao mero tecido do narrado na obra de Aglay Nantes, mas é a construção de leituras outras que podem e devem ser consideradas um “projeto de uma epistemologia do Sul [...] que emerge de outras formas de saber e de conhecimento que, a partir do cânone epistemológico ocidental, foram ignorados, silenciados” (NUNES, 2010, p. 280). Walter Mignolo entende que viver na fronteira “é adotar pensamentos liminares, fronteiriços, que estão antes e vão além dos pensamentos já conhecidos e aceitos, como futura ruptura epistemológica” (2003, p. 35).

Meu intuito neste tópico é reforçar que a “missão de Maria” faz parte de nossa proposta, a de trazer a interculturalidade como uma perspectiva e prática “outra”. De acordo com Catherine Walsh,

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 (2003, p. 20).

Quero acreditar que, a partir da obra da escritora sul-mato-grossense, Maria, a mulher-fronteira vinda de um lócus periférico (aldeia Kadiwéu), estabelece a necessidade de constituição de diálogo com um discurso que emerge das nascentes e atoleiros da fronteira e assim, seus saberes “outros” desarticulam os “críticos, de base moderna” (MIGNOLO, 2003).

Procurarei, então, tal conexão entre discursos e narrativas, uma vez que aceito minha missão, enquanto mulher-fronteira, de também promover

a(re)escrita das experiências vividas na Serra de Bodoquena/Nabogocena, percorrendo algumas histórias locais pela(s) memória(s) dos corpos subalternos de meu/nosso lócus. Faço essa (re)escrita movida por uma “sensibilidade fronteiriça que tem o poder de [...] permitir minha inscrição como sujeito [mulher] da fronteira-sul da qual eternamente farei parte, mesmo depois de minha morte” (NOLASCO, 2013, p. 87).

2.4 FISIOLOGIA DA COMPOSIÇÃO DA SERRA DA BODOQUENA/ NABOGOCENA: memórias hospedeiras

Marco esse espaço de estudo com as histórias locais de meu povo, os corpos de Nabogocena⁴⁴ na linguagem Kadiwéu⁴⁵. Ao olhar para o meu “*atematikanagadi*”⁴⁶, ou “lugar de contar histórias”, minha/nossa discussão percorre a fronteira do pertencimento, das narrativas orais, dos arquivos, que nos conduzem “pela fisiologia da composição”⁴⁷ da memória de um povo pantaneiro, marcados pelos desafios e superações para habitarem em seu local de cultura e experivivência. A seguir apresento alguns fragmentos de memória enquanto lugar das lembranças, que se tecem e entrelaçam acontecimentos e percepções no tempo, montando o nosso mosaico cultural através dos fragmentos do passado no presente, envolvendo as tramas e entrelaçando novas experiências dos habitantes desta fronteira sul.

Nesta construção das pontes e entrecruzamentos pelos saberes outros dos corpos do local, faço a retomada histórica quando o município de Bodoquena/MS, ainda era uma pequena “colônia” denominada Dr. Arnaldo E. de Figueiredo, em 1978. Rebuscando nas memórias locais, encontro as palavras de um morador da região, Arsênio Martins, quem publicou em 1996 um ensaio intitulado *Bodoquena – ontem e hoje*:

Nossa reflexão está baseada em dados levantados a respeito da Colônia Dr. Arnaldo Estevão de Figueiredo, e também através de entrevistas semi estruturadas com alguns moradores que ainda

⁴⁴ Nossa fonte referencial aqui é a de um “saber diferencial” (FOUCAULT) e minha vivência com estes corpos.

⁴⁵ Destacamos que “A língua Kadiwéu, é classificada linguisticamente como língua da família Guaikuru” (GRIFFITHS, 2002, p. 3).

⁴⁶ Ver Dicionário da língua Kadiwéu — *atematikanagadi* lugar (de) para contar histórias.

⁴⁷ Faço alusão à obra de Silvano Santiago — *Fisiologia da Composição*, 2020.

residem na região onde estava localizada a Colônia, além de levantamentos de dados em no cartório de 2º ofício e na prefeitura Municipal de Miranda. Porque a colônia Dr. Arnaldo Estevão de Figueiredo nesta época, década 1950, pertencia ao município de Miranda e somente em 1980 é desmembrado deste município se transformando em município independente cujo nome ficou Bodoquena (MARTINS, 1996, p. 7).

O autor revela que buscar resgatar essas histórias locais que narram os aspectos da formação da localidade tem alguns objetivos, tais como

Compreender aspectos da dinâmica territorial na região de Bodoquena, Estado de Mato Grosso do Sul, a partir da análise dos sujeitos envolvidos na produção e no desenvolvimento do território na Colônia Dr. Arnaldo Estevão de Figueiredo, especialmente, os colonos assentados. Identificar, espacial e temporalmente, sujeitos sociais participantes do processo de criação e (re) produção da Colônia, caracterizar o perfil sócio-econômico dos trabalhadores da Colônia. Reconstruir trajetórias de vida, individuais e conjuntas de moradores destas localidades nas suas lutas para entrar e permanecer na terra. Pois eram despossuídos de riquezas e viram nesta região a possibilidade de melhorias de suas vidas (MARTINS, 1996, p. 7).

De acordo com meu diálogo com os corpos do meu/nosso lócus, pontuo que nossos discursos transitam pelas margens fronteiriças, o que implica em uma epistemologia de “semelhanças-nas-diferença”, que de acordo com Mignolo traz “a ideia [que] evoca a recolocação de línguas, povos e culturas cujas diferenças são examinadas, não numa direção única, mas em todas as direções e temporalidades regionais possíveis” (MIGNOLO, 2013, p. 278). Segundo minha compreensão, trazer as colaborações de Aglay Trindade Nantes (2010), de Arsenio Martins (1996) e outras no registro oral faz parte de minha articulação epistemológica. Tal ato me permite “contornar as especificidades de minhas memórias locais fronteiriças, vividas por mim na infância, independentemente de me lembrar delas ou não” (NOLASCO, 2013, p. 86), ao estabelecer diálogos no momento presente e registrá-los para uso futuro.

Para as pessoas que se permitiram habitar nesta fronteira sul de Bodoquena/Nabogocena, compreendida por mim como o “Lugar” que emana a sua maneira, o “mundo” ou fronteira, ou seja, “o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente” (BHABHA, 2003, p. 24) nos “corpos sociais” (SANTOS, 2018, p. 135) que trazem consigo uma grande diversidade cultural. De fato, em seu conjunto introduzem costumes, modificam valores, participam da vida política, fazem história, mas permanecem à margem, em sua maioria,

que “decretam a carência de linguagem dos lugares periféricos, privados de boca e discurso” (SOUZA, 2006, orelha do livro).

É oportuno reforçarmos aqui como a “fisiologia da composição”⁴⁸ da Serra de Nabogocena no estado de Mato Grosso do Sul, e por consequência o lócus de onde erijo meu discurso, é atravessado pela “interculturalidade como uma construção de e a partir de um lugar indígena de enunciação” (WALSH, 2002, p. 15), o que mantém uma relação íntima com os conceitos de “diferença colonial” e “colonialidade do poder”, como Mignolo assinala claramente:

Por isso, quando o Estado emprega a palavra interculturalidade no discurso oficial, o sentido é equivalente a multiculturalidade. O Estado quer ser inclusivo, reformador, para manter a ideologia neoliberal e a primazia do mercado. Mas, em todo caso, é importante reconhecer as reformas que podem ser realizadas através das políticas de Estado. Do mesmo modo, é importante reconhecer que o projeto intercultural no discurso dos movimentos indígenas está dizendo outra coisa, está propondo uma transformação. Não está pedindo o reconhecimento e a inclusão em um Estado que reproduz a ideologia neoliberal e o colonialismo interno; está reclamando a necessidade de que o Estado reconheça a diferença colonial (ética, política e epistêmica). Está pedindo que se reconheça a participação dos indígenas no Estado, a intervenção paritária e capaz de reconhecer a diferença atual de poder; isto é, a diferença colonial e a colonialidade do poder -ainda existente- dos indígenas na transformação do Estado e, por certo, da educação, da economia, da lei (WALSH, 2002a, p. 26).

Neste árduo caminho pela “fronteira Sul, como mulher-fronteira, exumo as memórias que em mim se hospedam, para fazer a diferença na “articulação epistemológica” (NOLASCO, 2013) por mim proposta nesta (re)escrita, reconhecendo a participação dos indígenas no Estado de Mato Grosso do Sul, e em Bodoquena/Nabogocena, e ao compreender a interculturalidade e carregar sua perspectiva da diferença colonial (ética, política e epistêmica) assumo minha responsabilidade de “corpo hospedeiro” (PESSANHA, 2018). Ao hospedar as memórias do espaço desta Serra, julgo que escolhi um sinuoso e profícuo compromisso epistemológico, do qual não me arrependo, pois meu/nossos corpo(s) grita(m) por esta “articulação epistêmica” (NOLASCO, 2013) ao (re)escrever a história local de meus “hóspedes” aliados (PESSANHA, 2018).

⁴⁸ Ver. Fisiologia da Composição (2020), de Silvano Santiago.

2.4.1 A Interculturalidade como composição de Bodoquena/Nabogocena: o meu *Atematikanagadi*

A partir deste subtítulo pretendo discutir acerca da história local de Bodoquena/Nabogocena e a condição na qual se encontram os povos subalternos na zona de fronteira entre Brasil/Paraguai/Bolívia. Novamente, considero a interculturalidade, segundo Catherine Walsh, dos indígenas Kadiwéus e o seu “*atematikanagadi*”⁴⁹ (lugar de/para contar histórias) em Mato Grosso do Sul, espaço que também pertence a mim e aos demais habitantes/contadores da memória desta Serra.

Para tal reflexão, torna-se imperante uma proposta crítica de caráter biográfico fronteiriço, por entender que os corpos da Nascente ou do Atoleiro estabelecem uma relação de intimidade com meu corpo, e para fazer isso é necessária uma opção descolonial. Entendo, de acordo com Mignolo, o significado de pensar descolonialmente: “significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica vis-à-vis à hegemonia que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade”, e “implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais” (*apud* NOLASCO, 2013, p. 118).

Ampliando minhas considerações, faço relação entre a artista indígena Conceição dos Bugres, com suas esculturas, e os índios Kadiwéus. Neste ponto, evoco o sentido da palavra “abataga”⁵⁰ e identifico os bugres da/na fronteira que “compreendem os sujeitos subalternizados da fronteira-Sul do estado de Mato Grosso do Sul, tendo como sujeito que se destaca por sua condição de exclusão os indígenas” (NOLASCO, 2017, p. 5). Deste modo, por composição ilustrativa reconheço a interculturalidade desse povo, e os situo no espaço da desobediência epistêmica. São/somos ‘abataga’, errantes que ‘não querem acertar’, ou seja, que não querem/queremos se/nos enquadrar no modelo colonial/moderno explorador de vidas imposto. Sua recusa do lugar de obediência/submissão conversa diretamente com minha opção descolonial, ilustrando-a.

⁴⁹Ver. Dicionário da língua Kadiwéu - *atematikanagadi* lugar (de) para contar histórias.

⁵⁰Ver. Dicionário da língua Kadiwéu – “abataga” adj errante ([quem] não quer acertar)



IMAGEM 5— Bugre de Conceição dos Bugres. Fonte: Acervo pessoal do autor Edgar Cezar Nolasco, inserida em seu livro.(NOLASCO, 2017)

[...] discutir acerca da relação estabelecida entre os 'Bugrinhos' esculpidos pela artista indígena e popular Conceição dos Bugres e a condição política e social na qual se encontram os povos indígenas na zona de fronteira que compreende a fronteira-sul de Mato Grosso do Sul com os países limítrofes Bolívia e Paraguai, [nos permite entender] que tais corpos esculpidos literalmente a machado simbolizam o povo indígena condenado ao esquecimento e, por extensão, à morte, uma vez que não há uma política estatal específica para esses indivíduos. [...] O epistemicídio indígena operacionalizado no estado pelas forças latifundiárias, estatais, discursivas e epistemológicas tem a cor matizada e vermelha, contrapondo-se ao crepúsculo da fronteira e ao sangue derramado no campo pela luta por terra. Aqui na fronteira a ferida colonial está aberta e os povos indígenas não habitam suas terras prometidas. Os Bugres esculpidos na cidade trazem a marca

dessa herança cultural esculpida em seus corpos e seus vincos simbolizam essa ferida aberta que nem sangra mais. Os olhos vazados dos Bugres apontam a direção de uma epistemologia outra que capta e traduz todo seu bios e seu lócus, suas sensibilidades e histórias locais, ao mesmo tempo em que barram o olhar imperial advindo da epistemologia moderna que não fez outra coisa senão castrar a diferença colonial (NOLASCO, 2017, p. 2-19).

Evoca-se o conceito da “sensibilidade fronteiriça”, uma epistemologia outra da fronteira, “[...] para que as memórias dos corpos sejam desencobertas, “[...] revelando ao outro suas histórias locais esquecidas”⁵¹, uma vez que os “corpos Bugrescos esculpidos a machado”⁵² pela artista indígena estão repletos de memórias/lembranças, de linguagem, de história, de identidade, de bios. São elementos que busco recordar, para manter viva a minha própria história familiar, por meio das articulações epistêmicas de (re)escrita, reconhecendo a interculturalidade como composição de Nabogocena e seu “atematikanagadi”, componentes da história local que reforça minha condição de aliada. Olhando a escultura e percebendo os traços bugrescos que Conceição destaca, imagino a imagem literária de Maria; vejo refletidos os rostos e corpos outros dos indígenas de meu território, e vejo esculpidos na madeira os caminhos e travessias das histórias/memórias que se recusam a ser esquecidas, desobedientes que são/se fazem.

Entendo que, até certo ponto, a política estatal do antigo Mato Grosso de fato não considerou o povo indígena como “loligojetedi”⁵³, “coisa que protege”, na língua Kadiwéu. Opto pelo uso do vocábulo porque talvez possa considerar o sentido de ser um grupo que protege tanto a terra como seus saberes, sensibilidades e linguagem e, pela lógica moderna/colonial, o Estado tampouco o via, realmente, como grupo a ser protegido. Aliás, há registros e uma tradição oral do processo de ocupação territorial como gerador de conflitos enfrentados, de modo desigual, pelos grupos indígenas, com reverberações que permanecem até nossos dias: As intenções de ‘proteção’ dada a grupos indígenas têm origem, no mínimo, questionáveis quanto a sua natureza e modos de implementação:

O processo de ocupação territorial da região mato-grossense (hoje os estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul) iniciou-se como decorrência do interesse na mão-de-obra escrava indígena, para em

⁵¹ Ver. NOLASCO, Perto do coração selbaje da crítica fronteriza, p. 140.

⁵² Ver. NOLASCO, Corpos Bugrescos Esculpidos a Machado, p. 48.

⁵³ Ver. Dicionário da língua Kadiwéu – “loligojetedi”, **coisa que protege**.

seguida voltar-se à atividade mineradora, moldando uma sociedade violenta e instável que perdurou por séculos (CORREA, 2009, p. 57).⁵⁴

Nesse percurso pela ocupação territorial do estado de Mato Grosso do Sul qualquer grupo que se considerasse protetor do espaço precisou fugir, enterrar-se ainda que vivo para ter esperança de sobreviver, em especial através da adequação a modos de vida e relações de poder sobre a terra e seu uso.

Aqui escrevo o que sei, como sei, e como me foi narrado, pelos habitantes dos atoleiros de Nabogocena. Por exemplo, a professora Dielle Cris Perin de Brito desenvolveu uma pesquisa na comunidade Kadiwéu em 2014, coletando relatos e histórias locais que não estão em livros didáticos ou em outros documentos oficiais ou científicos que citam os Kadiwéus e suas memórias individuais e coletivas. Sua retomada é um interessante paralelo com a escrita ficcional de Aglay Trindade Nantes e suas estórias pantaneiras:

[...] no período pós Guerra do Paraguai, os indígenas conhecidos como guerreiros cavaleiros devido a habilidade com cavalos e guerras, se refugiaram na Serra da Bodoquena que atualmente é a Aldeia Alves de Barros. Por ser uma região de difícil acesso, torna-se uma defesa natural [Nabogocena minha fronteira de atoleiros] (BRITO, 2014, p. 7).

Os índios Kadiwéus são, portanto, fronteira, são também o território desta Serra ao mesmo tempo em que são parte do meu/nosso corpo local, em minha busca por “corazonar” (SANTOS, 2010) com os corpos do meu “*atematikanagadi*”⁵⁵. Esta é a única opção para, de modo desobediente, “experivenciar” (BESSA-OLIVEIRA) suas lutas, dores, sensibilidades, saberes e sabores, atravessando meu corpo e fazendo de mim sua “aliad[a] hospitaleir[a]” (PESSANHA, 2018). Considero oportuno dizer que quer durante minha experivivência em Bodoquena, quer durante minha transição fronteira por

⁵⁴ Uma rápida pesquisa sobre questões de ocupação, posse e retomada de terras indígenas no MS revela noticiários e jornais, além de comunicações de órgãos ligados ao movimento indígena, informando sobre conflito em várias ocasiões, como a Retomada Avaé'te, em Dourados, MS, em novembro de 2021. No site <https://cimi.org.br/2021/11/guarani-kaiowa-denunciam-ataques-com-bombas-de-efeito-moral-incendio-e-pulverizacao-de-agrotoxico-nas-retomadas-avaete-em-dourados/>, do Conselho Indigenista Missionário, por exemplo, há um arquivo de fotos feitos pelo Povo Guarani Kaiowá que ilustra o texto sobre a relação conflituosa entre pecuarista e outros proprietários agrários e os povos indígenas que reivindicam sua terra. Como esse, outros conflitos seguem ocorrendo, com mais ou menos visibilidade na mídia e nos noticiários, o que deixa a população em geral ignorante quanto a tais questões, ou buscando formar a opinião pública a favor do chamado uso produtivo da terra e seu potencial pecuário e agrário, em detrimento da demarcação e preservação dos territórios indígenas.

⁵⁵ Ver. Dicionário da língua Kadiwéu - *atematikanagadi* lugar (de) para contar histórias.

Nabogocena, enquanto escolha desobediente, meu corpo e os dos “abatagas” da fronteira se comparam “a gêmeos, embora não sejam univitelinos, [...] no entanto, [gerados] dentro do mesmo útero [epistemológico], se guardadas pequenas e inevitáveis diferenças, digamos, empíricas, sentimentais”⁵⁶.(SANTIAGO, 2020, p. 11) .

Sob o fio da lança da “epistemologia fronteiriça pós-colonial” (NOLASCO, 2015), faço o meu/nosso grito da/na fronteira ao dizer que não aceito que não os reconheçam como “lologojetedi” (coisa que protege), porque as feridas que permanecem abertas em seus corpos são as minhas também, afinal, sou sua “irmã univitelina” (SANTIAGO, 2020), uma mulher-fronteira que convive com as idiossincrasias deste lugar. E, ao (re)escrever parte das histórias locais, o faço como articulação epistemológica não gentílica de dizer à ‘força colonial’: “não, obrigad[a], mas não; minha opção é descolonial” (MIGNOLO, 2005, p. 217, tradução nossa).



IMAGEM 6—Foto de meus irmãos Kadiwéus em Bodoquena/Nabogocena. A presença da Aldeia Alvea de Barros promove a interculturalidade que precisa ser valorizada e ampliada para uma aliança hospitaleira. No arraio dos cavaleiros, indígenas montados ‘a pêlo’ estão junto a pantaneiros de cela, chapéu e tralha para a cavalgada. Nos detalhes dos cavalos e na

⁵⁶ Ver. SANTIAGO, Fisiologia da composição, p. 11.

indumentária indígena, a arte da pintura kadiwéu, inclusive nas lanças e arcos. Fonte: Secretaria Municipal de Cultura e Turismo do Município de Bodoquena — MS.

Considerando a interculturalidade, segundo Walsh, escolho apresentar a imagem com os cavaleiros kadiwéu em primeiro plano, pois o efeito em nossas consciências e teorizações agrega a meu/nosso fazer descolonial, constituído por um viés fronteiro, estruturado nas existências e experiências de distintos tipos, como considera Walter Mignolo (2014), e tais vozes já não podem ser abafadas, principalmente a nossa própria e a dos corpos “lotokagadi”⁵⁷ (hóspedes que acharam um lugar para ficar) da/na fronteira sul. Aliás, reconheço as limitações de meu fazer acadêmico, dada a impossibilidade de propor e/ou percorrer todas as bifurcações da fronteira sul; deste modo, limito-me a (re)escrever a história local dos hóspedes aliados que em mim/nós acharam um lugar para enraizar, para permanecer e florescer. Considero que meu corpo de mulher-fronteira “habita” na e ‘vive em estado de fronteira’, em um “espaço de exterioridades”⁵⁸, de modo a entender que

a fronteira é espaço de exterioridades: de arte, de culturas e de conhecimentos que não foram grassados nos modelos estabelecidos pelo Projeto Moderno Europeu (séc. XIV/XV). Portanto, viver em estado de fronteira é ser/ter coisas que (es)barra(m) a circulação de arte, culturas e os conhecimentos produzidos em lugares de exterioridades à interioridade dos pensamentos hegemônicos. Assim, a discussão descolonial aqui se edifica em refletir as “fronteiras” (im)postas à arte do agora pelos discursos que barram! (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 1).

Quero com isso dizer que: minha proposta de (re)escrita a partir do meu espaço fronteiro foi a oportunidade que encontrei para iniciar minha caminhada descolonial emergiu de Nabogocena, o lugar de atoleiro para relatar as feridas dos corpos “abataga” da fronteira, reforçando este espaço de exterioridade descolonial “como re-existência à interioridade colonial moderna e à colonialidade do poder contemporânea como fazeres de arte, cultura e conhecimentos” (BESSA-OLIVEIRA, 2020, p. 02)⁵⁹. Neste respeito, compartilho o entendimento de Adolfo Achinte, crítico colombiano, para o conceito de re-

⁵⁷ Ver Dicionário da língua Kadiwéu - lotokagadi hóspede, lugar para ficar.

⁵⁸ BESSA-OLIVEIRA; As fronteiras que esBARRAm as produções artístico culturais contemporâneas da exterioridade, p. 1.

⁵⁹ BESSA-OLIVEIRA; As fronteiras que esBARRAm as produções artístico culturais contemporâneas da exterioridade, p. 02.

existência: “dispositivos que as comunidades criam e desenvolvem par se inventar a vida cotidianamente”, o que pode lhes conferir a capacidade de “poder desta maneira confrontar a realidade estabelecida pelo projeto hegemônico que desde a colônia até nossos dias tem inferiorizado, silenciado e viabilizado negativamente a existência das comunidades” (ACHINTE, 2014, p. 60) indígenas no território latino-americano – e não apenas destas, mas de outras consideradas sob o mesmo estigma de inferioridade, como as afrodescendentes, por exemplo.

É neste viés que, novamente, quero assumir a semelhanças-na-diferença apontada porWalter Mignolo (2013), e assim evoco a ideia para entender que é necessária

(...) a recolocação de línguas, povos e culturas cujas diferenças são examinadas, não numa direção única (a da noção restrita dos processos civilizadores como a marcha triunfal da modernidade), mas em todas as direções e temporalidades regionais possíveis (MIGNOLO, 2013, p. 278).

Aceitar o múltiplo direcionamento me permite, nesta minha (re)escrita, hospedar as influências culturais dos meus irmãos/vizinhos/parceiros, os indígenas Kadiwéus que transitam na região pantaneira de nosso lócus de estudo, e fazem deste espaço seu lugar de saberes outros, culturas outras, estabelecendo suas raízes epistemológicas.



IMAGEM 7- As produções artísticas e culturais como re-existência em um espaço colonial. A tradição do uso de saia na festividade une os homens participantes, assim como os demais membros da comunidade. Notam-se os adornos corporais que inserem e demarcam a presença da cultura e do artesanato, aprimorando nosso olhar descolonial para os corpos fronteiriços, aqui em destaque os índios kadiwéus. Fonte: Secretaria Municipal de Cultura e Turismo do Município de Bodoquena-MS.

A foto apresentada na sequência (a imagem 7) coopera, juntamente com sua predecessora (imagem 6), para a construção visual de uma narrativa local que agrega sua própria 'epistemologia outra'. Assim, tomando as produções artísticas e culturais como re-existência em um espaço que se constrói e se mantém colonial, e que considera tais representações no campo do típico, do exótico, do 'para-ver-de-fora'. É por isso que erijo essa (re)escrita a partir de epistemes descoloniais: minha escola "significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade" (MIGNOLO, 2008, p. 304).

Pontuando minhas articulações teóricas com a intenção de me aproximardos corpos que habitam a/na fronteira epistêmica da exterioridade, percebo as marcas de meu/nossos corpos e saberes fronteiriços: a "ferida aberta, onde o Terceiro Mundo roça o primeiro e sangra. E antes que a crosta se forme, a hemorragia volta, a força vital de dois mundos que se fundem

para formar um terceiro país, uma cultura de fronteira” (ANZALDÚA, 2007, p. 42). O povo indígena da região é um dos grupos que sentem na pele a ferida aberta, assim como outros habitantes pantaneiros locais, homens e mulheres-fronteira.

De modo que, neste trabalho, Bodoquena/Nabogocena não é só compreendida como um local geográfico, mastambém epistêmico, político e cultural. Conforme meu propósito de “corazonar” com os corpos locais, a partir da epistemologia do Sul (SANTOS, 2009), permaneçociente dos desafios da teorização que enfrentarei/enfrentaremos por estar no território da exterioridade. Entretanto, quero falar do outro para também falar de mim, em um esforço crítico teórico biolocal.

As representações culturais que trarei continuam narrando a história local dos corpos da fronteira-sul de Bodoquena/Nabogocena. Por isso meucorpo *abataga* ou errante, teima em desobedecer (NOLASCO, 2013, p. 13), porque estou argumentando aqui a favor da opção descolonial como desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2008, p. 289).

A seguir, trago para minhas considerações a arte kadiwéu direcionada à atividade oleira, predominantemente feminina, sendo ensinada de geração a geração. De fato, confesso que por várias vezes tentei, mas não consegui dominar a técnica. Na esfera de meu bios, posso dizer que ao me tornar “mestiça”⁶⁰(ANZALDÚA, 2007) com“o [corpo] da transferência cultural e dos valores espirituais de um grupo para outro” (ANZALDÚA, 1994, p. 428), em meu sangue corre a “interculturalidade” (WALSH, 2003); sou aliada, uma “hospedeira” (PESSANHA, 2018) desses corpos.

⁶⁰A ideia de corpo epistêmico fronteiriço de meus “mestiços” deriva de Anzaldúa, na obra *Borderlands/La Frontera: La nueva mestiza*: “es uma ferida aberta onde o Terceiro Mundo se roça contra o Primeiro e sangra (ANZALDÚA, 2007, p. 42).



IMAGEM 8—A interculturalidade dos corpos oleiros e sua presença na vida cotidiana da Serra de Nabogocena e seus habitantes. Fonte: Secretaria Municipal de Cultura e Turismo do Município de Bodoquena — MS.

Ao trilhar os caminhos das “sensibilidades biográficas” (NOLASCO, 2015), estou propondo uma (re)escrita da história local de Bodoquena/Nabogocena, que

[...] não está presidida pela gramática da razão, nem pela lógica do pensamento moderno e nem muito menos pela retórica do discurso eurocêntrico; mas, antes, pela desgramática impura da fronteira atravessada por suas intimidades, suas sensibilidades, sua biografia, e cuja epistemologia fronteira do “dois-em-um ou o ser-um-no-outro” parte da exterioridade do dentro (PESSANHA, 2018) (NOLASCO, 2019, p. 19-20).

Portanto, ao trazer minha escrevivência, aprendendo a lição da escritora Conceição Evaristo, aliada à experiência pessoal e compartilhada coletivamente na/da fronteira sul, em Bodoquena/Nabogocena, estou respondendo à violência dos discursos eurocêntricos, “que cercam nossos corpos e nos classificam como viajantes corpos da fronteira marginalizados e inconvenientes e que não produzem conhecimentos, que culminantemente proporcionam [apenas] saberes” (BESSA-OLIVEIRA, 2019, p. 264). Assim, é nas bordas que quero aliar-me aos habitantes locais de minha Serra, lugar de contar histórias. Para Mignolo e Tlostanova,

A teoria do pensamento a partir da borda surgiu como resposta à violência (fronteiras) da epistemologia imperial/territorial e da retórica da modernidade (e globalização) da salvação que continua a ser implementada hoje porque a inferioridade do Outro ou suas más intenções são assumidas e, portanto, continua a justificar a opressão, exploração e destruição da diferença (MIGNOLO; TLOSTANOVA, 2009, p. 2).

A convivência com os corpos e habitantes da fronteira-Sul é considerada aqui como “um arquivo vivo e aberto, vela paisagens subalternas e biográficas do lugar (...), que precisam ser exumadas pela crítica biográfica pós-colonial latina” (NOLASCO, 2013, p. 68), agora pelo viés fronteiriço e descolonial. Assim, posso inserir as memórias locais e seus saberes também na ordem da alimentação, uma dimensão de linguagem, de memória do corpo, que me/nos permite narrar a história local de minha/nossa fronteira epistêmica como forma de, assim, nos desprender “dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação do conhecimento” (MIGNOLO, 2014, p. 290).

Posso lembrar o sabor e os cheiros, da gastronomia dos subalternos de Bodoquena/Nabogocena, principalmente de um, dos meus pratos favoritos, a “Palga Serrana”⁶¹, prato considerado típico de Bodoquena, feito com palmito de buriti. Para mim e para os grupos locais, a palga serrana é preparada por mais do que um conjunto de ingredientes da região: trata-se de uma construção conjunta de saberes, práticas e teorias, ou seja, um alimento que nos permite sentir a “interculturalidade” (WALSH, 2003) do meu/nosso “*atematikanagadi*”⁶² (lugar de/para contar histórias). O próprio alimento parece fornecer a oportunidade de degustar os sabores daqueles “que foram negados — e àqueles que, no melhor dos casos, foi dada a opção de se integrar à colonialidade — [entretanto] hoje dizem: ‘Não, obrigado, mas não; minha opção é descolonial’” (MIGNOLO, 2015, p. 216-217). Sem dúvida, este é um dos sabores a serem recomendados como experiência/experivivência para apreciar Bodoquena/Nabogocena como território múltiplo epistemológico e de alianças hospitaleiras interculturais.

⁶¹Receita Palga Serrana. Disponível em: <https://www.comidaereceitas.com.br/salgados/palga-serrana.html>. Acessado em: 29 out. 2021.

⁶²Ver. Dicionário da língua Kadiwéu — *atematikanagadi* lugar (de) para contar histórias.



IMAGEM 9— Palga Serrana: para alimentar as memórias hospedeiras, oriundas de Nabogocena. Fonte: Arquivo pessoal da autora.

Essa escrevivência na/da fronteira de Bodoquena/Nabogocena é pessoal e singular, contudo, é construída como uma narrativa que hospeda muitas outras, nos diálogos e alianças que estabelece. As imagens referidas neste capítulo narram visualmente vivências de minha/nossa comunidade, reconstruindo e representando a memória local da região, ao passo que permitem a construção de minha teorização. Desse modo, é interessante observar como Mignolo e Achinte apresentam a descolonialidade do sentir, como 'um processo' que, na arte e na literatura, deve ser de 'constante descolonização da estética', das sensibilidades, 'do sentir e do saber, ou dos modos de teorizar o que sentimos', pelo nosso instinto de pertencimento à vida subalterna (MIGNOLO, 2014, p. 32; ACHINTE, 2014, p. 65, 66).

Permanecerei alimentando as memórias que se hospedam em meu corpo ao (re)escrever nas páginas a seguir alguns dos desafios enfrentados na fronteira de Bodoquena, um lugar marcado por traços territoriais e epistemológicos, em sua constituição histórica, política e identitária. Essas dimensões se inscrevem na constituição de seus relatos locais, permeados por

e permeando a cultura local. Como resultado, sua memória é fruto do trabalho conjunto de (res)significação e afetos/afetividades que interagem com e nas memórias locais e/ou revisitação através do componente visual, o referente Nabogocena pode ser omitido, mas será retomado por mim por seu valor epistemológico fundamental em minhas teorizações.

2.4.2 Os Traços Territoriais e Epistemológicos da Serra da Bodoquena

Os arquivos deste percurso registram os desafios locais da Colônia Arnaldo Estêvão de Figueiredo⁶³, e a migração dos primeiros moradores, que compartilhavam com as demais famílias a esperança de viver em um lugar promissor no âmbito social e geográfico/territorial. Nos relatos ouvidos em família, por meio de meu avô Geraldo, e nas leituras sobre a cidade e a região, como a obra Arsênio Martins, *Bodoquena ontem e hoje* (1996), chegam-me as histórias locais sobre os discursos de possibilidades e progresso que agradavam aos poderosos econômica e politicamente da fronteira, almejando mão-de-obra para construir seus impérios locais nos moldes coloniais: “através da expansão (...) e do crescimento da economia capitalista”, usando a expressão de Walter Mignolo (2014, p. 296).

Após as primeiras enchentes, no entanto, muitos fugiam com horror do local, segundo as fontes mencionadas. Mas, na contramão destes, novos grupos foram chegando e adotando a região, atraídos pelas promessas de construir, junto com as casas, um futuro melhor para seus descendentes. E mesmo com as dificuldades mais variadas, este lugar de “miúdas culturas permaneceu conquistando sujeitos que habitam e vivenciam a terceira margem da fronteira” (NOLASCO, 2012, p. 41). Neste estudo descolonial, precisamos considerar

(...) a realidade nua e crua da zona de fronteira–Sul na qual me encontro e penso, especialmente porque, nela, além de encontrar um lócus fronteiro atravessado pelas imposições discursivas de poder do

⁶³ O nome foi uma homenagem ao político e governador de Mato Grosso eleito em 1947, cuja “administração foi marcada pelo incentivo ao desenvolvimento do norte do estado, com a colonização das regiões do vale do São Lourenço, de Dourados, Bodoquena e Barra do Bugre”, segundo a referência da Fundação Getúlio Vargas, disponível <http://www.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/figueiredo-arnaldo-estevao-de>. Acesso em fevereiro de 2022.

estado e dos latifundiários, mais os desmandos da Lei e os negócios clandestinos atravessados na luz do dia, deparamo-nos com os sujeitos indígenas que se encontram numa condição de atravessamento sem fim: há uma ferida aberta que sangra sem parar, sobre as terras do campo, como que a nos lembrar da condição belicosa na qual se encontram esses sujeitos condenados a pisar em terra estranha. Quer seja no campo ou nos centros das cidades, tais sujeitos parecem ter suas vidas teleguiadas pelo olhar imperial de um colonizador travestido de senhor protetor, bem como sua representação amalgamada num discurso acadêmico e disciplinar que não se cansa de falar de sua exterioridade, mas com um objetivo escolástico preciso: reforçar sua interioridade. Via de regra, não há muita diferença entre os discursos que intentam tratar, discutir sobre os sujeitos condenados neste lócus fronteiro, quer o discurso advenha da academia, quer saia dos palanques municipais e estaduais (NOLASCO, 2013, p. 53).

Portanto, o espaço da Serra da Bodoquena é este território de atravessamentos, dos Kadiwéu aos pantaneiros, passando pela edificação de um município urbano. O percurso visual a ser apresentado a seguir é o caminho de afetos e afetividades que narram, ao mesmo tempo em que recriam, as memórias locais. Minha escrita e meu corpo se fazem espistêmicos e tomam por aliados hospitaleiros aqueles que me emprestam sua imagem e sua voz para compor este relato hoje, em 2022.



IMAGEM 10—Uma das primeiras famílias a morar na colônia Dr. Arnaldo E. de Figueiredo: realidade nua e crua da fronteira-Sul, com todo seu potencial de beleza visual, histórica e epistêmica. Fonte: Secretaria Municipal de Cultura e Turismo do Município de Bodoquena — MS.

O “local das miúdas cultura” (Nolasco,2012) de nosso estudo, representado na imagem 10, ainda como Colônia Dr. Arnaldo Estevão de Figueiredo, continuou “enraizado à cultura local” (NOLASCO, 2010, p. 16), através das narrativas, memórias ancestrais e não centrais, vivências que começaram a se entrelaçar com a percepção visual dos momentos representados, mostrando como as narrativas do local vão se configurando, construindo uma ideia de vida urbana, sem perder de vista sua inserção no bioma pantaneiro. A linha de pensamento sobre a cultura local segue um caminho trilhado pelo ritmo do trem pantaneiro. Para Edgar Nolasco,

A cultura local sul-mato-grossense, enquanto um arquivo em palimpsesto aberto para fora e para dentro ao mesmo tempo, de modo a sobrepor-se camadas sobre camadas culturais, põe o lugar e o não-lugar, num exercício de vórtice, numa maquinaria desejante de funcionamento onde um trabalha contra o outro. Enquanto o lugar-arquivo guarda, capitaliza, acumula, consigna, territorializa, prende-se à raiz cultural em busca de uma pertença (cultura), de forma a nunca se apagar totalmente; o não-lugar, por sua vez, desterritorializa, não fixa raiz, é não-identitário, anti-relacional e a-histórico. Podemos dizer que, enquanto o lugar está enraizado à cultura local, à história, preso a uma memória ancestral, o não-lugar volta-se para o efêmero, o provisório, so movimentos voláteis de descontínuos (2010, p. 16).

Nesse sentido, partindo do princípio da cultural local, faço de Nolasco meu aliado hospitaleiro e coloco minha atenção nas camadas culturais em que os fragmentos das memórias individuais e coletivas se conectam intimamente ao ambiente em que estas se formam. Sobre sua cultura e embates culturais ali nascidos, concordo com Hall ao afirmar que “as mudanças de equilíbrio e nas relações das forças sociais ao longo dessa história se revelam, frequentemente, nas lutas em torno da cultura, da tradição e formas de vida das classes populares” (HALL, 2011, p. 231).

Ainda a respeito dos “embates culturais” mencionados por Hall, e distantes de uma perspectiva homogeneizante, meu percurso literário, epistêmico e cultural possibilita a identificação da fronteira da Serra da Bodoquena/Nabogocena, de Mato Grosso do Sul e, por que não, do Brasil e de seus vizinhos de fronteira, como partes de um todo. Apesar de realidades e memórias diferentes, existe uma ponte que compartilhamos, atravessados neste lócus, um espaço de culturas e de vivências, mas também de lutas, mortes,

renúncias, como um “tiroteio” político, cultural, linguístico e epistêmico, que esbarram em nossas feridas e as mantêm abertas.



IMAGEM 11—A ponte de Bodoquena como imagem metafórica para nossos compartilhamentos, como em um “tiroteios”. Fonte: Secretaria Municipal de Cultura e Turismo do Município de Bodoquena — MS.

É a partir do entrecruzamento epistêmico que quero expandir a discussão para outros territórios culturais e de conhecimento, visto o caráter dinâmico de diversidade cultural presente e atuante na Serra da Bodoquena, em Mato Grosso do Sul. Quero fazê-lo para (re)escrever os corpos de Nabogocena que, em contato uns com o(s) outro(s), constroem sua história local, descobrem novas formas de ser, de viver e de suprir as suas necessidades. Portanto, nosso “*atematikanagadi*”⁶⁴ fomenta a “interculturalidade epistêmica” (WALSH, 2002) de meu/nosso corpo de mulher e homem-fronteira, quer pelas narrativas, imagens, arquivos, quer pelas memórias, em sua (re)criação. Tal processo abarca considerar a importância de manter, como base de minhas discussões, a crítica biográfica fronteiriza, pois

⁶⁴Ver.Dicionário da língua Kadiwéu - *atematikanagadi* lugar (de) para contar histórias.

pensar em corpo, a partir de corpo epistêmico fronteiro, justifica-se refletir acerca uma epistemologia outra descolonial, diferente dos discursos hegemônicos coloniais/modernos, os quais geram cultura e conhecimentos de suas diferenças coloniais. (NOLASCO, 2020, p. 1).

Pode-se, então, compreender que minha experivivência se alia a um teorizar crítico biográfico fronteiro (NOLASCO, 2013) condicionada (re)escrever as memórias dos “corpos” da fronteira sul de Bodoquena/Nabogocena, com suas/nossas articulações epistêmicas traçadas pela Epistemologia do Sul (SANTOS, 2009).

A discussão aqui não está presidida pela gramática da razão, nem pela lógica do pensamento moderno e nem muito menos pela retórica do discurso eurocêntrico; mas, antes, pela desgramática impura da fronteira atravessada por suas intimidades, suas sensibilidades, sua biografia, e cuja epistemologia fronteira do “dois-em-um ou o ser-um-no-outro” parte da exterioridade do dentro (PESSANHA *apud* NOLASCO, 2019, p. 19-20).

Aliada a Nolasco (2019) e a Pessanha (2018), quero contemplar a nossa proposta epistêmica da aliança hospitaleira e dos atravessamentos, em que não nos separamos, mas caminhamos em direção à construção de ser-um-no-outro. Portanto, do percorrer pelas histórias pantaneiras mencionadas no fazer literário de Aglay Trindade Nantes, atravesso as fronteiras imaginadas/visualizadas nas fotografias da região da Serra da Bodoquena, para em seguida transitar pelas narrativas locais, angariadas em um esforço de escuta realizada nos últimos dois anos. Embora minha atuação tenha sido limitada, afetada diretamente pela pandemia do Covid-19, foi possível (d)escrever alguns encontros com os corpos que entendo como “abataga”⁶⁵ de minha Nabogocena. Nosso mosaico fronteiro se estende pela história local, das rodas de prosa refrescadas pelo tereré, a típica bebida regional do povo pantaneiro, encontros que consegui registrar antes do período de pandêmico, aos contatos mais pessoais, quando se interpunha a estranheza de estar perto, mas não tão próximos, a partir de março de 2020.

Nas rodas de prosa que participei em Bodoquena, o espaço que passei a considerar também como Nabogocena, pude ouvir de tudo, desde aventuras de cunho quase épico pelas curvas do pantanal, a receitas culinárias feitas com palmito de bacuri fatiado, além de cantigas regionais, conhecimentos/saberes,

⁶⁵Ver. Dicionário da língua Kadiwéu – “abataga” errante – [quem] não quer acertar.

costumes, crenças, saberos, memórias, que encontraram em meu corpo um lugar para se hospedar.

Essa experiência com as rodas de prosa possibilitou diversas aprendizagens, entre elas, que “é por meio de produções e histórias locais e não globais contempladas pela sapiência moderna com a “verdade absoluta” que objetiva-se uma epistemologia outra, um pensamento crítico de fronteira” (GROSFOGUEL, 2009, 407). Minha/nossa opção fronteiriça me impulsionar a dialogar com os corpos para além dos padrões hegemônicos eurocêntricos, os quais buscamos romper com o “pensamento crítico de fronteira, sendo [este a] resposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade.” (GROSFOGUEL, 2009, 407).

Assim, a língua e a linguagem que emanam desse território, espaço migrante, diaspórico, se fazem como voz local de resistência e re-existência, para ser pensado – re-pensado, re-teorizado - pelo viés da teorias itinerantes e os lugares periféricos para onde migram. Ao abordar a ideia de território expandido, ou redesenhado, demarcado ou não, que se encontra no corpo, na voz, nos anseios, desejos, subjetividades e afetos, participo com os teóricos meus aliados em ampliar o nosso diálogo. É a partir destas reflexões que hoje nos postamos em outro lugar de acesso à episteme, ao conhecimento que se pensa e se viver — revive — no corpo, na voz, nas sensibilidades. Portanto,

trata-se de uma existência que pode ser contingente, mas que é presente, está aqui, em nós, no outro, no próprio atoda linguagem/ser, na própria prática da vida, nas relações entre os corpos, entre as subjetividades, entre os sentidos ou a falta mesmo deles, entre as potências dos corpos e como eles são perspectivados em atos de sobrevivência e re-existência (QUINALHA; OLIVEIRA, 2019).

Por isso, creio que as rodas de prosa dos pantaneiros de Bodoquena são uma ação que pode gerar a construção de um olhar descolonial, onde os corpos subalternizados não sejam mais invisibilizados, silenciados e negados.

De fato, devemos reconhecer e destacar a importância de entender a liberdade expressa em manifestações culturais como essas, as quais possuem uma linguagem própria, neste caso, a dos pantaneiros da fronteira, que em forma de resistência prosseguem contando/cantando/proseando a sua história, a sua cultura, e a sua memória.

Neste contexto, as sensibilidades nos aproximam em reflexões e vivências, percepções que se agregam a algumas considerações sobre linguagem: mantê-la na atividade produtiva de (re)criação de memórias narradas significa travar uma luta contra o esquecimento, como se vê no que diz o crítico argentino Ricardo Forster (1999). Sem dúvida, trata-se de uma identidade que se constrói na tessitura e nos itinerários das recordações, no espaço, quando se entrelaçam a linguagem/palavra, a imagem/paisagem local, e o território em seu contexto e identidade pantaneira. Além disso, as narrativas fazem sobressair o movimento de na inserção de si, do próprio bios, quando meus interlocutores se revelam em suas fala. O mesmo ocorre em minha escrita, perpassada que é pelas leituras, reflexões, sensibilidades. Nesse balaio cultural entram a linguagem, a arte, a literatura e a cultura e, porque não dizer, as rodas de prosa da região pantaneira, circulando histórias, causos moda de viola - o que cada componente trouxe. Estes homens-fronteira que conduzem a boiada para planícies seguras para o gado, trazem consigo seus relatos que misturam lendas, mitos, narrativas do cotidiano e histórias que transmitem oralmente as experiências de vida, conforme veremos nos relatos do pantaneiro Osmar no próximo capítulo.

Entendo que o contar histórias é uma marca das narrativas orais, definida "como um testemunho oral transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas" (VANSINA *apud* CAMPOS, 2004, p. 40). E, às vezes tendo a pensar que minha relação com estes corpos reside em "varrer o tempo, mutilar as vozes do esquecimento, obturar o não dito ou o indizível, preencher todos os espaços até cobrir o vazio, golpear incessantemente com imagens e sons o intolerável do silêncio e do sem rosto" (FORSTER, 1999, p. 30), para redesenhar a imagem do Morro Azul de minha Serra da Bodoquena.

Proponho a re-existência e as possibilidades de (re)escrita e re(escuta) das memórias, palavras faladas no cotidiano, e que são repassadas para filhos e netos por histórias, dizeres populares, crendices e outras práticas da linguagem do dia a dia, que vão se interiorizando em conhecimentos, estórias e mesmo nas tradições e contradições dos pantaneiros. Nesta direção, os corpos de Bodoquena/Nabogocena rompem a "gramática da razão, do pensamento

moderno; mas, antes, pela desgramática impura da fronteira [somos atravessados] por suas intimidades, suas sensibilidades, sua biografia” (OLIVEIRA NORONHA; NOLASCO, 2020, p. 8).

2.4.3 Narrativas Desconcertantes Sobre COVID-19 (2020): na/da Fronteira de Bodoquena/Nabogocena

Minhas recordações acerca da narrativa do pantaneiro Roberto “Carniceiro”, marcada pela passagem de alguns anos, são iniciadas com no momento em que recordo que ele disse ter nascido na “fontera” Brasil/Paraguai, mas não sabe ao certo quantos anos tem, porque seus documentos se perderam durante a maior enchente no Pantanal, em 1988. O senhor Roberto para mim é um errante deste lugar, conhecedor do território móvel que se modifica com a enchente ou com a estiagem, e também um “nativo por excelência” (NOLASCO, 2010).



IMAGEM 12— A sensibilidade epistêmica de um nativo por excelência: o senhor Roberto Carniceiro e outros pantaneiros, preocupados com o início da pandemia (março de 2020). Fonte: Arquivo pessoal da autora, registrada em 12/01/2020.

Em janeiro de 2020, decidi aproveitar as férias escolares e fiz uma viagem/retorno às minhas raízes na cidade de Bodoquena/MS. Como de costume, o calor era abrasador desde as horas iniciais do dia, e na tentativa de amenizar aquela situação, decidimos fazer uma roda de tereré. Estávamos entre amigos, para mim estávamos entre família, e falei que iria fotografar aquele momento, por saber que seria inundada por uma grande saudade ao retornar para a capital, Campo Grande. Meus queridos errantes com toda simplicidade concordaram, mas apenas Roberto (de apelido “Carniceiro, ou “Carnicero”) não se escondeu da câmera, afinal o meu celular seria a última coisa que o preocupava naquele momento. Falamos, rimos e até trocamos arquivos do pantanal, mas o semblante do “Carniceiro” permanecia preocupado, ele com toda sua experiência fronteiriça temia pela notícia que acabara de ouvi no rádio, e nos dizia: “— o tal vírus da China (Covid-19) vai invadi nossa “fontera” (fronteira), esse troço vai acaba com nois, isso vai ser pior que guerra!” Naquele momento não contestei seus anseios, tive medo dele estar certo, pois ele já havia livrado tantos animais das enchentes do pantanal, meses antes da temporada das fortes chuvas. Tentei continuar aproveitando a viagem, mas eu já “hospedava” (PESSANHA, 2018) os receios do “Carniceiro”, e infelizmente sua aguçada “sensibilidade fronteiriça” (NOLASCO, 2013) estava correta; passados dois meses (março/2020)⁶⁶, a pandemia do Covid-19 começava a se instalar no Brasil.

A narrativa epistêmica do “Carniceiro” antecipava o colapso que enfrentaríamos nos meses à frente. De fato, munida de minha/nossa escrita epistêmica, posso de modo mais acurado assinalar desigualdades, injustiças e responsabilidades que tornam a morte mais próxima dos subalternos esquecidos nas fronteiras e margens do mundo. Eis que dentre todas as imagens que já hospedei nessa escrita, essa venha ser a que mais me perpassa. Uma imagem que marca as contradições, capaz de abrir meu corpo dentro e fora, “sou atravessad[a] pelo desrespeito e pelo abandono do poder público, na qual, mesmo assim, encontramos um desejo desse sujeito subalterno de inscrever-se na sociedade sumariamente excludente” (NOLASCO, 2010). Vejo na foto os

⁶⁶No início de março(2020), a Organização Mundial da Saúde (OMS) classificou o coronavírus como uma pandemia, alertando os governos para tomarem medidas urgentes.

homens-fronteira da Serra da Bodoquena, cercados de seus apetrechos e modos de vida e sensibilidade fronteiriça, entre a lida nos campos pantaneiros e a imaginação de uma guerra antiga conhecida na região e rememorada em suas estórias (NANTES, 2010).

Reitero que não me detive em uma análise dos elementos das imagens, não porque não as considero, mas porque neste momento uma leitura mais detalhada das imagens se desvirtuaria de minha opção primária. Minha “sensibilidade fronteiriça” (NOLASCO, 2013) está direcionada para demonstrar que “são necessárias outras possibilidades” para pensarmos a nós mesmos, inclusive nas bases epistemológicas que guiam meu/nosso fazer acadêmico. Através de “discursos pensados por críticos latino-americanos, brasileiros, sul-mato-grossenses ao pensarmos nas nossas especificidades locais” (BESSA-OLIVEIRA, 2013, p. 262), considero ser urgente a necessidade de pesquisas direcionadas às sensibilidades locais e, ademais, será importante tratar do impacto da pandemia de Covid-19 nos corpos subalternos de nossa fronteira-sul.

Assim como o povo Kadiwéu e seus saberes, os conhecimentos dos pantaneiros, mulheres e homens como o Carniceiro fazem parte das particularidades de sujeitos subalternos que a partir de nossa leitura descolonial “são corpos que, a contragosto do poder, destoam do padrão moderno, corpos da diferença colonial que correm por fora, contornando as bordas dos discursos imperiais/territoriais universalizastes” (OLIVEIRA NORONHA; NOLASCO, 2020, p. 3).

Nesta discussão, guiada por meu instinto de mulher-fronteira, uma “aliad[a] hospitaleir[a]” (PESSANHA, 2018) que aqui inclui Nabogocena como um espaço fronteiriço, trazendo sua “desgramática; o conhecimento “outro” da fronteira” (NOLASCO, 2019), reafirmo minha escrita epistêmica direcionada pelos “saberes subalternos” de Walter Mignolo com as palavras de Edgar Nolasco:

a grosso modo, não basta mais falar pelo outro, ainda mais quando esse outro é um sujeito condenado por antecipação pelo sistema colonial moderno, sobretudo porque, apesar de sua condição de exclusão, jamais ignorou sua história local, suas especificidades culturais, sua língua, sua cultura e suas tradições ancestrais ameríndias (NOLASCO, 2015, p. 12).

Assim, no terceiro capítulo, a seguir, buscarei ampliar minha/nossa compreensão dessa comunidade da Serra da Bodoquena através da utilização de entrevistas, tendo por base a transcrição/gravação de depoimentos dos sujeitos locais envolvidos nos relatos que fazem, e as experiências pessoais desta pesquisadora pela região pantaneira.

Em se tratando de “memórias/saberes subalternas” (MIGNOLO, 2003), utilizei os recursos fotográficos da localidade estudada, juntamente com os relatos de moradores, para atravessar meu/nosso caminho fronteiriço, que começa a se manifestar menos denso, permitindo-me/nos um diálogo bibliográfico com os nossos autores de suporte.

Vale ressaltar, uma vez mais, que as fotografias selecionadas são fragmentos de memórias individuais e coletivas, um repertório que se mescla entre os tecidos de uma história legada por fontes e documentos oficiais (que não nos interessa especificamente). Constrói-se uma memória local, talvez (re)criada pelas sensibilidades pessoais e repassada pelos mais velhos, quer nas ‘estórias pantaneiras’ dos moradores, quer em seus recortes em fotos e imagens, entremeadas pelo correr livre da imaginação, sensações, sabores e saberes acessados pela via da criação de uma memória, nos rastros da ficção literária.

A seguir, busco revisitar um espaço de memória e de experiência/vivência, enveredando pelos locais da cultura que nos convocam a (re)pensar o território e sua constituição fronteiriça, por vezes um entre-lugar, reforçando que os cidadãos e as cidadãs na atualidade, assim como esta autora ou os escritores de literatura e teoria aos quais recorreremos, também são, em muitos aspectos, marcados pela experiência vivencial da fronteira. A intenção aqui é representar, a partir de práticas culturais e epistemológicas dos que habitam na/da fronteira, as vozes e os corpos que escapam pelas margens da episteme moderna e se inserem em contextos outros de nossas concepções e sensibilidades fronteiriças, descoloniais.

CAPÍTULO 3 — OS CONTORNOS DE BODOQUENA/NABOGOCENA: narrativas que guiam nosso percurso pelas heranças epistemológicas da fronteira sul

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

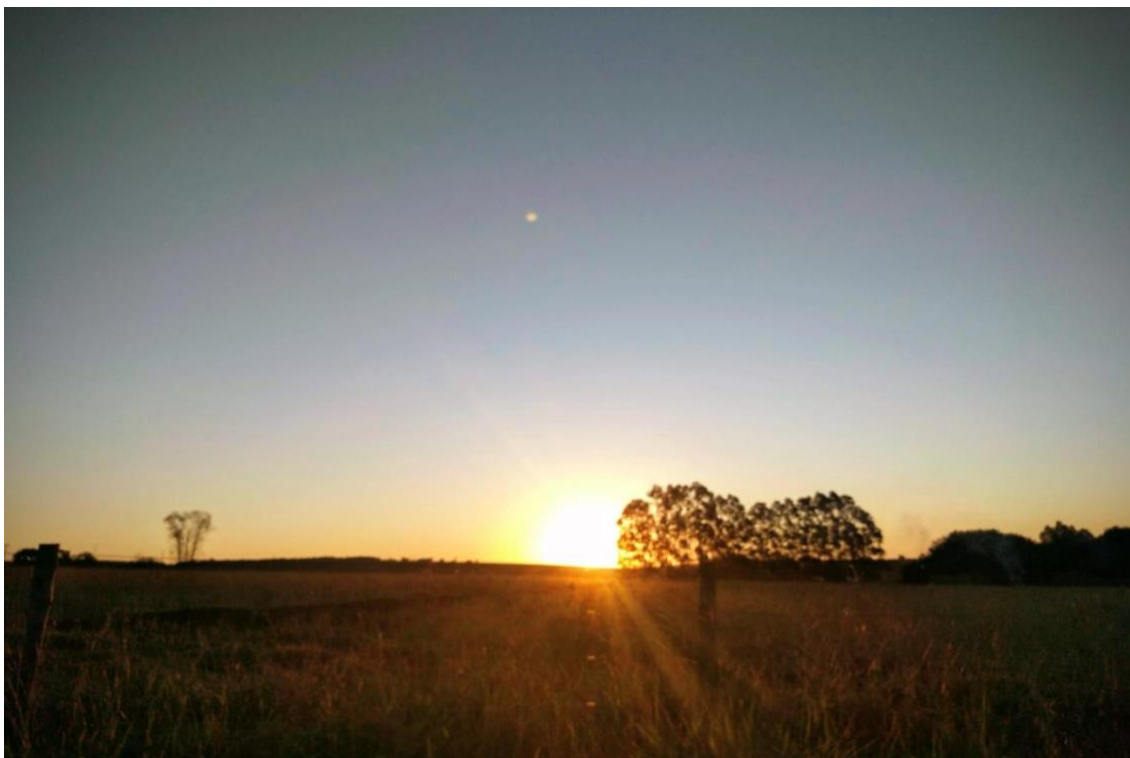


IMAGEM 13— Os contornos de Nabogocena: o lugar onde se põe o Sol. O lugar onde se põe o sol na Serra da Nabogocena, território epistemológico e fronteiro de saberes e sensibilidades. Não mais olharei o pôr-do-sol sem que gere em mim a necessidade de pensar descolonialmente. Fonte: Arquivo pessoal da autora, registrada em 02/11/2021.

Início este capítulo retomando a base teórica de Boaventura de Sousa Santos e do livro *Epistemologias do Sul* (2010), endossando a epígrafe escrita pelo próprio fronteiro: “Uma epistemologia do Sul assenta em três orientações: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul.”⁶⁷ Nesta âmbito e após a teorização da Epistemologia do Sul conceitualmente apresentada no primeiro capítulo, dediquei este último capítulo de nosso ensaio biográfico fronteiro para contornar as paisagem da exterioridade. Considerando meu lugar geostórico fronteiro, preoquepei-me em pensar que meu lócus sul-fronteiro gera em seu “útero epistemológico”⁶⁸ sua epistemologia específica do sul em questão, que nos permite exumar as memória nas narrativas orais que não pude ignorar nesta discussão epistemológica.

A grosso modo o “diálogo horizontal entre conhecimentos” que neste último capítulo proponho é defendido pelas epistemologias do Sul como a

67 SANTOS. *Epistemologias do Sul*, p.15.

68 Ver. SANTIAGO, *Fisiologia da composição*, 2020.

“ecologia dos saberes”⁶⁹. Prezando por minha/nossa opção fronteiriças carrego neste ensaio [e para vida] as “feridas” dos corpos moradores da cidade de Bodoquena-MS, ou como propus nesta escrita “descolonial” (MIGNOLO, 2003), em Nabogocena, território que carrega a interculturalidade (WASH, 2003) em seu nome. As narrativas que guiam meu o caminho epistemológico foram ouvidas/transcritas entre os anos de 2019 e 2021, estando, portanto, atravessadas por períodos distintos de anterior normalidade e pandemia de Covid-19, que exige de mim/nós um olhar atento e sensível aos seus reflexos, principalmente nos corpos subalternos. Para tornar nítida a força dessa emergente escrita pelos saberes “outros” de Nabogocena como forma de “descolonização epistêmica” (MIGNOLO, 2003), meu corpo se tornou um “aliado hospitaleiro” (PESSANHA, 2018) dos moradores da região, ‘abataga’ em muitos sentidos, porque por vezes escolhem ser desobedientes, embora em outros momentos se enquadrem na lógica colonial/moderna, por conhece-la como norma durante todo o período de sua existência.

Nesta escrita fronteiriça, a voz que se eleva e estabelece um diálogo com nosso aporte teórico, criando novas sensibilidades, não será “yotaganegegi”⁷⁰, ou seja, a minha própria; busco um diálogo com vozes que em mim habitam, assumindo, portanto, minha decisão de “corazonar” (SANTOS, 2010) com os corpos da minha/nossa fronteira-sul. Estou caminhando pela fronteira de Bodoquena/Nabogocena com as palavras de Siñanis e Palermo (2008), ao dizerem que um trabalho de (re)escrita através da escuta é uma forma de assumir

a existência de um conhecimento outro – em diálogo com o pensamento crítico latino-americano – produzido na interioridade de um setor comunitário alheio ao discurso pré-construído pela institucionalidade acadêmica, discurso aquele que, no entanto, está vivo e dinâmico, sustentando a vida das gentes (SIÑANIS, PALERMO, 2008, p. 105).

Embora o relato de experiência apresentado pelas autoras esteja em um contexto específico, dentro da realidade argentina, dialoga comigo/conosco em sua dimensão latino-americana. A referência vem ao encontro de minha opção descolonial de reflexão acerca dos modos outros de produção e acesso ao

⁶⁹ Apud SANTOS & MENESES (org.) Introdução, p. 19

⁷⁰ Ver. Dicionário da língua Kadiwéu – “yotaganegegi” -1 minha voz; 2 minha fala.

conhecimento, dentro das interioridades de comunidades que existem e persistem, resistindo, à margem do que a intelectualidade acadêmica pautada nos modelos científico e racional moderno, com sua lógica de produção, exploração e consumo, consideraria digna de estudo e de valorização.

Seguindo um caminho similar, as vozes que aqui se registram são relatos em primeira pessoa que se ancoram na memória, nos afetos, nas sensações do próprio corpo de quem fala acrescidas daquelas legadas pelo ‘ouvir contar’, as memórias de outros, próximos, que se incorporam nas construções e (re)escritas como formas de narrar a si e ao seu território e suas gentes. Nesta mescla entre o vivido e as memórias criadas, a experiência pessoal e a de meus “hóspedes” e ‘aliados hospitaleiros’ (PESSANHA, 2018) se tornam formas de criação; mais ainda, constituem-se nas narrativas que criam e sustentam a história local, a cultura e as formas de vida e de linguagem da região, sintetizadas ou ampliadas através da “escrevivência”⁷¹ (EVARISTO, 2017) e “experivivência” (BESSA-OLIVEIRA, 2018).

Através da escuta e do registro que esta dissertação propõe, estamos nos aproximando da experiência e seu reflexo, suas ampliações, distorções e (criações da história local, pois Mignolo afirma ainda que:

[...] parece que as possibilidades de teorização das heranças coloniais poderiam ser exploradas em direções diferentes: a partir de uma posição estritamente disciplinar, do ponto de vista de alguém para quem as heranças coloniais são um tema histórico, mas não uma questão pessoal, e finalmente, da posição de alguém cujas heranças coloniais, estão entranhadas em sua própria história e sensibilidade (MIGNOLO, 2003, p. 160 -161).

Neste respeito, a experiência que é retomada pela literatura de Aglay Trindade Nantes em *Morro Azul:estórias pantaneiras* (2010), obra que narra as lembranças de fuga, resistência, exílio e superação que este morro representa para os corpos, em especial aos de Nabogocena, preenche a espessura de significado na medida em que somos “atravessad[as] por construções especulativas”, utilizando a expressão de Siñanis e Palermo (2008, p. 106).

⁷¹Relembro que “escrevivência” é um conceito criado pela escritora mineira Conceição Evaristo, para relatar sua vida, sua escrita e a escrita de outras mulheres negras. C.f “a escrevivência é uma escrita que se dá colada à nossa vivência, seja particular ou coletiva” (EVARISTO, 2017, s/p);

Retomando o propósito da nossa (re)escrita que emerge a partir da fronteira-sul, meu biolócus geo-histórico e epistemológico, estabeleço uma teorização outra, uma procura por fazer “[...] uma prática teórica que emerge do arrabalde [...] por ser capaz de, a seu modo, barrar a crítica migrante dos centros” (NOLASCO, 2015, p. 53). Meus esforços de mulher-fronteira na/da fronteira sul de Mato Grosso do Sul me permitem reconhecer experiências de vivências: a de “viver-entre-línguas”, segundo o que postulam Anzaldúa (1987) e Walter Mignolo (2014), pela (re)escrita da memória dos meus/nossos corpos, ou como Nolasco menciona, incluindo os “atravessados” que “atravessam e são atravessados pela sua condição de homem-fronteira. Essa condição de sujeito marginalizado, excluído e subalterno e sua luta pela sobrevivência também fazem parte das incertezas das margens (2013, p. 44).

Neste terceiro capítulo novamente recorro ao diálogo entre a obra *Morro Azul: estórias pantaneiras* (2010) da autora Aglay Trindade Nantes, a partir da perspectiva de “atravessados”; (NOLASCO, 2013) e “hospedeiros” (PESSANHA, 2018) de um saber que emana da interioridade e que queremos ouvir e valorizar. Para tanto, delimito minhas considerações no lócus da Serra da Bodoquena, região que fica localizada no Estado de Mato Grosso do Sul, e, portanto, continuarei a exumar as memórias de Nabogocena, com o desejo de (re)escrever a “história local”⁷² dos corpos, inclusive “abatagas”⁷³ de meu/nosso lócus de enunciação.

3.1 UMA CAMPEREADA PELAS AÇÕES DESCOLONIZADORAS: na construção de nossas narrativas de Nabogocena

Procurou conduzir uma escrita fronteira direcionada pelo “l entre-lugares epistemológicos ao sul da fronteira sul (NOLASCO, 2014), partir da exterioridade, gerando discursos de resistência ao hegemônico e buscando sua identidade além do sujeito concebido pela “colonialidade/modernidade” (MIGNOLO, 2003). Minha (re)escrita da história local de Bodoquena/Nabogocena é multifacetada porque abarca outras vozes e corpos que se confundem com as

⁷² Ver, MIGNOLO, Walter. Histórias locais / Projetos globais.

⁷³ Ver Dicionário da língua Kadiwéu — “abataga” errante – [quem] não quer acertar.

minhas próprias, e é, portanto, “muito mais do que uma metodologia “participativa” ou “Ação”; é um exercício coletivo de desalienação, tanto para o pesquisador quanto para seu interlocutor” (RIVERA CUSICANQUI, 1990, p. 10). Consequentemente, minha/nossa opção descolonial significa, entre outras coisas, “aprender a desaprender”⁷⁴ (MIGNOLO, 2011). Propor ações que estructurem a ideia de “desaprender” (MIGNOLO, 2011), e que adentrem as particularidades latino-americanas das práticas teóricas é uma busca por realizar um trabalho de campereada⁷⁵ (palavra escolhida propositalmente para destacar nosso trabalho de campo, e o nosso atravessamento pela fronteira sul de Bodoquena/Nabogocena) em busca de promover uma escrita crítica fronteiriça adequada ao pensar pelos estudos culturais e descoloniais, na adoção e (re)produção do pensamento descolonizador, dando origem a uma celebração das diferenças culturais.

Meu segundo ponto de observação será orientado pela busca de uma posição ética do pensamento crítico, de maneira a atentar para as experiências locais que surgem nos interstícios dos sistemas culturais. É válido salientar que precisamos sentir, pensar e viver compreendendo que o conhecimento é produzido em locais específicos e múltiplos. Palermo menciona que

[...] admite-se que todas as formas de desconhecimento local, práticas culturais, são típicas das diferentes situações geo-históricas latino-americanas e requerem análise segundo suas particularidades (PALERMO, 2008, p. 219, tradução nossa).

Com base no exposto, as formas outras de pensar e sentir o local, em suas particularidades, evidencia que o pensamento descolonial se constitui por um viés fronteiriço, estruturado nas existências e experiências de distintos tipos, dos quais as vozes já não podem ser abafadas, principalmente a nossa própria e a dos corpos simbolicamente constituídos neste território físico e cultural, linguístico e político, econômico e histórico da fronteira sul, apresentando-nos pantaneiros e pantaneiras marcados, literal (no ‘próprio’ corpo, na pele) e metaforicamente (no sentir e no pensar seu lugar social, cultural, etc.) que por

⁷⁴Ver MIGNOLO. Desobediência epistêmica, p. 303.

⁷⁵Acerca da etimologia da palavra, ver. <https://michaelis.uol.com.br/palavra/wDBI/campeirada/>.

muito tempo foram silenciados. São homens e mulheres-fronteira atravessados por seu lócus, sensibilidades e saberes, e por eles atravessados.

De fato, olhá-los apenas como exóticos, diferentes, e buscar localizá-los no espaço do interesse turístico — portanto econômico, na lógica de exploração quer dos corpos, quer do espaço natural, visando benefício monetário, como afirma Walter Mignolo (2014) — significa o silenciamento e a invisibilização do tecido dos saberes oriundos das formas de organização da experiência e da vivência que se desenvolve na região da Bodoquena-MS, em conformidade com os aspectos da relação estabelecida e determinada pelo espaço, pelo clima, pela geografia, pela fauna e flora, e os modos como os grupos humanos se inserem e interferem em todo esse conjunto. Ser uma “aliad[a]-hospitaleir[a]” (PESSANHA, 2018) dos homens e mulheres-fronteira, dos “abataga”⁷⁶, implica em nossa escolha por “corazonar” (SANTOS, 2010) com os corpos da minha/nossa fronteira-sul. Entretanto, implica muito mais em estabelecer a relação com a “interculturalidade epistêmica” (WALSH, 2002) e a descolonialidade dos saberes “outros”, sensibilidades “outras”, em nosso lócus, que a escuta/(re)escrita pode proporcionar, ampliando o espaço da memória através das narrativas que a (re)criam e alteram as formas de vivência e experiência atuais.

Desta maneira precisamos aguçar a nossa sensibilidade para a percepção de uma episteme outra, localmente constituída, um pensamento crítico latino-americano, mas também sul-mato-grossense, pantaneiro, frente às lacunas e encruzilhadas do pensamento moderno/colonial. O autor Walter Mignolo elucida que precisamos reconhecer “que para os projetos modernos, coloniais, pensados para a subalternidade são integrados, pelas ações de descolonizar, os espaços legitimados (re)construídos não mais a partir de uma colonização estética” (MIGNOLO, 2014, p. 4). Ao contrário, constituir novas formas de pensar e sentir é uma das ferramentas para desarmar o pensamento moderno e construir subjetividades descoloniais.

Pretendo dialogar com a citação de Mignolo (2003) a respeito da “história local” em minhas considerações sobre o lócus de Bodoquena/Nabogocena e região, e seus projetos locais que precisam ser compreendidos como parte

⁷⁶Ver.Dicionário da língua Kadiwéu – “abataga” errante – [quem] não quer acertar. p.11

integrante da memória da nação, aptos a desenvolver seus próprios projetos locais de saberes, bem como de sabores, de fazer e de pensar, que reflitam suas particularidades porque emergem deste mesmo espaço. Como demonstrado através do percurso narrativo definido entre imagens e palavras feito capítulo 2, insisto que podemos e devemos ‘ler’ e compreender nosso local através de sua própria interioridade, valorizando seus suas vozes e projetos.

Embasada nas impressões literárias e históricas com as quais me deparo, e que em alguns aspectos se apresentam também na constituição das estórias pantaneiras de Aglay Trindade Nantes, reconheço que estes corpos subalternos, assim modelados, apegam-se a elementos considerados regionais, estereotipados de modo a impor uma ‘identidade’ que não passa, muitas vezes, de um embuste, uma imagem a ser apresentada e representada perante ‘outros’, externos a si mesmos, abre caminhos e possibilidades. O que se vê é a repetição da ‘violência social’ (PALERMO, 2005) praticada contra o colonizado: colocado no lugar do outro, do não-europeu, do não norte-americano, está em um espaço de inferioridade, e seu pensar, fazer e sentir são igualmente inferiores frente ao modelo padrão hegemônico.

Nas palavras de Palermo, sob a perspectiva que queremos pensar ao tratar das narrativas do espaço que virão em seguida, trata-se de “violentar a violência epistêmica da diferença colonial, propondo uma perspectiva pluritópica como o caminho para um novo humanismo descolonial” (2005, p. 45).

3.2 RE-VIVENDO NARRATIVAS: a perspectiva de mulher-fronteira

Através de uma abordagem que contemple a amplitude do aspecto bio-geo-histórico na percepção e reflexão acerca do local, quero explorar a questão do bio e a sua inserção na ideia de desobediência epistêmica. Para isto, lembro que deveremos “desaprender o aprendido” (MIGNOLO, 2014. p. 41), em nossa caminhada entre a língua e a linguagem, as quais nos transformaram em forasteiros pertencentes a – ou transitando em – uma fronteira subalterna, de maneira a nos tornar sensíveis às narrativas resultantes da resistência e esforços de re(existência) (ACHINTE, 2014) dos lugares periféricos. Neste aspecto, Palermo comenta que

No campo intelectual - e dentro do paradigma que acompanhei – existem tarefas urgentes que exigem a nossa atenção, visando produzir uma "descolonização" dos saberes com vista a um diálogo produtivo com as práticas do cotidiano. Para isso, é necessário fazer uma arqueologia de construção institucional da colonialidade que, em si, é uma crítica para pensar a partir daí modelos alternativos de cuja genealogia também precisamos nos ocupar (PALERMO, 2005, p. 15, tradução minha).

As colocações de Palermo reforçam o nosso intuito de produzir e colaborar com a "descolonização" do conhecimento, a fim de alcançar um diálogo com o cotidiano e seus saberes, e também com a vida, arte e literatura dessa comunidade pantaneira, de modo que possamos pensar nos seus conhecimentos e narrativas, (re)afirmando, assim, suas/nossas raízes. Embora já não esteja habitando na Serra da Bodoquena, "hospedo" (PESSANHA, 2018) em meu corpo de mulher-fronteira a linguagem e as memórias dos saberes e vivências deste espaço, local das experiências de minha infância e juventude,. A Serra sou eu e eu sou a serra, sou e habito essa fronteira. Ou, como busco pensar agora que teço meu balaio de esforços descoloniais, sou Nabogocena, o meu atematikanagadi⁷⁷.

As narrativas que me recordo e (re)encontro são maneiras de adotar um compromisso para tentar resgatar/preservar minhas raízes, meu próprio lugar e modo de contar as histórias. É, ademais, meu espaço de pertencimento, do qual me mantenho distante devido à vida acadêmica iniciada em 2012 em outra cidade. O tempo decorrido me impede de estar apenas de passagem pela capital do estado, mas ao mesmo tempo é incapaz de romper os laços de enraizamento e identidade compartilhada com minha Serra. De qualquer modo, precisei suprimir e adequar as formas de sentido e percepção do território deixado atrás ao estabelecer relações outras, pensamentos outros que atravessam as memórias de infância, os relatos ouvidos, as histórias locais que interferem na construção de sensibilidades. A transição de um espaço a outro exigiu até mesmo uma alteração que ocorre, diretamente, em na linguagem, em minha forma de expressão e compreensão do local. A linguagem, à força dos deslocamentos, padece de demarcações de um 'aqui' e um 'lá', um 'eu', um 'nós' e um 'eles', muitas vezes contrapostos (OLIVEIRA, 2020).

⁷⁷Ver. Dicionário da língua Kadiwéu – "atematikanagadi" lugar (de) para contar histórias. p. 24.

Devido à campereada, quer esporádica, quer mais duradoura, necessária, imposta ou voluntária, as percepções se alteram; deixei um espaço há anos e a ele retorno tempos depois, agora com a “ferida aberta”(NOLASCO) em meu corpo fronteiro, disposta a exumar memórias do próprio território que me gerou em seu “útero epistemológico” (SANTIAGO, 2020). Retornar a Bodoquena e percebê-la como Nabogocena implica descobrir ou redescobrir as muitas formas de seus relatos, suas *autonarrativas*. A experiência significou construir, a partir de 2019, uma rede de narrativas pelas vozes dos habitantes locais – a quem tomo como aliados e hospedeiros – pelos rastros de sua história, por seus ‘restos de ficção’ (NOLASCO, 2004) agregados aqui e ali, nos documentos, nos textos vários, que referem o espaço bio-geo-histórico, que permanece nutrindo meu corpo, em uma relação recíproca, de “aliad[a]-hospitaleir[a]” (PESSANHA, 2018).

Meu regresso significa, ademais, mover-me pelo território geográfico e epistemológico de minhas reflexões que se querem descoloniais. Nas visões mais ou menos poéticas, mais ou menos ‘reais’ do espaço, das gentes, da linguagem e da cultura que dali emana, mas nunca única, homogênea ou fixa. Assim, num esforço teórico, a análise que busco/buscamos do local é uma proposta de resistência, como nos diz Oliveira (2020), exigências coloniais que nos transformam em um ‘novo corpo’, (em meu caso, o de uma mulher-fronteira)determinados pela exterioridade, pela visão e conhecimentos de ‘fora’, forçados a aceitar uma forma semelhante ao que Edward Said chama de princípio da anulação, que nos leva a pensar a respeito da trajetória de exílio. A partir da reflexão acerca de deslocamentos e a ruptura com formas de vida e relações com o espaço deixado atrás,bem como as novas exigências que se impõem, retomo o que Said fala de maneira muito perspicaz em *Minimamoralia*:

A vida passada dos emigrados é, como sabemos, anulada. Antes era a ordem de prisão, hoje a experiência intelectual que é declarada não-transferível. Qualquer coisa que não é retificada, que não pode ser contada e medida, deixa de existir. Porém, não satisfeita com isso, a retificação espalha-se para seu próprio oposto, a vida que não pode ser diretamente atualizada, qualquer coisa que vive meramente de pensamento e lembrança. Para isso, inventar uma rubrica especial chama-se antecedentes e aparece na ficha como um apêndice, depois de sexo, idade e profissão. Para completar sua violação a vida é arrastada no automóvel triunfal dos estatísticos unidos e até o passado que não estão mais salvo do presente, cuja recordação o condena pela segunda vez ao esquecimento (SAID, 2003, p. 48).

Said trata de uma experiência com grandes consequências, a experiência de exílio, ou de imposição de saída de um lugar por motivos de força maior, inevitáveis, que marcam o sujeito como se fossem na própria carne, na memória, como cicatriz visível e sensível, como ferida que não sara., sempre aberta. Embora deslocamentos locais tais como o meu não tenham toda essa carga aflitiva, emocionalmente desgastante da expulsão de um território, as perambulações entre espaços que se assemelham como de afetividades ou se distanciam quando a esse polo se contrapõe o da necessidade, continuam legando a seus sujeitos antecedentes semelhantes ao que o crítico se referia (OLIVEIRA, 2020).

Inevitavelmente, ao refletir sobre minha própria experiência de deslocamento e distanciamento/reaproximação – ou esforço de (re)apropriação – tal reflexão me conduziu a reconsiderar as noções de escrita e escuta que até então permanecem infiltradas nos textos, nas narrativas e na (re)construção das realidades que serviam instrumentalmente a um ou outro propósito de tratar/dar voz, nas representações, entre os “godoolatedi”⁷⁸ (nossos corpos — na língua Kadiwéu), entre os sentidos, e de suas ações de sobrevivência e resistência. Nas palavras de Said (2003), encontro uma simpática compreensão para a minha experiência de distanciamento de minha cidade materna, Bodoquena — MS:

Para o exilado, os hábitos de vida, expressão ou atividade no novo ambiente ocorrem inevitavelmente contra o pano de fundo da memória dessas coisas em outro ambiente. Assim, ambos os ambientes são vívidos, reais, ocorrem juntos como no contraponto. Há um prazer específico nesse tipo de apreensão, em especial se o exilado está consciente de outras justaposições contrapontísticas que reduzem o julgamento ortodoxo e elevam a simpatia compreensiva. Temos também um sentimento particular de realização ao agir como se estivéssemos em casa em qualquer lugar (SAID, 2003, p. 49).

O exílio presente nas palavras de Said nos leva a (re)pensar a língua e a linguagem que emanam destes “corpos atravessados” (NOLASCO, 2013), destas vozes que nos possibilitam habitar nos lugares subalternos, de maneira que possamos (re)viver as narrativas, escritas e sons oriundos destes territórios migrante, reforçando, assim, a importância das narrativas locais quanto a seus saberes, costumes, vivências, memórias ao ir tecendo histórias

⁷⁸ Ver. Dicionário da língua Kadiwéu – “godoolatedi” nossos corpos. p.118.

nas rodas de conversas, de alguns cantos e recantos de memória salvos nessas comunidades (SIÑANIS, PALERMO, 2014). Entre os contos de causos e os retalhos de memória, esses pantaneiros difundem sua arte, cultura e literatura entre suas gerações.

Enquanto “aliad[a]-hospitaleir[a]” (PESSANHA, 2018) almejo aguçar a minha/nossa “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 fronteiriços” (NOLASCO, 2013, p. 72), pois estes pensamentos nos concedem amplitude, maior percepção para valorizar os saberes e sensibilidades locais, de modo crítico e produtivo.

3.3 A CONSTRUÇÃO DE CONHECIMENTOS: pelas/nas memórias biográficas de nossos corpos - “*godoolatedi*”

O retorno ao meu/nosso local de cultura possibilitou o reencontro e a (re)construção das memórias recônditas. De fato, quero sublinhar que em cada narrativa há um (re)encontro com a noção de nosso próprios corpos - “*godoolatedi*”⁷⁹, em Kadiwéu. Esta não é uma escrita distante e desapaixonada; ao contrário, tenho empatia com os narradores, autores, com quem dialogo; faço deles meus aliados hospitaleiros. Escrever acerca de Mignolo, Babha, Said, Nolasco, Nantes, Pollak, entre outros, situando-os em seus respectivos campos de produção epistemológica, além de me ensinar a ler, possibilitou-me (re)escrever minha vida, permitindo reposicionar-me enquanto intelectual que se dedicou a camperear pelos contornos de Bodoquena/Nabogocena, no propósito de exumar as memórias lá do escondido, do sinuoso, do lugar onde o sol se põe, o sul da fronteira-sul (NOLASCO, 2014).

O local da cultura dos “atravessados” (NOLASCO, 2013) da fronteira Sul se mantém em concordância com o que diz Pollak (1992) sobre a construção da identidade, que está ancorada em três elementos: no sentimento de fronteiras físicas (corpo físico da pessoa ou do grupo); dentro de um determinado tempo

⁷⁹ Ver.Dicionário da língua Kadiwéu – “*godoolatedi*” nossos corpos. p. 118.

(histórico e psicológico), e em um sentimento de ser coerente com o grupo e consigo. Pollak reflete que

a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual quanto coletiva, na medida em que ela é um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992, p. 204).

Neste aspecto, a reconstrução das memórias das histórias orais (re)passa para si e para o grupo a formação da identidade individual e coletiva. Direciono este estudo para um aprofundamento na questão do pensamento crítico de fronteira, ou seja, “[...] [o] compromisso com uma forma de pensar outra, ancorada em uma perspectiva de base subalterna ou fronteira” (NOLASCO, 2019, p. 3). Erijo meu discurso a partir do meu lócus por uma forma de construir um conhecimento “outro” do meu lugar. Sou a “aliad[a] hospitaleira” (PESSANHA, 2018) do meu/nosso “*atematikanagadi*”⁸⁰ o “lugar de contar histórias”, a fronteira sul, que “permite minha inscrição como [mulher-fronteira] da qual eternamente farei parte, mesmo depois de minha morte” (NOLASCO, 2013, p. 87).

3.3.1 Heranças Epistemológicas Erigidas do Meu/Nossolugar de contar histórias /*Atematikanagadi*

O que proponho a partir de agora é pensar nas heranças e, ao mesmo tempo, nas ressignificações e (re)criações das tradições, das sensibilidades, dos saberes e das construções epistemológicas locais, através das memórias como registros históricos e literários, e as narrativas erigidas de Bodoquena/Nabogocena e região. Em diálogo com o autor Zumthor (1993), percebemos que tanto a oralidade como a escritura são condições singulares para a existência da tradição, sem dúvida, pois

A memória captura os fragmentos significantes e os transforma em elementos de tradição; é o resultado de uma seleção, consequência de uma vontade de esquecimento. A manutenção da poesia, inclusive, se dá pela reminiscência, pelo costume e pelo esquecimento, permitindo ao passado permanecer vivo (ZUMTHOR, 1993, p.113).

⁸⁰Ver. Dicionário da língua Kadiwéu – “*atematikanagadi*” lugar (de) para contar histórias. p. 24

Mas, do ponto de vista do pensamento crítico descolonial de que me sirvo para propor esta reflexão, também envolve uma forma de acesso ao conhecimento por outras vias, superando o mero lugar de tradição para abarcar o espaço de gênese epistêmica, uma experiência e uma vivência na própria pele, nas vozes locais e modelos próprios de preservação e reorganização.

Observando de perto nossa campereada epistemológica, de *transcriar*, de (re)criar uma narrativa pessoal e coletiva, uma memória do lugar ao sabor de uma oralidade produtiva propulsionada pelas interpretações dos sujeitos que elevam sua voz, coletamos alguns relatos, em tom de conversa, sobre o lócus de Bodoquena. São narrativas, registros e lembranças de uma comunidade fronteiriça, através de alguns de sus habitantes. Os registros das vozes foram feitos por áudio/vídeo, teve lugar nas rodas de tereré (bebida típica da região), após as lidas campeiras ou cotidianas. Meus “hospedes” (PESSANHA, 2018) são os protagonistas; os contadores de causos são residentes da região há muito anos, mas até mesmo comparecem alguns que, pela idade, tiveram que se afastar da pequena cidade e relembram com saudades os tempos que ali viveram.

De certo modo, meu intuito é mostrar a história local e sua cultura através do olhar dos que ali habitam ou habitaram, pelas narrativas orais de cada contador, como um testemunho, por um lado, mas por outro observado o potencial poético, estético, imaginativo, presente em formas de narrar que se assemelham a um exercício ficcional, o encontro entre o tecido do narrado, com interferência de outras vozes, e o tecido do vivido, entremeados e entrelaçados pelo tecido do imaginado, do (re)criado. Para isso, serão representados recortes retirados das narrativas coletadas, que mostrarão um pouco acerca da comunidade e do “local da cultura”, usando de empréstimo a expressão de Bhabha(1994).

Os “atravessados” (NOLASCO, 2013) viram a oportunidade de reviver suas experiências através de seus próprios relatos ou pelas memórias e história de seus pais e/ou avós sobre a região de Bodoquena. A relação desses homens e mulheres com a região pantaneira onde convivem e conviveram grande parte de sua vida é estreita e vai sendo mostrada em cada trecho de suas narrativas, desde o momento em que se recordam que o município era apenas

uma colônia/distrito do município de Miranda-MS, ou até mesmo ao mencionarem as primeiras famílias que viram a oportunidade de “recomeço” em nossa Serra. As lembranças do passado começam a dar forma a uma Bodoquena de ontem, de hoje, e a de um amanhã possível, projetada por um exercício epistemológico que dá sentido às memórias e sensibilidades locais.



IMAGEM 14— O corpo do hóspede Miguel relata uma história intuída pelos elementos componentes da foto, mas aguardam suas narrativas para revesti-la de sentidos e sensibilidades, ademais do saber. Fonte: Acervo pessoal.

A seguir, ao contemplar alguns recortes das histórias orais coletadas no decorrer desta dissertação, como suporte material para a conservação da memória da cultura local da região de Bodoquena — MS, perceberemos como

as vozes se elevam não apenas como uma evocação da memória, mas uma forma ativa de produção textual, narrativa, de um local e suas vivências, imaginadas e ‘manuseadas’, como elemento maleável, apto a ser moldado segundo o comando da voz que se escuta (OLIVEIRA, 2021). Para iniciar, um acontecimento é lembrado pelo filho do senhor Bertoldo, um dos primeiros moradores da região:

(...) Me lembro que meu pai contava que ao chegar na colônia era tudo muito difícil, pois não tinha mercados, hospitais, a compra de alimentos era feita a cada três e às vezes seis meses, porque era preciso andar uns 60 quilômetros de trilha que ligava a colônia no município de Miranda. Passar pela trilha tinha que ser a pé, puxando a mula/burros por conta dos morros, a mata e os pântanos. Além disso, só podia ir na época da seca, porque caso contrário o rio Miranda “engolia” todos vivos (Relatos do Sr. Miguel. Maio de 2020. Este entrevistado tem 56 anos, nasceu na colônia Dr. Arnaldo Estevão de Figueiredo, foi registrado na cidade de Miranda-MS, e esteve presente durante meu crescimento contando suas memórias e causos familiares, vivenciados na ocupação da região pantaneira da Serra da Bodoquena.)

A memória do senhor Miguel se mescla à voz evocada do pai; são duas vozes que ‘se colam’ no tecido do narrado de tal modo, que ouvir o primeiro é como ouvir aquele que está ausente, como se as memórias de pai e filho se confundissem e ‘vivessem’, juntas e entrelaçadas, nas recordações deste que agora fala. É uma apropriação da memória do outro como se fosse do próprio corpo, eludindo o tempo, o espaço e as subjetividades que as separariam. De fato, no plano temporal, essa é uma impossibilidade, pois o narrador menciona suas lembranças do que o pai contava.

O relato na sua voz do filho, no entanto, já o faz assumir a figura daquele que conta, evocando as imagens mentais das dificuldades de outro tempo. E também o próprio território se impõe, na quase personificação da época da cheia do Pantanal, quando o rio, como que vivo, com vontade de se alimentar, ‘engolisse’ conscientemente todos os vivos, animais e homens (OLIVEIRA, 2021). Deste modo, a narrativa do Sr. Miguel se constrói, ainda que com pouca intenção consciente, como um exercício de co-criação, evocando a voz ausente do pai que se presentifica emoldurada pela voz do filho.

De certo modo, a construção narrativa da escritora Aglay Trindade Nantes em *Morro Azul: estórias pantaneiras* (2010) parece tecer os fios que irão conduzir os relatos atuais dos sujeitos da região. Provavelmente, estes não conhecem nem leram a obra *Morro Azul*. No entanto, um certo ‘modo’, ‘estilo’ de narração

local se propaga e se perpetua. As histórias e relatos de família permanecem modulando as dificuldades encontradas pelos pantaneiros da Serra da Bodoquena, levados por trilhas, memórias e aventuras de um cotidiano que acontece no campo, na morraria, nas matas, nos rios e nos pântanos. Os espaços/lugares estão sempre em transformação; neste aspecto, é perceptível que os lugares mencionados na narrativa já sofreram mudanças em suas paisagens, ocasionadas pelo tempo e pelas intempéries. Porém, a evocação da lembrança do relato de outra época parece criar a imagem mental anterior, que se confunde com a atualidade, e as relações e situações são explicadas, de modo abstrato, amalgamando o que chega ao nível perceptível da sensibilidade através da concretude do presente.

Ou seja, a natureza de antes não é, e ao mesmo tempo é, a natureza de agora, aquela que vêm à mente do narrador no momento em que vocaliza suas memórias e a própria voz do pai. Da mesma forma, minha própria inscrição, como ouvinte e pesquisadora, interessada em registrar esse relato, sugere outro horizonte de imagens mentalmente evocadas, pautadas em outro modelo de observação, alterado por meu período de ausência e meu retorno intencional, bem como por formas únicas, individuais, de relação com a paisagem, a natureza, a geografia. O que conheço do rio e das cheias, do pantanal como espaço de perambulação, não coincide com o conhecimento que o Sr. Miguel compartilha – ou tenta compartilhar – em sua fala. E, ademais, sua forma de apreensão ganha dimensões e nuances diferentes do que foi experienciado e relatado por seu pai, em outra época.



IMAGEM 15 — O corpo do hóspede Osmar. Fonte: Acervo da autora.

Outra narrativa que trago é do pantaneiro Osmar, um jovem de 34 anos, com aparência rústica moldada pela lida com o gado. Nós nos encontramos por acaso na casa de um amigo em comum; pelos trajes pantaneiros sujos eu não tive dúvidas, ele acabava de entregar um rebanho, e aproveitei a oportunidade para conversar sobre meu trabalho acadêmico, e ele fez questão de dizer que todo o seu conhecimento vem da lida (trabalho) na região pantaneira. Assim, nos relatou sua “experivivência” (BESSA-OLIVEIRA, 2018) entre um campo e outro, de uma fazenda a outra, vivendo aventuras de um cotidiano do campão, na morraria, nas matas, nos rios, na imensidão dos campos da Serra da Bodoquena:

(...) certa feita, próximo dos dias de vazante, durante uma ida no campo encontramos uma reis (bovino), que acabava de morrer; o gado ainda estava assustado com a cena do ataque da pintada (onça-pintada). Aquele dia de lida (trabalho) foi daqueles difícil de manejar o rebanho para parte alta do campo, tinha muito gado naquela época em cada invernada, os animais estavam assustados. Não sei se era o medo das reis, mas eu e os companheiros sentíamos os olhares da pintada por dentro da mata... Ora outra, tínhamos que tirar o gado bagual⁸¹ do mato, nós batemos até de noite, para chegar ao retiro, aonde o gado, e nós mesmo, pode descansar... (Relatos do Sr. Osmar. jun. 2020).

A narrativa do pantaneiro Osmar nos possibilitou ter uma ideia do dia-a-dia no espaço pantaneiro da Serra da Bodoquena, a lida que se desenrola nos campos das fazendas e na condução do gado. Nesta narrativa, a voz nos transporta para outro tempo e também outro espaço, no qual aparece o movimento daqueles que lá trabalhavam. A campereada, como um vagar pelos campos, é a nós apresentada como uma necessidade imposta pelo trato do gado no espaço pantaneiro. As ações humanas são guiadas e organizadas *por e no* território geográfico, e este impõe seu efeito epistemológico nos sujeitos. O espaço é indomável, com os processos de seca e as vazantes, a presença dos animais selvagens, a natureza sempre imponente, superior a qualquer ideia de cultura, ou ação humana.

Mesmo assim, o sujeito se adapta e busca, ora pelo intelecto, ora pela sensibilidade e pelo saber oriundo das gerações mais velhas, formas de integração com o território. Desenvolve, portanto, um saber próprio que ali se origina e lhe concede a percepção apreciativa para se integrar e passar a compor a própria paisagem local. A narrativa do sr. Osmar (re)cria, atualiza um tempo em que ele mesmo e os pantaneiros por ele evocados se guiavam segundo as demandas do trabalho, sabendo acompanhar as mudanças da natureza, aproveitar as noites de luar claro, na procura pelo boi bagual, ao passo que entendem o comportamento do gado, outro grupo 'forasteiro' ali introduzido pela tentativa humana de, seguindo a lógica moderna/colonial e exploratória, se impor e dominar o espaço, par dele extrair riquezas.

O que podemos perceber é que os pantaneiros precisam enfrentar lutas e riscos diários, no esforço de se impor ao território, criando e preservando o que compreendem como sua cultura, seu modo de atuar sobre o espaço e ali

⁸¹ Para o entrevistado, gado bagual são os bovinos que tornam-se selvagens devido à ausência de manejo humano.

desenvolver suas ações de vida e seus saberes. Desse modo, as histórias e o espaço vão se mostrando arquivos de uma memória coletiva, promovendo, assim, a representação de um passado, estimulados pelo espaço e pelo contato com os companheiros, com os interlocutores na roda de tereré. Cada espaço suscita imagens que ficaram impressas na paisagem e na memória, fragmentos que representam a experiência contada/vivida/(re)criada.



IMAGEM 16 — O corpo do hóspede Geraldo. Fonte: Acervo da autora

Apresento agora a narrativa do idoso Geraldo Teixeira, 77 anos, um morador antigo da zona urbana e rural da colônia, um senhor que ainda enquanto criança viajou de trem com sua família da região nordestina para o município de Miranda, com destino à colônia de Mato Grosso, atual município de Bodoquena

— MS. A viagem em si habita a imaginação do senhor Geraldo, e ele a (re)cria ao construir seu relato:

(...) eu era menino, quando ouvi minha mamãe e papai conversando sobre a nossa mudança para o Mato Grosso; não sabia ao certo o que aquilo realmente significava. O que ficou em minha memória foi a emoção da viagem de trem; ao chegar na estação de Miranda-MS, porém, a aventura começou de verdade, quando papai nos avisou que a caminhada seria grande até a colônia. Mamãe providenciou a matula, comprou alguns alimentos na vendinha e de repente vimos papai com um burrinho com as nossas malas e alimentos para a nova morada. Rezamos um Pai Nosso, e seguimos na trilha da grande Serra da Bodoquena. Eu e meus irmãos fomos brincando de homem do mato; demorou muito aquela caminhada, talvez uns dois ou três dias em meio ao mato selvagem; encontramos outras famílias que faziam o mesmo trajeto. Quando finalmente chegamos na colônia, (...risadas baixas por parte do narrador) sabe aquela musiquinha da casinha? Aquela que diz, era uma casa muito engraçada, não tinha teto, não tinha nada? Assim era este lugar. Só havia o pântano, mosquitos, bichos selvagens, e a fé dos moradores, que tamanho sacrifício daria certo. Nos alojamos em meio ao nada, dormimos em baixo de uma lona por alguns dias, até papai construir um ranchinho. Conforme fomos crescendo nossa situação melhorou um pouquinho, igual a colônia. O dia 13 de maio de 1980 foi um dia de festa, maior que de São João, todos comemoraram a possibilidade de novos recursos para o município. Uma tristeza é que meus pais não conseguiram ver esse momento, mas as suas contribuições para a colônia eram boas, tínhamos um pequeno mercadinho que atendeu os colonos, minha mãe ajudou no parto de muitas crianças... O que tenho para mim, é que Bodoquena melhorou em vários aspectos, mas o custo disso é que momentos como esse estão se acabando, nossas memórias precisam ser contadas... (Relatos do Sr. Geraldo. Setembro de 2020)

As palavras do senhor Geraldo vêm enfatizar o propósito de minha atividade de escuta, que busca oportunizar uma forma de representar, a partir de narrativas dos moradores, as práticas culturais e epistemológicas dos que habitam na fronteira MS, dando voz aos corpos que, do ponto de vista da cultura acadêmica de modelo colonial, foram alocados às margens da sociedade, relegados ao campo do exótico, mas cujo saber não é ouvido ou valorizado. Revisitando um espaço de memória íntima que se entrelaça com a memória coletiva, da experiência/vivência, são produzidas essas narrativas orais entendidas, com base em nosso escopo teórico, como formas de (re)existência dos grupos e sujeitos, a (re)constituição da cultura local da/na Serra da Bodoquena, que também entendo, descolonialmente, como Nabogocena.

Assim, a narrativa constituída em 2020 retoma um fato ocorrido há décadas, como que recuperando tanto aqueles momentos como as palavras, os sentimentos e sensações despertados em outra época. Porém, precisamos

considerar que há um tecido narrativo sendo construído, uma espécie de ficção de si e, como consequência, também dos demais sujeitos participantes, assim como do próprio relato. Nostálgico, o senhor Geraldo atribui sentimentos e sensibilidades aos adultos de uma forma que, quando criança e vivenciando aqueles fatos, provavelmente não teria se apercebido. De fato, descreve seu entendimento como a participação em uma aventura, um percurso compreendido como propício para a brincadeira de homem do mato, um tempo de caminhada indistinto, “dois ou três dias”.

Por fim, sua vida é relatada como uma mimetização da própria colônia, permitindo ver como os sujeitos narrados e o território se imbricam, fundindo-se, transmutando-se: a mãe, mulher necessária para a manutenção da vida, ajudando nos partos, garantindo a existência das novas gerações, e o ‘bolicho’ da família, personificando a manutenção da vida com os mantimentos disponibilizados naquele lugar distante de outras áreas urbanas, cercado de mato selvagem.

O senhor Geraldo termina seu comentário lamentando a perda da memória ou história oral entre os habitantes da região, e se mostra animado com o esforço de recuperação dessas vozes solitárias e esquecidas que tanto podem contribuir para a (re)construção das narrativas da Serra da Bodoquena, o que é caro a meu trabalho. Ademais, além das narrativas que podem acompanhar os moradores mais antigos, há também outras formas culturais locais interessantes, um mosaico de manifestações artísticas que ajudam a compor linguisticamente as vivências/experiências propiciadas no e pelo território. Trata-se de uma forma de representação literária na qual conseguimos apreciar alguns sonetos, poesias e homenagens feitas pelos moradores da cidade, conforme veremos no próximo tópico.

3.4 A EXPERIVIVÊNCIA: com a literatura da Serra da Bodoquena

Nesse estudo, tive a oportunidade de coletar e “experivivenciar” (BESSA-OLIVEIRA, 2018) as narrativas orais e relatos por imagens dos moradores locais da região pantaneira da Serra da Bodoquena. É importante ressaltar que, com a proposta de valorização da história oral, da literatura local e sua inserção no

contexto literário de nosso estado, queremos dar visibilidade às sensibilidades locais, não para representá-las em um âmbito global, mas para compreender seu valor e os modos como se constituem em saberes válidos, de relevância local e global, no esforço de preservação de vidas e epistemes outras. Desse modo, também excertos e textos escritos nos chegam como mais vozes que emanam desse espaço, levando-nos a (re)descobrir uma produção literária local, com suas características próprias.

Segundo Fernandes (2009), os textos literários permitem que as gerações se encontrem, pois a partir deles as gerações possuem a oportunidade de conhecer as anteriores, com suas diversidades sociais e culturais. De acordo com Cosson (2014) “na leitura e na escritura do texto literário encontramos o senso de nós mesmos e da comunidade a que pertencemos” (COSSON, 2014, p. 17). O autor se refere ao processo de letramento, justificando a importância de entender este termo como um esforço atual de formação de leitores e, de nosso ponto de vista, as palavras do autor parecem conseguir exprimir o contexto ético e estético da literatura local que encontramos na cidade de Bodoquena — MS, para que possa atingir um público leitor expandido entre seus habitantes, uma atuação política e cidadã, priorizando as sensibilidades e saberes existentes que podem e devem circular por todos os grupos.

A projeção da identidade dos escritores de texto literário pode se tornar mais evidente quando estes são produzidos por escritores que compartilham os mesmos espaços, crenças e valores dos seus leitores. Sabemos que os escritores locais nem sempre são valorizados, a literatura produzida por esses escritores geralmente não aparece em livros, ensinamentos didáticos e nem sempre está acessível para as pessoas da própria comunidade. Esse fato foi constatado por minhas indagações e pesquisa, pois apesar de existir bons escritores na cidade de Bodoquena — MS, uma boa parcela dos moradores não conhece seus escritos.

A ficção sobre a região não se limita aos habitantes do local; assim, é válido destacar uma obra publicada em 1999 como livro impresso e hoje disponível pelo Kindle da Amazon, com o título *Bodoquena — uma odisseia do Pantanal*, do escritor John Coningham (Netto). Como material promocional, o site da Amazon apresenta esta resenha:

Bodoquena é Mato Grosso em meados dos anos 60: o forasteiro Jari Carreiro desembarca na gigantesca fazenda pantaneira em meio às últimas repercussões do assassinato de seu antecessor. Quase imediatamente é confrontado pela natureza ardilosa e sorrateira do dramático ciclo de vida e morte do Pantanal: o fogo, a água, os animais, o jagunço — tudo em escala impensada — com a tragédia sempre próxima, velada sob a exuberante florada da mata... Num mundo espantoso de canyons, precipícios e sumidouros no interior da serra calcária — de que é conhecida uma pequena parte nos arredores de Bonito — Jari percebe os primeiros sussurros de um conflito latente envolvendo a disputa de terra e água e uma mulher, em cujo passado paira o espectro do crime, e no futuro, o da vingança. Um tanto ingênuo quanto precipitado pelo estímulo duma nova força crescente, Jari é sugado para dentro dessa conjuntura, sem havê-la entendido direito... (Disponível em <https://www.amazon.com.br/Bodoquena-Uma-Odisseia-do-Pantanal-ebook/dp/B001DC059I>, acesso em 12 de março de 2021)

Autor de obras como *Pantanal – contos de um guia*, e *Walking the jungle – an adventurer's guide to the Amazon*, publicado pela Burford Books, segundo Mirian Botelho, do *Diário de Cuiabá*,

o autor John Coningham Neto nasceu em São Paulo. Ele viveu em várias regiões do Brasil, Inglaterra e dos Estados Unidos. Viajante nato, em 1960 partiu de Brasília, de motocicleta, para uma jornada intercontinental que o levou até o México, e na qual colecionou incríveis experiências. Em 1966 mudou-se com a família para a fazenda Bodoquena, no Pantanal. Era tudo o que procurava: o sertão das onças, as dimensões agigantadas das coisas e dos fenômenos do Pantanal. A fazenda cobria 360 mil hectares, dividida em 4 seções e 21 retiros, cada um com pista de pouso. A estrada de ferro que percorria 100km dentro da fazenda, com 7 estações. Todo esse contexto é regamente descrito na sua epopeia (Disponível em <http://www.diariodecuiaba.com.br/arquivo/140799/dc2.htm>, acesso em 12 de março de 2021)

Na obra que destaca o espaço e pretende retratá-lo como cenário épico, Botelho afirma:

Um livro que demorou 12 anos para sair do forno, é o resultado das vivências do autor no Pantanal. O romance retrata o Mato Grosso em meados da década de 60: o forasteiro Jari Carreiro (personagem principal) desembarca na gigantesca fazenda pantaneira em meio às últimas repercussões do assassinato do seu antecessor. Quase imediatamente é confrontado com a natureza ardilosa e sorrateira do Pantanal: o fogo, a água, os animais, tudo em escala impensada, permeiam a estória. Jari, um personagem ingênuo e precipitado é sugado para dentro desses conflitos velados entre famílias e jagunços. Os canyons, e precipícios da Serra da Bodoquena, a estrada de ferro servem como pano de fundo para Coningham desenvolver sua trama que gira em torno da disputa de terra, água, e mulheres. Disponível em <http://www.diariodecuiaba.com.br/arquivo/140799/dc2.htm>, acesso em 12 de março de 2021.

Quanto ao autor, introduz o livro com uma nota na qual revela:

o tema central de Bodoquena e seus personagens principais são fictícios, reunidos neste romance a partir de fatos isolados. Porém a gente, a fauna e flora, os acontecimentos e a história que formam o pano de fundo são reais e retratam a vida no Pantanal tal como a viveu o autor na época em que acontece este conto (NETTO, 1999, posição 18)

Ademais, a obra fornece “um glossário de palavras e expressões guaranis e pantaneiras, bem como algumas de uso generalizado, porém com o sentido específico que têm na região, e a identificação da fauna e flora”. Por fim, o escritor faz também “uma guia dos personagens mencionados” (NETTO, 1999, posição 18). Ressaltamos que esta referência foi acrescentada como um exemplo de literatura sobre a região da Serra da Bodoquena, a representação ficcional de sua gente e relações entre todo o bioma e seus habitantes feita por alguém que chegou ao território, estabeleceu laços e relações, mas ali não permaneceu. Ainda assim, o espaço parece se impor com toda sua exuberância, e os modos de vida e de existência dos habitantes exigem ser relatados. Já no prólogo, lemos:

Uma nuvem de pó acinzentado ergueu-se no ar seco, fresco de inverno no Pantanal, momentaneamente apagando o perfil baixo, azulado, da Serra da Bodoquena a leste, quando a comitiva de cavaleiros trajados em couro desapareceu na depressão dum corixo. Este estava seco, exceto por uma poça alongada de água barrenta debaixo dum denso espinheiro, perto da qual alguns jacarés tomavam banho de sol. Os ginetes apareceram repentinamente, galgando o barranco oposto (NETTO, 1999, Prólogo, posição 25)

É a paisagem que se destaca, a primeira imagem que se forma diante do leitor, localizando claramente o amplo espaço aberto pantaneiro. A seguir, um dos ginetes se separa do grupo, “homem idoso com fortes traços indígenas”, e permanece no cenário, como se rememorasse os acontecimentos e, ao mesmo tempo desse voz a essa narrativa que retorna à década de 1960, no “pátio de Guaicurus, sede da Fazenda Bodoquena, 360 mil hectares, atravessada por 100 quilômetros da estrada de ferro Noroeste do Brasil, com 7 estações dentro. Temperatura normal na altitude média de 100 metros do Pantanal” (NETTO, 1999, posição 56)

Mas o que me interessa para este trabalho é a percepção acerca de como a Serra da Bodoquena e seus habitantes parecem tender para a construção narrativa: do espaço que exige ser narrado aos habitantes e moradores que se sentem compelidos a produzir tais relatos, e neles inserindo sua própria criação

ficcional, o que é mimetizado em *Bodoquena - uma odisseia do Pantanal*, e também está presente em *Morro Azul, histórias pantaneiras*.

No início de meu percurso em busca das manifestações literárias, culturais e das memórias locais, tive a oportunidade de dialogar com diversos moradores a respeito de suas lembranças e experiências. Ressalto as colaborações da Senhora Flores, uma mulher que buscou o reconhecimento literário, social e cultural da cidade de Bodoquena (mas que infelizmente veio a falecer) e do Senhor Martins, um homem que uniu os ofícios da profissão e da cultura em prol da comunidade. Através de suas contribuições literárias, culturais e sociais, ambos contribuíram para a valorização da cidade e sua cultura local, e ter tido a oportunidade de conversar com eles enriqueceu esta parte de meu projeto em busca da memória cultural e literária da Serra da Bodoquena.

Durante o diálogo com a Sr.^a Flores, ela comentou um pouquinho de sua história, luta e paixões culturais pela cidade pantaneira. A seguir, apresento alguns fragmentos de suas expressões:

(...) nasci no pantanal, sou pantaneira raiz, vim para Bodoquena com minha família no ano de 197. Eu era menina de 8 ou 9 anos, mas me lembro com perfeição o quanto foi difícil de chegar até esta colônia. Mesmo acostumada com o pantanal, tivemos dificuldades no início, mas aqui encontrei o meu “vale encantado”, águas cristalinas, belezas naturais sem mensura. Todos da colônia se conheciam, se ajudavam, havia muita hospitalidade, fraternidade e empatia na comunidade. Sou uma pessoa que tento trabalhar, melhorar e explorar a cultura da cidade, através da música, da arte, da poesia e da literatura, nós temos um grupo que se chama a “Resistência cultural de Bodoquena”. Neste a gente se reúne mensalmente para fazer música, poesia, e relembramos as histórias, lendas e prosas da cidade. Também nos finais de semana fazemos um rodízio pelos bares da cidade, tocando e cantando o nosso “Chamamé” e isso para mim é muito importante. Outra ligação muito forte que tenho pela cultura de Bodoquena, acontece com minha interação com os índios Kadiwéus que moram na Serra da Bodoquena, mas eles são índios descendentes dos índios guaicurus que nos auxiliaram na guerra do Paraguai, e também no combate contra a invasão na vila de Miranda, cidade à qual pertencíamos até 1980. Estes índios que estão aqui com a gente são a complementação da nossa história, são guerreiros valorosos, tenho muito apreço por eles, inclusive eu tenho muito orgulho de ter um nome lá junto com ele. O nome que recebi significa “mulher que luta, mulher que brilha”. Temos uma parceria muito boa. Um dos meus maiores sonhos é ver Bodoquena com um turismo de base comunitária, expressando sua rica cultura através da música, da poesia, do turismo, e da literatura. Se eu pudesse deixar um conselho para o mundo, eu pediria que as pessoas olhassem com respeito, com bastante carinho para os seres humanos, nossos semelhantes, e saiba que ele não pode viver sozinho, que um bom dia, boa tarde precisa ser recuperado em nosso cotidiano. Saiba também que a natureza e tudo ao nosso redor contribuem para que a gente possa viver bem, e que tenhamos muita

fé, pois Deus abençoa a todos nós. Quero finalizar nossa conversa com um de meus poemas preferidos que fiz para mim!

Sem seguida, apresento o que a entrevistada fez questão de mostrar, um texto poético de sua autoria:

Eu sei que dentro de mim tem sentimentos de mais. Palavras de um coração leal que vão comigo até o fim. Pois sei que sou assim, desde que Deus me criou, por isso que cantando eu vou seguindo o destino meu. Pois quem sabe o que sou, sou eu, sou eu quem sabe o que sou.

Infelizmente, antes que pudesse finalizar esta dissertação, a Sr.^a Edir Mendes Flores veio a falecer no dia 26 de agosto de 2020; entretanto, suas palavras, experiências e relatos permanecem representados neste estudo sobre formas de linguagens, culturas e produções literárias da Serra da Bodoquena, como mais um documento propiciado pela mulher que tanto se empenhou em preservar e divulgar as tradições culturais locais. Para mim, representar estas narrativas requer o gesto de experivenciar, juntamente com os narradores, partilhando seus relatos. A experiência seria como “um território de passagem, algo como uma superfície de sensibilidades na qual aquilo que passa afeta de algum modo, produz alguns afetos, inscreve algumas marcas, deixa alguns vestígios, alguns efeitos” (LARROSA, 2004, p. 160) em nossas travessias pelas fronteiras da cultura e pelas construções das memórias aqui compartilhadas.

Tive, também, a oportunidade de conversar com o Sr. Martins que, semelhante à Sr.^a Flores, adotou a cidade de Bodoquena como sua terra natal. O sr. Martins é conhecido por tocar Chamamé, um ritmo difundido nas regiões de fronteira com Paraguai e também com a Argentina. Ele passou sua juventude em Campo Grande, onde estudou medicina e teve contato com os músicos que fizeram história na música sul-mato-grossense. O então doutor fixou suas raízes na cidade de Bodoquena, onde ainda hoje constrói seu legado social.

Durante a conversa com o Sr. Martins pude ouvir um pouquinho de suas experiências e memórias vivenciadas na região pantaneira da Serra da Bodoquena, como transponho a seguir:

(...) nasci na região da cidade de Maracaju, mas já estou aqui na cidade de Bodoquena há mais de 40 anos, e hoje me considero um bodoquenense. Vim para cá através de um amigo médico que me convidou para conhecer Bodoquena, que estava sem médico e passando por dificuldades na área da saúde naquela ocasião. Eu vim, conheci a cidade, gostei, um lugar muito bonito, privilegiado pela natureza, tem muitos rios cristalinos, cachoeiras exuberantes, um lugar

acolhedor e prazeroso, e o que mais me moveu para que eu viesse para cá foi que eu percebi que a comunidade bodoquenense estava muito carente na área da saúde, principalmente. Naquela época não havia nenhum posto de saúde funcionando, não tinha nada, nada, nada. Então eu achei que minha missão era vir aqui e prestar um serviço para esta comunidade, e eu vim, trouxe minha família e fiquei aqui enfrentando muitas dificuldades e adversidades, fui o médico pioneiro de Bodoquena, que lutei pela construção do primeiro hospital da cidade. Me lembro que os primeiros pacientes, eu internava na sala da minha própria casa, eu amarrava o soro em um cordão na trave da minha casa, e foi assim que eu comecei. Então este foi um dos principais motivos que me trouxe a Bodoquena, o povo é um povo humilde, simples, trabalhador, um povo acolhedor que me receberam muito bem, e aqui firmei minhas raízes. Uma das minhas melhores lembranças foi quando tomei posse da cidade como prefeito do município por dois mandatos, e esse foi um dos momentos que marcaram muito a minha vida, além disso, os trabalhos na prática médica dos quais com a ajuda de Deus pude evitar muitas mortes, e acompanhar diversos nascimentos que me marcaram muito. Eu sempre gostei de participar de atividades culturais, desde pequeno toco acordeom por paixão mesmo, eu toco chamamé correntino, não só em Bodoquena, mas no estado inteiro de Mato Grosso do Sul, já tive a oportunidade de participar de grandes eventos, inclusive um internacional na Argentina, onde tive a oportunidade de representar a nossa cultura local. Sabe, um dos maiores sonhos, ou talvez desejos para o resto de minha vida, consiste em que eu, minha família, a população, e o mundo possa ter mais saúde, pois sem saúde é difícil sorrir, ser feliz, e até mesmo sobreviver. Outro pedido seria que possa continuar exercendo meus serviços médicos para e nas comunidades carentes da região, pois isso me traz a certeza de que valeu a pena eu ter nascido, porque eu acho que cada pessoa que está aqui neste segundo de hoje é porque tem uma missão, e para mim esta missão inclui que você faça o bem, que seja querido pelos demais, e que no dia que você for embora o povo sinta a sua falta, se isso acontecer valeu a pena você ter nascido. Sei que dar conselho é complicado, mas eu acho que a gente tem que procurar fazer o bem, preservar os valores, a dignidade, a honra, o bom caráter, ser honesto, cumprir com os seus deveres, jamais falhar com a sua palavra, aquilo que você se comprometeu é preciso cumprir, e trabalhar, porque o trabalho faz parte da vida, e também se divertir. E assim quero finalizar minha participação nos divertindo com um bom chamamé e uma homenagem para esta cidade que tanto amo.

Homenagem Sr. Martins à cidade de Bodoquena

Na aurora desta vida, na minha infância serena, tu surgiste de repente, tão bela, meiga e pequena. Cresceste com raça e coragem, entre as mais belas paisagens, receba esta homenagem minha querida Bodoquena.

A narrativa do Sr. Martins, e o modo como relaciona sua vida, seu trabalho e a cidade são gratificantes, pois sua história pessoal reflete a cidade e seu progresso, o que faz (re)criar uma memória da cidade como sua própria. O que reafirma, portanto, uma reflexão no sentido de produção e valorização de memórias e seus afetos, conhecimentos, práticas e culturas locais com a

inscrição de minha pesquisa a partir de uma percepção do próprio local, uma região deslocada do centro nacional, um lugar nem sempre referenciado..

Desta maneira, o discurso do Sr. Martins, inevitavelmente, me fez refletir sobre minha experiência, a de deslocamento e distanciamento/reaproximação – ou esforço de (re)apropriação – em relação à Serra da Bodoquena. Tal reflexão me conduziu a reconsiderar as noções de escrita e escuta que até então permanecem infiltradas nos textos, nas narrativas e na construção das realidades que serviam instrumentalmente a um ou outro propósito de tratar/dar voz, nas representações, na relação entre os corpos, “entre os sentidos, e de suas perspectivase ações de sobrevivência e resistência, não apenas físicas, literais” (SAID, 2003, p. 7), mas — e talvez sobretudo — de um imaginário cultural, uma percepção simbólica, abstrata, de si/nós e do espaço, que permeia as memórias coletivas constituídas na região da Serra da Bodoquena.

Sinto-me, sem dúvida, aliada hospitaleira de ,eis entrevistados e de suas histórias/memórias, uma escolha de escuta para, de agora em diante, continuar em meu esforço epistemicamente desobediente, descolonial.

CONCLUSÃO - AGORA UMA MULHER-FRONTEIRA: hospedeira dos corpos “abataga” na/da fronteira-sul de Bodoquena/Nabogocena, o lugar onde se põe o sol

Contornei paisagens biográficas e fronteiriças
Raramente incontornáveis
Parei naquele momento em que ficou faltando
Um rosto para o corpo
Quero um nome para o que falta.

NOLASCO. O jardim das fronteiras, p 49.

Quero mencionar que estou ciente que minhas possibilidades de teorização e de ação como mulher-fronteira não se encerram na conclusão desta dissertação; Meu corpo se tornou parte dessa fronteira, e mesmo a *grosso modo* trouxe as memórias que tive a oportunidade de exumar em Bodoquena, lugar que agora também referencio como Nabogocena, prestando a devida consideração ao nome e sentido do lugar para o povo Kadiwéu. Tais memórias foram adquiridas pela extensão de meu corpo enquanto “aliad[a]-hospitaleir[a]”(PESSANHA, 2018) de homens e mulheres pantaneiros, fronteira, na reescrita descolonial de seus relatos e imaginário. Assim, essa dissertação fronteiriça percorreu a intenção de “interculturalidade que resulta em incorporar os conhecimentos indígenas e ocidentais” (WALSH, p.16, 2019)., ou seja, de reconhecer e valorizar saberes outros, oriundos da terra e suas exigências de vida e permanência que os grupos, mesmo mais ou menos distantes da lógica colonial moderna de conhecimentos e formas de vida, desenvolvem..

Por isso, mesmo com o dever de camperear para concluir, não conseguirei, e também não desejo findar por completo esta exumação dos saberes “outros” responsáveis por formar em mim um olhar sensível, porém aguçado, típico dos marcados pela fronteira que optou por “corazonar” (SANTOS, 2010) na/da região da nascente da fronteira de Mato Grosso do Sul, e que segue com o corpo fronteiriço atolado nos saberes epistemológicos de Bodoquena/Nabogocena.

Nessa direção, retomo a perspectiva da crítica biográfica fronteiriça (NOLASCO, 2013) que amparou minha proposta de discussão pelo território epistemológico e geográfico de parte do Pantanal de Mato Grosso do Sul, meu lócus geoistórico, deonde penso e erijo meu discurso crítico latino e demonstro minha desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2010) de ser, pensar e re-existir no “deslimite”⁸²(BARROS, 1998) das fronteiras desta Serra, como procurei desenvolver nos três capítulos desta dissertação. Somado a isso, afirmo o efeito positivo deste tempo de leituras em minha constituição, enquanto mulher-fronteira pesquisadora em formação, marcada pela oportunidade de experivivenciar(BESSA-OLIVEIRA, 2018) de modo outro, descolonial, os lugares

⁸² Aqui se relaciona a dimensão do termo deslimites – “Só as palavras não foram castigadas com a ordem natural das coisas. As palavras continuam com os seus deslimites”. Manuel de Barros (1998)

de memória de minha infância e de memória constituída por meus/nossos “hóspedes”(PESSANHA, 2018). Embora eu ainda me reconheça no lugar desubalterna aprendiz – talvez condição permanente, sempre em aprendizagem,partilho das dores por sofrer por não saber/poder falar, gritar, narrar as marcas de nossos corpos, mas a errância fronteiriça me ensina a ser persistente e epistemicamente desobediente.

Camperear por estas trilhas exigiu passar pela nascente e enfrentar o atoleiro da Serra e do *Morro Azul*(NANTES, 2010), aproximando narrativas que poderiam ter sido mais amplamente ouvidas, comentadas, selecionadas. De qualquer modo, o produto final é parte da resistência do(s) meu/nossos corpos que “habitam na fronteira” (MIGNOLO, 2011) que já me pertencia, por fazer parte deste lugar de constantes desafios, mas com o qual agora me alio hospitaleiramente, cedo meu corpo e minha teorização, e recebo as suas em mim. Nesse sentido, minhaopção foi a de compartilhar com os corpos abataga um “útero epistemológico”(SANTIAGO, 2021) neste lugar de contar histórias.

Sendo assim, pensando em meu lócus de enunciação, minha condição fronteiriça e o cenário pantaneiro que realçam o meu corpo da/na fronteira-Sul e as minhas campereadas latinas fundam a teorização que minhas leituras e considerações fizeram a partir da história local e das memórias (re)criadas de Bodoquena/Nabogocena, narradas pelos corpos epistêmicos fronteiriços no meu/nosso atematikanagadi, o lugar de contar histórias, no âmbito de Mato Grosso do Sul pensado por uma epistemologia outra (MIGNOLO, 2014).

Às vésperas de trazer à luz este corpus, paro naquele momento em que meu “útero epistemológico”(SANTIAGO, 2021) se contrai, sinto as dores, e anseios, mas, entendo que há um longo trabalho de parto para termos “um rosto para o corpo” (NOLASCO), e portanto não finalizo este trabalho por aqui. Minha decisão de “corazonar” (SANTOS, 2010) com os abataga do atoleiro (pensando em corpo-fronteira) na pesquisa, nos proporcionou “experivivências”(BESSA-OLIVEIRA, 2018) como “aliad[a]-hospitaleir[a]” (PESSANHA, 2018) do meu/nossos corpos epistêmicos fronteiriços posicionados nos deslimites da fronteira (BARROS, 1998) de Bodoquena/Nabogocena que me moveram, causaram inquietações e levaram a reflexões, tanto para consciência das opressões vindas dos corpos que vivem pela perspectiva retórica moderna,

quanto para urgência da descolonização dos corpos subalternizados, pensados a partir do meu corpo “abataga”⁸³ que permanecerá conectado com a opção descolonial como opção de vida e de sensibilidade fronteiriça.

Para isso, apoio minha pesquisa nas articulações a partir das epistemologias do sul (SANTOS, 2011) e tomo o viés crítico biográfico fronteiriço do pensamento descolonial, guiando-me em direção ao sul e inserindo meu bios geostórico ao estabelecer nossas relações de intimidade epistêmicas com os corpos da região da Serra de Bodoquena. Assim, sobressai minha/nossa estima pelos corpos massacrados pela colonialidade (inclusive o meu próprio) e, a partir de práticas epistêmicas nas quais também me alio a meus hóspedes teóricos, exumo/exumamos as histórias locais, memórias, arquivos, saberes/fazeres outros para o reconhecimento dos corpos subjugados pela diferença colonial com sua visão homogeneizante e universalista do conhecimento ocidental/moderno.

Neste sentido, ao assumir minha identidade epistemológica de mulher-fronteira passei a hospedar e ter consciência de que carrego em meu corpo as feridas coloniais de corpos outros, de meus aliados teóricos e habitantes fronteiriços de minha/nossa Serra. Tal ato reafirma minha sensibilidade exumada da/na fronteira-sul, por intermédio das histórias locais, que pactuam nossas próprias raízes epistemológicas, aqui fertilizadas para pensar, a partir de um pensamento crítico fronteiriço, cujas articulações são feitas de onde penso e habito— a partir do meu corpo abataga.

No capítulo I, “Herança e errâncias na/da fronteira: entre a cultura, as memórias e o pensamento teórico-crítico”, me detive em trazer ao entendimento os pensamentos outros, a partir da crítica biográfica fronteiriça. Para tal, limitei minhas considerações à região da Serra da Bodoquena, para pensar na história local narrada pelos corpos-fronteiriços, discutidos durante a produção do texto final. Além disso, os conceitos centrais deste capítulo foram: desobediência epistêmica, colonialidade do poder e corazonar. Por entre paisagens epistêmicas e culturais, realizei minha campareada por estas teorizações e outras para (re)escrever as narrativas e memórias dos corpos de Nabogocena.

⁸³ Conforme o Dicionário da língua Kadiwéu – “abataga” (errante).

Na continuidade, no capítulo II, “A fronteira sul de Bodoquena/Nabogocena: o lugar que hospeda histórias”, guiaram-me as teorizações a partir da crítica do bios, tendo como bússola a tematização da história local nos/dos corpos de Nabogocena como lugar de composição literária, corpos que leio pelo atravessamento da obra *Morro Azul: estórias pantaneiras* (2010), de Aglay Trindade Nantes. De algum modo, entendo a literatura como forma de linguagem que interfere com mais menos ênfase e ímpeto no imaginário local, não deixando de afetar minhas próprias teorizações. De fato, assentou-se como mais base compondo a história local, pautada novamente pelo corpo epistêmico fronteiriço, meu/nosso corpo errante que contorna a fisiologia da Serra da Bodoquena, neste atoleiro da pesquisa na/da fronteira sul-mato-grossense.

Finalmente, no terceiro e último capítulo, “Os contornos do Morro Azul: narrativas locais nos meandros da história e da cultura de Bodoquena/Nabogocena”, lancei-me na nascente e no atoleiro, para dar à luz, junto aos corpos-linguagem de meus aliados, na construção do conhecimento “outro” pelas memórias, a narrativas, literaturas orais e (re)criações, não visando concluir, mas reforçar as discussões teóricas desenvolvidas nos dois capítulos anteriores. Para tanto, articulei minha prática epistêmica ao relatar meu/nosso biolócus a partir da minha condição de “aliad[a]-hospitaleir[a]” (PESSANHA, 2018), acolhendo as narrativas de minha própria história através dos corpos abataga da fronteira-sul. Em suma, propus uma campereada pelos saberes outros, mantendo a desobediência epistêmica na pesquisa ao me contrapor a modelos impostos pelo pensamento colonial/moderno, que atolam nossos corpos por não considerar-nos dignos de tê-los, porque nossos corpos errantes – abataga – insistem em não obedecer aos padrões homogêneos.

Percebo, então, que a identificação local, por intermédio da relação memória – narrativas orais – história local, pode conduzir a uma percepção plural e interculturalista do espaço, de si/de nós, individual e coletivamente, de modo a constituir e nos conferir uma identidade pautada nas vivências, nas sensibilidades e nos saberes locais. Espero que a partir desta proposta de leitura, ademais, a comunidade em si possa compreender esse espaço epistemológico de sua memória, de (re)criar suas narrativas, como uma forma

de (re)existência, um saber a ser preservado e repassado, válido e validado por uma episteme e forma de acesso ao conhecimento que valoriza vidas e formas de experiências/experivivências outras.

Lembrando-me da diversidade cultural que forma um local, incluindo e congregando indígenas kadiwéu, pantaneiros e tantos outros, é importante perceber que um povo fronteiriço compartilha traços que não devem ser menosprezados, feito do mosaico de várias culturas, saberes e sabores. A todos deve ser garantida a visibilidade e o direito à voz. Finalizo este trabalho compreendendo que a memória, inclusive a colonial, não aprisiona o indivíduo ao passado ou a modelos inflexíveis e insuperáveis, mas o liberta de preconceitos e da padronização imposta, conduzindo ao enfrentamento dos problemas atuais com mais segurança, tornando o grupo social muito mais politizado e comprometido com o bem social. Esta, pelo menos, é a lição que começo a (re)aprender *descolonialmente*.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **A potência do pensamento**: ensaios e conferências. Trad. Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ACHUGAR, Hugo. **Planetas sem boca**. Trad. Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

AGUER. **Podemos pensar los no-europeos**. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2018.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La frontera**: the new mestiza. São Francisco: Aunt Lute Books, 2007.

BARROS, Manuel de. **Retrato do Artista Quando Coisa**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. **Paisagens Biográficas Pós-Coloniais**: Retratos da Cultura Local Sul-Mato-Grossense. Campo Grande, MS: Life Editora, 2018.

BRITO, Dielle Cris Perin de. **Percepção Ambiental da Comunidade Indígena Kadiwéu para as alterações do alto curso do rio Aquidaban, Bonito/Porto Murtinho, MS**. 2014. 106 f. Monografia(Graduação) — Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Jardim, 2014.

DE OLIVEIRA NORONHA, Marina Maura; NOLASCO, Edgar César. **Corpos latinos: espaços biográficos que es/barram na/da fronteira epistêmica da exterioridade**. In: **Latinidades — Fórum Latino-Americano de Estudos Fronteiriços**. 2020.

DICIONÁRIO da LÍNGUA KADIWÉU - Composto e impresso pela Sociedade Internacional de Lingüística Cuiabá, MT Kadiwéu 08.02, 1ªed. Maio de 2002. Disponível em: <https://www.sil.org/system/files/reapdata/74/06/08/74060839706011162756896570533590209458/KDDict.pdf>. Acesso em: 15 de setembro. de 2021

DURAN, M. R. C. Leituras antropológicas sobre a arte kadiwéu. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 24, p. 43-70, 2015. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3268089/mod_resource/content/1/Caduveo.pdf. Acesso em: 18 de maio 2021.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GARINE, Igor de. Alimentação, culturas e sociedades. **O Correio da Unesco**, v. 15, n. 7, p. 4-7, 1987.

HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

HOROCHOVSKI, Robson Rossi; MEIRELLES, Giselle. 2007. Problematizando o conceito de empoderamento. **Anais**. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007. Disponível em: <https://document.onl/document/o-conceito-de-empoderamento.html>. Acesso em: 15 jun. de 2021.

ISER, W. **O fictício e o imaginário**. Rio de Janeiro: UERJ, 1996.

LEITE, M. L. M. Retratos de família: imagem paradigma do passado e no presente. In: SAMAIN, E. (org.). **O fotográfico**. São Paulo: Hecitec, 1998.

KOSSOY, Boris. **Fotografia e História**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

LARROSA, J. Aprender de ouvido. In: **Linguagem e educação depois de Babel**. Trad. C. Farina. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MAHER, T. Do étnico ao pan-étnico: negociando e performatizando identidades indígenas. In: **DELTA: Documentação e Estudos em Linguística Teórica e Aplicada**, v. 32, n. 3, p. 719-733, 2016.

MARTINS, Arsênio. **Bodoquena - ontem e hoje**. [s.l.]: Associação de novos escritores de Mato Grosso do Sul (ANE), 1996.

MIGNOLO, W. **El vuelco de la razón**: diferencia colonial y pensamiento fronterizo. Buenos Aires: Del Signo, 2011.

MIGNOLO, W. **Habitar la frontera**: sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014). Espanha: Edicions Bellaterra, 2015. 514p.

MIGNOLO, W. Epílogo. In: MIGNOLO, W. **Habitar la frontera**: sentir y pensar la descolonialidad (Antologia, 1999-2014). Espanha: Edicions Bellaterra, 2015. p. 457-469. 514 p.

MIGNOLO, W. **Desobediência epistêmica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialid. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2010. 128p.

MIGNOLO, W. **La idea de América Latina**: la herida colonial y opción descolonial. Trad. Silvia Jawerbaum; Julieta Barba. Barcelona: Gedisa Editorial, 2005. 241p.

MIGNOLO, Walter. Lógica das diferenças e política das semelhanças: da literatura que parece história ou antropologia e vice-versa. In: CHIAPPINI, Lúgia; AGUIAR, Flávio Wolf de (Orgs.). **Literatura e história na América Latina**. Trad. Joyce Rodrigues Ferraz (espanhol); Ivone Daré Rabello e Sandra Vasconcelos

(francês). 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, p. 115-161.

MIGNOLO, Walter D.; TLOSTANOVA, Madina. Habitar los dos lados de la frontera/teorizar en el cuerpo de esa experiencia. **Revista IXCHEL**, San José, Costa Rica, v. 1, p. 1-22, 2009.

NETTO. **A Vontade Natural e o Pantanal da Nhecolândia**. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

NANTES, A. **Morro Azul: Estórias Pantaneiras**. 6. ed. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 2010.

NUNES, J. A. O resgate da Epistemologia. *In*: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. Porto; São Paulo: Cortez, 2010, p. 261-290.

NOLASCO, Edgar C  zar. Os condenados da fronteira. **Cadernos De Estudos Culturais**: povos indígenas. Campo Grande: Editora UFMS, v.7, n.13, p. 39-54, jan./jun. 2015.

NOLASCO, Edgar C  zar. Crítica biográfica fronteiriça (Brasil/Paraguai/Bolívia). **Cadernos De Estudos Culturais**: Brasil/Paraguai/Bolívia. Campo Grande: Editora UFMS, v.7, n.14, p. 47-63, jul./dez. 2015.

NOLASCO, Edgar C  zar. A razão p  s-subalterna da crítica latina. **Cadernos De Estudos Culturais**: p  s-colonialidade. Campo Grande: Editora UFMS, v. 5, n. 9, jan./jul. de 2013. p. 9-22.

NOLASCO, Edgar C  zar. **Perto do cora  o selbaje da crítica fronteriza**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013, 170p.

NOLASCO, Edgar C  zar. Memórias subalternas latinas: ensaio biográfico. **Cadernos De Estudos Culturais**: memória cultural. Campo Grande: Editora UFMS, p. 53-72, 2013.

NOLASCO, Edgar C  zar. Os condenados da fronteira. **Cadernos De Estudos Culturais**: povos indígenas. Campo Grande: Editora da UFMS, p. 39-54, 2015.

NOLASCO, E. C. **Paisagens desconoliais**. Revista Visuais, Campinas, SP, v. 6, n. 2, p. 244–283, 2020. DOI: 10.20396/visuais.v6i2.14792. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/visuais/article/view/14792>. Acesso em: 27 abr. 2022.

DE OLIVEIRA, Marta Francisco. **Fragmentos conceituais para uma proposta local de descoloniza  o da leitura**. Campo Grande: Editora da UFMS, p. 46, 2021.

PESSANHA, Juliano Garcia. **Recusa do não-lugar**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

QUIJANO, A., Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World-Systems Research**, v. 1, n. 2, p. 342-386, 2000.

SAID, Edward. Israel está mais seguro? **Margens/Márgenes — Revista de Cultura**, Belo Horizonte; Buenos Aires; Mar del Plata; Salvador, n. 1, p. 6-11, jul. 2002.

SANTIAGO, S. O entre-lugar do discurso latino-americano. *In*: SANTIAGO, S. **Uma literatura nos trópicos**. 2.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 9-26.

SANTIAGO, Silviano. **Uma leitura nos trópicos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTIAGO, Silviano. **Fisiologia da composição: gênese da obra literária e criação em Graciliano Ramos e Machado de Assis**. Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 2020.

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

SANTOS, B. de S. **A Gramática do Tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, B. de S. **Descolonizar o saber, reinventar o poder**. Montevideu: Ediciones Trilce, 2010.

SANTOS, B. de S. "Epistemologias do Sul". Utopia e práxis latino-americanas. **Revista Internacional de Filosofia Ibero-americana e Teoria Social**, v. 16, n. 54, p. 17-39, 2011.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: SANTOS, B. de S.; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez. 2010a.p. 31-83.

SENA, Q. S. F. (2021). **Experiências com narrativas orais: a cultura local, a literatura e criação da memória**. Anais do seminário formação docente: intersecção entre universidade e escola, 4(4), p. 1–12. Disponível em: <https://anaisonline.uems.br/index.php/seminarioformacaodocente/article/view/7456>

SEREJO, Hélio. **Balaio de bugre**: edição especial. Tupã: Cingral, 1992.

SOUZA, Eneida M. de. **Crítica cult**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

TEDESCO, G. P. **A brincadeira do Toro Candil**: uma manifestação da memória cultural local. 2011. 115 f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagens) – Faculdade de Artes, Letras e Comunicação, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, 2011.

WALSH, Catherine. (De)construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el

Ecuador. *In*: FULLER, Norma (Ed.). **Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades**. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2002c, p. 115-142.

ZUMTHOR, P. **Introdução à poesia oral**. São Paulo: Hucitec, 1997.