

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE LINGUAGENS**

VIVIANI CAVALCANTE DE OLIVEIRA LEITE

ESCREVIVÊNCIA FRONTEIRIÇA: corpogeografias de vida

**CAMPO GRANDE - MS
MARÇO/2025**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE LINGUAGENS**

VIVIANI CAVALCANTE DE OLIVEIRA LEITE

ESCREVIVÊNCIA FRONTEIRIÇA: corpogeografias de vida

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens (PPGEL), da Faculdade de Artes, Letras e Comunicação, na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, como requisito do processo de defesa do Doutorado, na linha de pesquisa “Estudos Comparados e Culturais”.

Área de concentração: Literatura, Estudos Comparados e Interartes

Orientador: Prof. Dr. Edgar César Nolasco

**CAMPO GRANDE - MS
MARÇO/2025**

VIVIANI CAVALCANTE DE OLIVEIRA LEITE

ESCREVIVÊNCIA FRONTEIRIÇA: corpogeografias de vida

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Edgar Cezar Nolasco (Orientador / Presidente)
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

Prof. Dra. Angela Maria Guida (Titular Interno)
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – PPGEL/UFMS

Prof. Dr. Arnaldo Pinheiro Mont'Alvão Júnior (Titular Externo)
IFMS- Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso do Sul
(Campus Campo Grande)

Prof. Dr^a Marta Francisco de Oliveira (Titular Interno)
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - PPGEL/UFMS

Prof. Dr. Carlos Vinícius da Silva Figueiredo (Titular Externo)
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso do Sul – IFMS

Prof. Dr. Tiago Osiro Linhar (Suplente Interno)
Secretaria de Educação do Espírito Santo (SEDU/ES)
FAALC-UFMS

Prof. Dr. Carlos Igor de Oliveira Jitsumori (Suplente Externo)
Faculdade Insted - (Instituto Avançado de Ensino Superior e Desenvolvimento Humano)

À memória de minha mãe

Na costura silenciosa dos seus dias,
entre retalhos e sonhos,
você me ensinou que há muitas formas de tecer a vida.
Suas mãos delicadas, que transformavam pedaços de tecido em arte,
hoje guiam minhas palavras.
Não herdei sua arte de costurar,
mas aprendi com você a cerzir a vida com outras agulhas:
as da escrita, as do pensamento, as da memória.

Seu silêncio me ensinou a falar.
Suas ausências me ensinaram a preencher vazios.
E na falta que você me faz,
encontro a força para tecer, com palavras,
os retalhos de nossa história.

Esta tese é mais um ponto
no bordado infinito que começou em você...

Minha eterna e amada Eva.

AGRADECIMENTOS

À força divina que me sustenta e me permite florescer mesmo na aridez.

Ao meu pai e minha mãe (*In memoriam*) que mesmo sem o saber institucionalizado da academia, ensinaram-me com suas próprias vidas o valor epistêmico da fronteira. Suas sabedorias, nascidas da experiência vivida entre diferentes culturas e modos de conhecer, são exemplos vivos do que defendo nesta tese: que os saberes fronteiriços, mesmo quando não reconhecidos pela academia, são fundamentais para compreendermos o mundo desde as margens.

Aos meus irmãos Vilma e Vanderson, e cunhados Juliane e Pedro, por serem porto seguro e incentivo constante nesta travessia acadêmica.

Aos meus sobrinhos, que me lembram diariamente a importância de lutar por um mundo onde todas as flores possam brotar.

Ao meu companheiro Mauro Leite, parceiro de vivência, que me ensinou que as fronteiras também podem ser lugar de amor e resistência. Sua presença foi fundamental para que esta tese florescesse.

Aos meus filhos, João e Vinnicius, razão primeira de minha persistência e esperança em um mundo onde todos os corpos possam teorizar.

Ao Professor Dr. Edgar César Nolasco, meu orientador, pela generosidade epistêmica e por me mostrar que é possível fazer uma teorização outra. Sua crítica biográfica fronteiriça abriu caminhos para que eu pudesse encontrar minha própria voz teórica. Gratidão pela orientação precisa que me permitiu teorizar desde meu corpo-fronteira.

Aos professores que compõem a banca examinadora (Professora Dra. Angela Maria Guida; Prof. Dr. Arnaldo Pinheiro Mont'Alvão Júnior; Prof. Dr^a Marta Francisco de Oliveira e Prof. Dr. Carlos Vinícius da Silva Figueiredo; assim como aos suplentes da banca examinadora Prof. Dr. Tiago Osiro Linhar e ao professor Dr. Carlos Igor de Oliveira Jitsumori), pela disponibilidade e pelo olhar atento que certamente enriqueceram este trabalho.

Aos queridos companheiros do NECC (Núcleo de Estudos Culturais Comparados): Francine, Marina, Dênis, Pedro, Nathália, Luiz, Lara, Indayá, Thays, Bianca e Nicolas pelas discussões teóricas, pelos cafés sentipensantes e pela amizade que transcende os muros da academia. Nossa comunidade de pensamento foi essencial para o desenvolvimento desta teorização fronteiriça.

À Julia Guzman, companheira de travessia teórica, por transformar madrugadas de angústia em momentos de potência epistêmica. Nossas conversas, regadas de lágrimas e risos, foram fundamentais para que esta tese florescesse nas fronteiras sentipensantes.

Ao PPGEI (Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagens) e à UFMS (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul), instituições que me permitiram desenvolver uma pesquisa comprometida com as epistemologias da fronteira-sul.

À Conceição Evaristo (minha flor de mulungu), que me ensinou que é possível florescer nas fissuras do pensamento moderno/colonial.

Por fim, a todos os corpos fronteiriços que, como eu, aprenderam a desaprender para reaprender a transformar feridas em potência epistêmica.

RESUMO: Esta tese desenvolve uma teorização epistêmico-conceitual a partir do conceito de Escrivivência, cunhado por Conceição Evaristo, expandindo-o para uma perspectiva fronteira como prática epistêmica descolonial, articulando as dimensões do ser, do saber e do método na produção de conhecimento a partir das fronteiras do sistema-mundo moderno/colonial. A pesquisa estrutura-se em três eixos fundamentais que correspondem aos seus capítulos centrais. O primeiro capítulo traça uma genealogia da colonialidade do ser, estabelecendo conexões entre a perseguição histórica aos corpos dissidentes - da fogueira europeia à colonização brasileira - e propondo a escrevivência fronteira como prática de desobediência epistêmica por meio da inclusão das corpogeografias de vida na produção do saber acadêmico. O segundo capítulo desenvolve uma reflexão sobre as epistemologias da exterioridade, contrapondo o mundo imaginário colonial ao mundo-vida fronteiro, e articula os conceitos de sentipensar e pensamento próprio para fundamentar a práxis do corpo epistêmico fronteiro escreviente. O terceiro capítulo apresenta a gramática da escrevivência fronteira como metodologia insurgente, fundamentada na ética do desprendimento e na articulação entre corpopolítica e geopolítica do conhecimento, culminando na continuidade do desenvolvimento da teorização das corpogeografias de vida, o sexto sentido, como expressão desta prática metodológica. A pesquisa parte de uma epistemologia de cunho crítico biográfico fronteiro, uma vez que pensa a partir de lócus e de corpos específicos, ancorada principalmente nas teorias descoloniais de Walter Dignolo e nas reflexões teóricas de Edgar César Nolasco. A investigação sustenta que a escrevivência fronteira, ao emergir de corpos marcados pela diferença ontológica colonial, subverte a estratégia fundamental do projeto moderno/colonial: a exclusão epistêmica dos corpos e sua consequente desincorporação na produção de conhecimento. Como limitações da pesquisa, reconhece-se que a própria natureza do trabalho, ao propor uma metodologia emergente e situada, enfrenta o desafio de sua validação nos marcos epistêmicos tradicionais da academia. Ademais, a amplitude das experiências fronteiriças e a diversidade de contextos geopolíticos não podem ser totalmente contempladas em um único estudo, sugerindo a necessidade de futuras investigações que ampliem e aprofundem as proposições aqui apresentadas.

Palavras-chave: Escrivivência fronteira; Corpogeografias de vida; Descolonialidade; Epistemologias da exterioridade; Gramática da escrevivência fronteira.

ABSTRACT: ABSTRACT: This thesis develops an epistemic-conceptual theorization based on the concept of *Escrevivência*, coined by Conceição Evaristo, expanding it into a border perspective as a decolonial epistemic practice, articulating the dimensions of being, knowing, and method in knowledge production from the borders of the modern/colonial world-system. The research is structured in three fundamental axes corresponding to its central chapters. The first chapter traces a genealogy of the colonality of being, establishing connections between the historical persecution of dissident bodies - from the European stake to Brazilian colonization - and proposing border *escrevivência* as a practice of epistemic disobedience through the inclusion of corpogeographies of life in the production of academic knowledge. The second chapter develops a reflection on the epistemologies of exteriority, contrasting the colonial imaginary world with the border life-world, and articulates the concepts of *sentipensar* and *own thinking* to ground the praxis of the border epistemic writing body. The third chapter presents the grammar of border *escrevivência* as an insurgent methodology, grounded in the ethics of delinking and in the articulation between body-politics and geopolitics of knowledge, culminating in the continued development of the theorization of corpogeographies of life, the sixth sense, as an expression of this methodological practice. The research stems from a border biographical critical epistemology, as it thinks from specific loci and bodies, anchored mainly in Walter D. Mignolo's decolonial theories and Edgar Cazar Nolasco's theoretical reflections. The investigation maintains that border *escrevivência*, emerging from bodies marked by colonial ontological difference, subverts the fundamental strategy of the modern/colonial project: the epistemic exclusion of bodies and their consequent disembodiment in knowledge production. As research limitations, it is acknowledged that the very nature of the work, in proposing an emergent and situated methodology, faces the challenge of its validation within traditional academic frameworks. Furthermore, the breadth of border experiences and the diversity of geopolitical contexts cannot be fully contemplated in a single study, suggesting the need for future investigations to expand and deepen the propositions presented here.

Keywords: Border *Escrevivência*; Corpogeographies of life; Decoloniality; Epistemologies of exteriority; Grammar of border *escrevivência*.

SUMÁRIO

À GUIA DE INTRODUÇÃO – TECENDO ESCRIVIVÊNCIAS PELA DESCOLONIALIDADE.....	08
CAPITULO I – ESCRIVIVÊNCIAS FRONTEIRIÇAS: pela descolonialidade do ser.....	23
1.1 Da fogueira europeia à colonização brasileira: genealogias da colonialidade do ser.....	24
1.2 Escrever na fronteira: contra a exclusão do corpo.....	45
1.3 Corpogeografias de vida: a desobediência epistêmica do <i>anthropos</i>.....	63
CAPITULO II – EPISTEMOLOGIAS DA EXTERIORIDADE: escrever pela descolonialidade do saber.....	75
2.1 Habitar a exterioridade: mundo imaginário X mundo-vida.....	76
2.2 Sentipensar: para escrever na fronteira.....	87
2.3 Pensamento próprio: a práxis do corpo epistêmico fronteiriço escreviente.....	98
2.4 Podem os corpos fronteiriços teorizar? Sim podemos e estamos escrevendo.....	107
CAPITULO III – A GRAMÁTICA DA ESCRIVIVÊNCIA FRONTEIRIÇA: Aprender a escrever para descrever e assim re-escrever com o corpo e a partir da fronteira....	121
3.1 Prolegômenos da gramática da escrevivência fronteiriça: ética e desprendimento.....	122
3.2 Corpopolítica e Geopolítica do Conhecimento: (des)métodos da gramática da Escrevivência fronteiriça.....	139
3.3 Fisiologia da gramática da escrevivência fronteiriça: sobre um sexto sentido..	167
CONSIDERAÇÕES EPISTÊMICO-FRONTEIRIÇAS: Do Corpo que Escreve à Gramática que Liberta.....	183
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	192

**À GUIA DE INTRODUÇÃO –
TECENDO ESCRIVÊNCIAS PELA DESCOLONIALIDADE**

Naquela época eu era a própria estrela de Clarice Lispector, fingia aceitar meu miserável destino, mas no meu íntimo reservava forças para quando chegasse minha hora de (re)nascer. E por meio da “escrevivência” de Conceição Evaristo, eu (re)nasci em flor, flor de mulungu. Escrevo a partir deste meu corpo fronteiriço, ele é a evidência de meu (re)nascimento. Busco agora, por intermédio desta pesquisa, a “sobrevida”, minha e de outras flores de mulungu.

LEITE. N’A HORA DA ESTRELA NASCE A FLOR DE MULUNGU: por uma leitura biográfico-fronteiriça, p. 12.

Ô meu corpo, faça sempre de mim um[a] homem[mulher] que questiona!

FANON. *Pele negra máscaras brancas*, p. 191, grifos meus.

[...] Podemos entender aí que escrever para a escritora não se resumia a uma lógica da técnica moderna (não que ela não a tivesse), ou do domínio da retórica do pensamento moderno; afora isso, a prática de escrita na/da escritora passava, antes, por um sentir com o corpo, um escrever com o corpo, como forma, inclusive, de des-fazer a lógica do cogito cartesiano do penso, logo existo que, grosso modo, preponderou no discurso da literatura colonial moderna como um todo. Daí que sentir, viver e estar com o corpo/escrita sempre estiveram ao lado do pensar [...]

NOLASCO. *Paisagens ao Sul: despolíticas, despoéticas e desobedientes*, p. 49. (grifos do autor)

Na limiar entre o silêncio e a palavra, meu corpo-mulher fronteira aprendeu a escrever. Como a flor de mulungu que irrompe na aridez, minha escrita emergiu não apenas como ato de resistência, mas como condição vital de existência. Este gesto de escrever, que hoje se materializa em tese acadêmica, começou muito antes, nas margens de um bairro periférico de Dourados onde as últimas casas de madeira marcavam a fronteira entre a cidade e o vazio. Ali, onde as ruas de terra batida se desfaziam no matagal e o urbano cedia lugar ao ermo, aprendi desde cedo que as fronteiras são tanto ferida quanto potência criadora. Naquele “fim de linha”, como diziam os moradores, onde a cidade terminava abruptamente num mar de vegetação rasteira, meu corpo começou a compreender o que significa habitar as margens.

Foi por meio da vivência com a vida/obra de Conceição Evaristo que encontrei as primeiras chaves para descolonizar minha própria escrita acadêmica. Sua forma de entrelaçar memória, corpo e palavra mostrou-me que era possível construir uma teoria que não negasse minhas origens, minhas cicatrizes, minha história. Como ela própria ensina, a escrita nasce do barro da vida, e quanto mais fundo cavamos em nossas experiências, mais potente se torna nossa capacidade de teorizar. Este encontro, somado às contribuições de Gloria Anzaldúa, permitiu-me compreender que minhas vivências fronteiriças não eram um obstáculo à produção de conhecimento, mas sim sua própria fonte.

Entre o vermelho-sangue da terra que coloria os quintais daquela Dourados periférica dos anos 1980 e o horizonte que se perdia no matagal, minha existência foi tecendo uma epistemologia outra. Uma forma de conhecer que não separa corpo e pensamento, que não hierarquiza razão e sensibilidade. Como mulher nascida e criada nessa fronteira entre cidade e abandono, carrego nas entranhas a consciência de que todo conhecimento é corporificado, localizado, atravessado por histórias que o pensamento colonial insiste em silenciar.

Assim como Fanon convoca seu corpo a questionar, convoco o meu a escrever. Esta tese nasce deste chamado visceral, não apenas como exercício acadêmico, mas como compromisso ético-político com todas as existências que habitam as margens. Quando Conceição Evaristo nos presenteia com o conceito de escrevivência, oferece mais que uma ferramenta teórica: apresenta um caminho de libertação para corpos que, como o meu, foram historicamente empurrados para a exterioridade do pensamento moderno.

Esta pesquisa, portanto, não se pretende neutra nem distanciada. Ela pulsa com a força das flores de mulungu, nutre-se das águas fronteiriças e se inscreve na geografia dos corpos que resistem. É um trabalho que nasce da urgência de criar epistemologias que questionem e que efetivamente desmontem as engrenagens da colonialidade do ser, do saber e do poder que ainda hoje produzem morte e exclusão em nossa fronteira.

Ao tecer esta epistemologia, desobedeço epistemologicamente a razão colonial/moderna e torno-me tecelã epistemológica da escrevivência fronteiriça buscando a (re)inclusão do corpo da diferença ontológica colonial¹ nas produções epistemológicas,

¹ Termo/conceito utilizado e desenvolvido por Nelson Maldonado-Torres em *Sobre a colonialidade do ser* (2022) para se referir ao conjunto de características corpóreas e imaginários simbólicos de (des)classificação e colonização do ser.

pois acredito (desconfio) que a maior e mais nociva artimanha do projeto colonial/moderno contra a humanidade foi/é a exclusão do corpo.

Nas últimas décadas, a crítica pós-colonial e os estudos descoloniais têm desafiado as narrativas hegemônicas que perpetuam as estruturas de poder colonial no saber, ser e poder. A descolonialidade, como um pressuposto teórico, busca dismantelar essas estruturas, questionando e reconfigurando os modos de conhecimento, enquanto que a crítica biográfico-fronteiriça se concentra na intersecção de corpos(vidas) e histórias que são moldadas por fronteiras geopolíticas e culturais, muitas vezes invisibilizadas pela historiografia ocidental dominante.

É a partir da fronteira-sul, meu biolocus geoistórico e epistemológico, que proponho uma teorização outra sobre o conceito de Escrivência de Conceição Evaristo. Esta teorização, atravessada pela diversidade, encontra seu fundamento no pensamento descolonial, essencialmente geopolítico e corpopolítico. Estas duas dimensões, corpo e geografia, não podem ser pensadas separadamente, pois se entrelaçam nos processos de descolonização do saber e do ser através das estruturas do racismo e do patriarcado. Se o racismo opera não apenas sobre corpos, mas também na racialização de lugares e regiões, o patriarcado impõe uma pretensa universalidade à distinção masculino-feminino e às relações de poder que dela decorrem.

Compreendo, portanto, que o pensamento descolonial não se limita à teoria, mas demanda uma práxis que confronte ativamente o projeto colonial/moderno de dominação, exploração e exclusão dos corpos da diferença ontológica colonial. Esta compreensão encontra ressonância na Crítica biográfica fronteiriça, proposta por Edgar César Nolasco e corrobora também os estudos descoloniais que além de “apresenta[r]-se e sustenta[r]-se como uma prática teórica que emerge do arrabalde [...] por ser capaz

de, a seu modo, barrar a crítica migrante dos centros.”². Minha teorização da escrevivência fronteiriça se desenvolve, assim, em diálogo com esta perspectiva crítica que, como propõe Nolasco em 'Crítica biográfica fronteiriça (Brasil\Paraguai\Bolívia)', emerge das próprias bordas que pretende teorizar."

A partir da fronteira-sul, meu biolócus geoistórico e epistemológico, proponho uma teorização outra sobre o conceito de Escrevivência de Conceição Evaristo, teorização esta atravessada pela diversalidade e subsidiada pelo pensamento descolonial. Esta proposta encontra seu alicerce teórico na Crítica biográfica fronteiriça, cuja gênese Nolasco explica:

A denominação CRÍTICA BIOGRÁFICA FRONTEIRIÇA merece uma nota explicativa. Em meu livro *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza* (2013), como mostra o título, já me detinha acerca de uma crítica fronteiriça. Todavia, ali eu ainda me valia mais da rubrica pós-colonial ou pós-ocidental como forma de atender melhor aos postulados teóricos empregados. Não abri mão de tais teorias, muito pelo contrário. Mas entendo, agora, que elas se voltavam muito mais para uma América Latina como um todo e que, ao seu modo, continua a excluir o Brasil ou, quando não, este vinha meio a reboque. Na tentativa de resolver em parte isso que me incomodava, fechei um pouco mais o recorte epistemológico e, em contrapartida, como ganho teórico na discussão que proponho agora, aproximei-me mais do meu *bio*se do meu *lócus*, posto que a fronteira-sul daqui de onde penso é tão real quanto epistemológica.³

Esta concepção crítica, emergida dos estudos descoloniais, permite-me transitar por (des)lugares fronteiriços a partir dos quais construo a teorização conceitual proposta nesta tese. Ao privilegiar o biolócus como ponto de partida, reconhece que “somente uma crítica desse lócus pode considerar em suas discussões as sensibilidades biográficas e locais dos sujeitos e das produções envolvidas”⁴, sejam elas no âmbito literário, crítico ou teórico."

Assim, meu tecer teórico fronteiriço será desenvolvido por meio de um fazer e pensar com escrituras femininas e escrituras negras, como, por exemplo, de Conceição Evaristo, Glória Anzaldúa, Oyèrónkẹ Oyěwùmí, entre outros, uma vez que tal teorização

² NOLASCO. Crítica biográfica fronteiriça, p.53.

³ NOLASCO. Crítica biográfica fronteiriça, p.47.

⁴ NOLASCO. Crítica biográfica fronteiriça, p. 60.

de caráter sul-fronteiriço me respalda para ler melhor essas escrituras. Busco por uma teorização que emerge a partir da fronteira geoistórica, conceitual e epistemológica que vai além do que a epistemologia moderna acampou a fim de (re)incluir corpos e histórias (bio)locais que foram suprimidos, excluídos e invisibilizados por ela.

O ocidente encontrou na filosofia cartesiana que, concebeu como modelo universal o homem (ocidental) uma de suas razões de ser/estar, pois se trata de um movimento elaborado como forma de unificar identidade e, por conseguinte, atuar como parâmetro de existência. Essa ideia centralizadora excluiu e desprezou qualquer ser/saber que não fosse o do “modelo”, visto que os saberes e sujeitos fronteiriços foram excluídos e ficaram de fora por destoarem do padrão moderno do sistema-mundo hegemônico.

Esse discurso hegemônico, moderno e colonial da ordem da interioridade, criou a exterioridade e relegou os sujeitos/saberes fronteiriços para este lugar, este beco/lugar de despejo marginal. Walter Mignolo afirma que a subordinação da geografia à história, na construção da modernidade, excluiu a importância das histórias locais sujeitando-as à história universal do Ocidente, assim, “ao restaurar-se o espaço restauram-se as histórias locais e diminui-se a ideia da dupla constante entre o Ocidente e o resto do planeta”⁵.

Esta pesquisa constitui-se, portanto, como um ato de insurgência epistêmica. Cada página foi escrita não apenas com base em teorias, mas emerge também das experiências fronteiriças que meu corpo carrega. Ao propor uma gramática da escrivência fronteiriça, busco não apenas contribuir para o campo dos estudos descoloniais, mas abrir caminhos para que outros corpos fronteiriços possam reconhecer

⁵ [...] al restaurar el espacio, se restablecen las historias locales y se disminuye la idea de la dualidad constante entre Occidente y el resto del planeta. MIGNOLO, Walter. “Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina”. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago y MENDIETA, Eduardo (editores) *Teorías sin disciplina: (latinoamericanismo, poscolonialidade y globalización em debate)*, 1998,s.p. (tradução livre)

sua própria capacidade de teorizar, de transformar dor em conhecimento, silêncio em palavra, ferida em potência epistêmica.

A hipótese central desta tese é a de que a escrevivência fronteiriça, ao emergir de corpos marcados pela diferença ontológica colonial, não apenas evidencia mas também subverte a estratégia mais danosa do projeto moderno/colonial: a exclusão dos corpos, a desincorporação epistêmica, para implementar a dominação e exploração no contexto da colonialidade/modernidade. Para além da já reconhecida exclusão física e geográfica dos corpos da fronteira, proponho que existe uma operação mais sutil e perversa, a negação sistemática da capacidade destes corpos de produzirem conhecimento legítimo.

A escrevivência fronteiriça, ao inscrever-se a partir das margens e fazer do próprio corpo lugar de teorização, não só denuncia esta operação colonial como também inaugura uma epistemologia outra, que reivindica o corpo como lócus privilegiado de produção de saberes. Assim, mais que documentar exclusões, esta tese propõe a escrevivência fronteiriça como metodologia de reinvenção epistêmica, capaz de fraturar a lógica cartesiana que historicamente separou corpo e mente.

A escrevivência fronteiriça emerge, assim, como teorização conceitual central desta tese, não somente como desdobramento do conceito matriz de Conceição Evaristo, mas como uma teorização outra que nasce da especificidade do lugar fronteiriço. Este conceito, que proponho e desenvolvo ao longo desta investigação, articula-se intimamente com o que denomino corpogeografias de vida, uma concepção teórico-metodológica que busca perceber como os corpos-fronteira inscrevem e são inscritos pelos espaços que habitam, produzindo saberes que desafiam a lógica colonial/moderna.

Como pesquisadora fronteiriça, sempre me vi dividida entre o rigor científico exigido pela universidade e as formas outras de conhecimento que meu corpo carrega.

Esta tensão, longe de ser um obstáculo, revelou-se como potência criadora. Percebi que nossas feridas podiam ser fonte de conhecimento, que nossas experiências carregavam uma sabedoria própria que merecia e precisava ser teorizada.

A teorização destes conceitos, contudo, não pode acontecer de maneira linear ou cartesiana. Assim como a própria vivência fronteiriça que busco teorizar, o processo de elaboração conceitual se dá em movimento gradativo e recursivo, por meio dos capítulos que compõem esta tese. Se anuncio desde já estas proposições de teorizações conceituais, é porque elas constituem o cerne em torno do qual toda a trajetória de minha pesquisa perpassa. No entanto, sua complexidade exige um desenvolvimento gradual, que se alimenta tanto das reflexões teóricas quanto das experiências corporificadas que emergem ao longo do texto.

Esta opção metodológica reverbera minha convicção de que teorizar a partir da fronteira demanda uma escrita que não separe artificialmente conceito e vivência, que permita ao pensamento transportar-se entre as margens, tecendo pontes entre o vivido e o pensado. Assim, embora cada capítulo lance luz sobre aspectos específicos destes conceitos, é no movimento conjunto da tese que eles ganham sua plena potência teórica. O restabelecimento das histórias locais apresenta-se como estratégia para transcender o ocidentalismo e pensar descolonialmente desde a fronteira-sul. Este pensar "a partir de", como propõe Walter Mignolo, implica uma geoistória que considera as especificidades e o bios do sujeito fronteiriço, reconhecendo que o que demarca as fronteiras entre centro e margem são as diferenças ontológicas coloniais.

São estas diferenças que o pensamento colonial/moderno, em sua visão hegemônica e imperial, utiliza para desclassificar e silenciar os corpos fronteiriços, tomando-os como meros objetos de estudo desprovidos de capacidade epistêmica. Em contraposição a esta lógica, esta tese se constrói a partir das histórias locais às quais

meu bios está imbricado: a fronteira-sul, o Mato Grosso do Sul, mais especificamente, a Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

Este tecer descolonial nasce da urgência de produzir, desde este lócus geoistórico específico, uma teorização outra sobre o conceito de escrevivência. Tal necessidade emergiu ao longo de minha trajetória acadêmica, fundamentada em um fazer teórico que parte dos corpos da diferença colonial que, como aponta Mignolo “se opõem ao conceito racional e asséptico de teoria e conhecimento, teorizando, precisamente, a partir da situação na qual foram colocados”.⁶ Neste movimento de teorizar desde a fronteira-sul, inspiro-me no conceito de Escrevivência, cunhado pela intelectual e escritora Conceição Evaristo. Em sua concepção, este conceito emerge para nomear uma escrita que se materializa a partir da experiência de mulheres negras na sociedade brasileira, como ela própria explicita:

[A escrevivência] seria escrever a escrita dessa vivência de mulher negra na sociedade brasileira. Eu acho muito difícil a subjetividade de qualquer escritor ou escritora não contaminar a sua escrita. De certa forma, todos fazem uma escrevivência, a partir da escolha temática, do vocabulário que se usa, do enredo a partir de suas vivências e opções. A minha escrevivência e a escrevivência de autoria de mulheres negras se dá contaminada pela nossa condição de mulher negra na sociedade brasileira. Toda minha escrita é contaminada por essa condição. É isso que formata e sustenta o que estou chamando de escrevivência.⁷

Quando Evaristo nos apresenta o conceito de escrevivência, oferece mais que uma construção teórica: apresenta um caminho de libertação para corpos que, como o meu, foram historicamente empurrados para a exterioridade do pensamento moderno. Esta compreensão fundamental orienta minha proposta de teorização da escrevivência fronteiriça como metodologia de reinvenção epistêmica.

É importante observar que, ao afirmar que “de certa forma, todos fazem uma escrevivência”, Evaristo abre possibilidade para que diferentes corpos, marcados por

⁶ MIGNOLO. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 157.

⁷ EVARISTO *apud* LIMA. Conceição Evaristo: ‘minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra’, s/p.

suas próprias especificidades, possam teorizar a partir de suas vivências. Assim, reconhecendo meu lugar de fala como mulher branca e pesquisadora fronteiriça, proponho um diálogo respeitoso com este conceito matriz para pensar a escrevivência fronteiriça como um ato de desobediência epistêmica.

Esta proposta de teorização se constrói enquanto exercício de “aprender a desaprender as lições canonizadas e cristalizadas nas bordas dos pensamentos fronteiriços”⁸, inscrevendo meu corpo/vida na teorização conceitual para não reproduzir a prática colonial de simplesmente importar teorias dos grandes centros. Como pesquisadora crítico-biográfica fronteiriça, escrevivo a partir do meu biolócus geohistórico e epistemológico (fronteira-sul), valendo-me da diversalidade (MIGNOLO, 2003), uma perspectiva que permite acionar diferentes epistemes não de forma hierárquica, mas em um diálogo horizontal que melhor serve à teorização aqui proposta.

Diante deste cenário, a proposta desta tese é avançar uma teorização conceitual da “escrevivência fronteiriça”. Este conceito, inspirado pelo termo/conceito “escrevivência” de Conceição Evaristo, refere-se à prática de escrita literária que é simultaneamente um ato de existência e resistência. A escrevivência fronteiriça é proposta como uma estratégia teórica para a reinclusão dos corpos excluídos, proporcionando um espaço no qual as narrativas marginalizadas podem ser articuladas e valorizadas.

Assim, este trabalho visa contribuir para a reconstrução de uma epistemologia que não apenas reconhece, mas também celebra a pluralidade e a diferença como fundamentos de qualquer prática verdadeiramente descolonial. Para tanto, a divisão desta tese se dará em três capítulos, sendo que sua principal teorização conceitual, a

⁸ NOLASCO. CRÍTICA BIOGRÁFICA fronteiriça (BRASIL\PARAGUAI\BOLÍVIA), p. 60.

escrevivência fronteiriça, será desenvolvida de maneira gradativa durante a produção de cada capítulo.

Esta opção metodológica reverbera minha convicção de que teorizar a partir da fronteira demanda uma escrita que não separe artificialmente conceito e vivência, que permita ao pensamento tecer pontes entre o vivido e o pensado. Cada página foi escrita não apenas com tinta, mas emerge das experiências fronteiriças que meu corpo carrega, num movimento que busca confrontar ativamente o projeto colonial/moderno de dominação, exploração e exclusão dos corpos da diferença ontológica colonial.

O CAPÍTULO I – “ESCREVIVÊNCIAS FRONTEIRIÇAS: pela descolonialidade do ser”, parte da premissa de que o projeto colonial/moderno estabeleceu como estratégia fundamental a exclusão sistemática do corpo nos processos de produção de conhecimento. Para compreender esta operação, desenvolvemos uma análise da colonialidade do ser, conceito elaborado por Maldonado-Torres, examinando como esta matriz de poder atua na construção e manutenção das diferenças ontológicas coloniais.

A discussão se estrutura a partir de conceitos como *anthropos* e *humanitas*, que nos permitem compreender a hierarquização ontológica imposta pela narrativa colonial/moderna. Em contraposição a esta lógica excludente, proponho a escrevivência fronteiriça como uma teorização que reposiciona o corpo, especialmente os corpos marcados pela diferença ontológica colonial, como lugar de produção de conhecimento. Esta proposta se materializa através das corpogeografias de vida, experiências corporificadas que, ao serem teorizadas, constituem uma potente contra-narrativa capaz de desestabilizar os paradigmas epistêmicos hegemônicos da modernidade/colonialidade.

Para isso, no primeiro subtítulo: “**Da fogueira europeia à colonização brasileira: genealogias da colonialidade do ser**” proponho uma leitura crítico-histórica (de cunho

introdutório) sobre o genocídio ocorrido na Europa, conhecido como 'caça às bruxas'. Este processo histórico revela como a subjetividade dualista ocidental, fundamentada na cristandade medieval e moderna, estabeleceu divisões hierárquicas entre corpo/alma, natureza/civilização, bem/mal, que serviram tanto à perseguição das 'bruxas' na Europa quanto ao projeto colonial de dominação/exploração. Argumento que esta mesma matriz de pensamento dualista, ancorada em pressupostos teológico-políticos cristãos, regido por interesses diversos, sobretudo econômico e de poder político, fundamentou o projeto colonial no Brasil, que ocorrera simultaneamente.

A classificação e subjugação de corpos considerados 'demoníacos', 'selvagens' ou 'pecaminosos' - seja na figura da bruxa europeia ou dos povos colonizados - evidencia como a colonialidade do ser operou através de um sistema de dominação que primeiro precisou estabelecer diferenças ontológicas para então justificar políticas de exclusão, exploração e extermínio.

No segundo subtítulo, “**Escrever na fronteira:** contra a exclusão do corpo”, desenvolverei os conceitos de paradigma outro para argumentar que a escrevivência fronteiriça não se dá pelos mesmos moldes do paradigma colonial/moderno, e o conceito de universalismo abstrato com o objetivo de evidenciar que o mesmo não dá conta de acampar e ler o lócus enunciativo da escrevivência fronteiriça. No terceiro e último subtítulo, “**Corpogeografias de vida:** a desobediência epistêmica do anthropos”, desenvolvo uma teorização conceitual fundamental para uma melhor compreensão do que teorizo e denomino corpogeografias de vida, teorização esta que se estabelece como condição *sine qua non* para a elaboração teórica da escrevivência fronteiriça, e que inclusive, é parte da constituição do título dessa tese.

Nesta seção, articulo uma leitura crítica da dicotomia humanitas/anthropos, evidenciando como esta divisão opera na (des)classificação dos corpos da diferença

ontológica colonial, servindo à manutenção da pretensa superioridade hegemônica moderna. Em contraponto a esta lógica colonial, exploro o conceito de desobediência epistêmica como uma das formas de resistência do *anthropos*, revelando como esses corpos desenvolvem estratégias de enfrentamento à colonialidade do ser e do saber. Esta discussão teórica estabelece as bases para compreender como as corpogeografias de vida se constituem em espaços de resistência e (re)existência, desafiando as hierarquias epistêmicas impostas pelo pensamento moderno/colonial.

No CAPÍTULO II – “**Epistemologias da exterioridade:** escrever pela descolonialidade do saber”, aprofundarei a fundamentação de minha teorização da escrevivência fronteiriça como prática epistêmica que emerge das corpogeografias de vida apresentadas no capítulo anterior. Partindo do conceito de colonialidade do saber, demonstro como esta prática opera enquanto resistência e como uma efetiva prática de produção de conhecimento a partir da fronteira. O capítulo se desenvolverá em quatro momentos interligados.

O primeiro subtítulo “**Habitar a exterioridade:** mundo imaginário X mundo-vida”, estabeleço as bases conceituais que distinguem os lócus epistemológicos da interioridade e da exterioridade. Esta distinção é crucial para compreender como minha própria experiência como pesquisadora fronteiriça se insere numa genealogia maior de resistência epistêmica ao mito da modernidade.

O segundo subtítulo “**Sentipensar:** para escrever na fronteira” recupera o conceito de Orlando Fals Borda para teorizar a inseparabilidade entre corpo, experiência e produção de conhecimento. O sentipensar oferece as ferramentas teóricas para compreender como as corpogeografias de vida se traduzem em metodologia de pesquisa através da escrevivência fronteiriça.

E no terceiro subtítulo “**Pensamento próprio: a práxis do corpo epistêmico fronteiriço escreviente**”, demonstro como a escrevivência fronteiriça se materializa em uma práxis descolonial que integra ser/sentir/pensar/fazer. Este movimento evidencia a dimensão transformadora da escrevivência fronteiriça para além do campo acadêmico.

E o quarto e último subtítulo “**Podem os corpos fronteiriços teorizar? Sim podemos e estamos escrevendo**”, coloca em diálogo direto o conceito de Escrevivência de Conceição Evaristo com minha própria proposição de escrevivência fronteiriça. Este movimento consolida a contribuição original da tese ao campo dos estudos descoloniais, demonstrando como esta teorização oferece caminhos concretos para a superação das diferenças ontológica e epistemológica coloniais.

No CAPÍTULO III – “**Aprender a escrever para (des)escrever e assim (re)escrever com o corpo e a partir da fronteira**: por uma gramática da escrevivência fronteiriça”, a proposta será a teorização epistêmico-conceitual do que trato enquanto *Gramática da Escrevivência Fronteiriça*, que objetiva cumprir mais uma parte da teorização conceitual da escrevivência fronteiriça. Esse capítulo constitui o momento de consolidação teórica da escrevivência fronteiriça. Aqui, após ter estabelecido as bases conceituais nos capítulos anteriores, proponho uma gramática própria desta escrita que emerge do corpo epistêmico fronteiriço.

A discussão se desenvolve a partir do entendimento de que escrever a partir da fronteira-sul demanda além de uma ruptura com os modos hegemônicos de produção de conhecimento, pois implica também a elaboração de uma forma própria de articular a escrevivência fronteiriça. Esta gramática da escrevivência fronteiriça, fundamentada nas corpogeografias de vida e na descolonialidade do saber, propõe um movimento triplo: aprender a escrever para (des)escrever as imposições da escrita acadêmica tradicional e (re)escrever, a partir deste lugar específico, uma teorização que dialogue com as

epistemologias outras. Assim, mais que um conjunto de regras formais, esta gramática se apresenta como um exercício de desprendimento (MIGNOLO) epistêmico que permite teorizar com o corpo epistêmico fronteiriço.

Assim, no primeiro subtítulo "Prolegômenos da gramática da escrevivência fronteiriça: ética e desprendimento", estabeleço as bases éticas e epistemológicas que fundamentam a gramática da escrevivência fronteiriça como metodologia insurgente. Discuto como o desprendimento opera enquanto postura ético-política necessária para a emergência de uma metodologia que não reproduza as lógicas excludentes do pensamento moderno/colonial, propondo uma ética do corpo que reconhece e legitima as formas outras de produção de conhecimento.

No segundo subtítulo "Corpopolítica e Geopolítica do Conhecimento: (Des)métodos da Gramática da Escrevivência Fronteiriça", desenvolvo os princípios metodológicos que emergem da articulação entre corpo e lugar na produção do conhecimento fronteiriço. Demonstro como a gramática da escrevivência fronteiriça opera enquanto (des)método ao subverter as pretensões de objetividade e neutralidade da metodologia científica tradicional, propondo ferramentas analíticas que emergem da própria experiência corporal e geopolítica do pesquisador fronteiriço.

E no terceiro subtítulo "Fisiologia da gramática da escrevivência fronteiriça: sobre um sexto sentido", aprofundo a teorização das corpogeografias de vida através da teorização do sexto sentido como expressão metodológica da gramática da escrevivência fronteiriça. Demonstro como este sentido outro, que emerge da experiência corporal fronteiriça, constitui-se em ferramenta epistêmica capaz de apreender e teorizar dimensões da realidade invisibilizadas pela razão moderna/colonial, contribuindo para a emergência de epistemologias outras.

CAPÍTULO I –

ESCREVIVÊNCIAS FRONTEIRIÇAS: pela descolonialidade do ser

A colonialidade do ser produz a diferença ontológica colonial, o que faz com que se desenvolva um sem número de características existenciais fundamentais e de imaginários simbólicos.

MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 48.

1.1 Da fogueira europeia à colonização brasileira: genealogias da colonialidade do ser

Esse criador que decide descrever a verdade nacional volta-se paradoxalmente para o passado, para o inatual. O que ele visa em sua intencionalidade profunda são as dejeções do pensamento, as exterioridades, os cadáveres, o saber definitivamente estabilizado. Ora, o intelectual colonizado que quer fazer obra autêntica deve saber que verdade nacional é em primeiro lugar a realidade nacional. É-lhe necessário ir até o lugar em ebulição onde se prefigura o saber.

FANON. *Os condenados da terra*, p. 186 – 187.

Essas mulheres dominaram o conhecimento indígena desde a antiguidade. Seus conhecimentos abrangeram diversas áreas, como astronomia, medicina, biologia, ética, etc. Elas foram empoderadas pela posse de conhecimentos ancestrais e seu principal papel nas comunidades era ser líderes de formas de organização econômica, política e social semelhantes às comunas.⁹

GROSFOGUEL. Racismo/sexismo epistêmico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI, p. 51.

Sim, ela iria adiante. Um dia, agora ela já sabia qual seria a sua ferramenta, a escrita. Um dia ela haveria de narrar, de fazer soar, de soltar as vozes, os mumúrios, os silêncios, o grito abafado que existia, que era de cada um e de todos. Maria-Nova um dia escreveria a fala de seu povo.

EVARISTO. *Becos da Memória*, p. 177.

A partir desse lugar de corpo fronteiro, marcado pela invisibilidade epistemológica, que desafia e contradiz a narrativa colonial/moderna, minha vida e meu corpo se transformam em matéria-prima para a minha escrevivência. Assim, a partir do “eu” mulher que é, sente e pensa na fronteira, escrevo em memória dos corpos e das mulheres que foram vítimas da cruel perseguição conhecida como “caça às bruxas”, na qual milhares de mulheres foram queimadas vivas. Essas mulheres, portadoras de um conhecimento ancestral que se estendia por áreas como astronomia, medicina, biologia e ética, desempenhavam um papel fundamental em suas comunidades, exercendo liderança em formas de organização econômica, política e social que se assemelhavam a comunas. Seu empoderamento advinha da posse desse saber ancestral, e é em honra

⁹ Estas mujeres dominaban el conocimiento indígena desde épocas antiguas. Su conocimiento cubría diferentes áreas, como astronomía, medicina, biología, ética, etc. Estaban empoderadas por la posesión de un conocimiento ancestral y su rol principal en las comunidades estaba en ser líderes y organizadoras de formas de organización económica, política y social similares a las comunas. GROSFOGUEL. Racismo/sexismo epistêmico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI, p. 51. (tradução livre)

a essas vozes silenciadas que minha escrita busca ecoar.

Assim, torna-se evidente o esquema de dominação e exploração que se estabelece por meio da criação de uma desclassificação ontológica excludente, voltada à colonização do ser e do saber. É fundamental reconhecer que os corpos dessas mulheres eram portadores de conhecimentos ancestrais, os quais eram compartilhados entre outras mulheres. Para colonizar esses saberes, a estratégia utilizada foi a eliminação do corpo, visando extinguir as tradições que desafiavam a suposta “superioridade” ontológica e epistemológica do homem ocidental, uma construção forjada por ele mesmo. Nesse contexto, como argumenta Grosfoguel, tudo o que escapava ao domínio cristão, incluindo a sabedoria tradicional e outras formas de conhecimento, era considerado como forças malignas, justificando assim a perseguição tanto aos cientistas quanto às mulheres detentoras de saberes ancestrais.

A ativista feminista, filósofa, escritora e professora Silvia Federici destaca que o genocídio ocorrido durante o período conhecido como “caça às bruxas” foi, por muito tempo, negligenciado pelos historiadores. Essa indiferença pode ser explicada pelo fato de que a maior parte das vítimas das atrocidades desse período eram mulheres camponesas. Segundo Federici:

Até mesmo os estudiosos da caça às bruxas (no passado eram quase exclusivamente homens) eram frequentemente dignos herdeiros dos demonólogos do século XVI. Ainda que deplorassem o extermínio das bruxas, muitos insistiram em retratá-las como tolas miseráveis que sofriam com alucinações. Dessa maneira, sua perseguição poderia ser explicada como um processo de “terapia social” que serviu para reforçar a coesão amistosa (Midelfort, 1972, p. 3), ou poderia ser descrita em termos médicos como um “pânico”, uma “loucura”, uma “epidemia”, todas as caracterizações que tiram a culpa dos caçadores de bruxas e despolitizam seus crimes.¹⁰

Essa perspectiva revela não apenas a desumanização das mulheres acusadas, mas também a forma como a narrativa dominante busca deslegitimar suas experiências e conhecimentos. Ao rotulá-las como “tolas miseráveis” ou como vítimas de supostas

¹⁰ FEDERICI. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*, p. 298.

alucinações, os estudiosos da caça às bruxas se distanciam da responsabilidade ética por um genocídio que, na verdade, tinha profundas raízes políticas e sociais. Essa despolitização dos crimes cometidos contra as mulheres permite que o sistema de opressão permaneça intacto, perpetuando a lógica de controle sobre aqueles que, ao reivindicarem sua autonomia e saber, ameaçavam a estrutura de poder estabelecida.

Assim, a criação do "outro" como um ser inferior e perigoso não se limita a um mero mecanismo de exclusão; trata-se de uma estratégia cuidadosamente elaborada para manter a ordem social desejada por aqueles que estão no poder. Nesse contexto histórico, é evidente que as "histórias oficiais" foram, em sua maioria, escritas a partir de corpos específicos que se colocaram em posições de dominação por meio do controle da linguagem e do corpo. Esse processo revela um projeto de opressão que não era pautado em nenhum compromisso com a vida, cujas heranças malditas permanecem vigentes até os dias de hoje. É crucial notar que, enquanto a caça às bruxas se desenrolava na Europa, o processo de colonização no Brasil também se iniciava, resultando na desvalorização e rejeição ao esquecimento de certas vidas, determinadas por características corpóreas.

Nesse panorama, as curandeiras e benzedoras do Cone Sul emergem como figuras emblemáticas que desafiam essa lógica de exclusão e marginalização. Historicamente, muitas dessas mulheres, rotuladas como "bruxas" ou "mágicas", desempenharam papéis essenciais na transmissão de saberes ancestrais, oferecendo cuidados e curas em suas comunidades. Sua prática, enraizada em tradições locais, não apenas resistiu à hegemonia do conhecimento médico ocidental, mas também reivindicou a autonomia sobre seus corpos e saberes. Contudo, assim como as mulheres da caça às bruxas, elas enfrentaram perseguições e tentativas de silenciamento, frequentemente sendo demonizadas por sua sabedoria e ligação com a natureza. Dessa

forma, a luta dessas mulheres por reconhecimento e valorização ecoa a resistência contra um sistema que busca deslegitimar suas vozes e experiências, revelando a interconexão entre as opressões passadas e as lutas contemporâneas.

É assustador pensar que um período com tamanha violência de mais ou menos três séculos, que culminou em milhares de mortes, tenha sido historicizado de forma tão negligente em relação à valorização da vida desses corpos femininos. Nessas “histórias”, os corpos dessas mulheres condenadas pela inquisição não foram reconhecidos como portadores de vida humana, mas foram demonizados e transformados em “corpos do mal”, vistos como ameaças à ordem, segurança e moral da sociedade da época, configurando-se como um fracasso social. Essa construção histórica levou à culpabilização das vítimas da caça às bruxas, apresentando-as como merecedoras do castigo de morte. Assim, tanto a marginalização das curandeiras como a demonização das mulheres acusadas na caça às bruxas revelam um padrão de opressão que perpetua a desvalorização da vida feminina e a negação de sua humanidade. Essa construção histórica não é apenas um reflexo de uma violência sistemática, mas também uma manifestação de uma misoginia profundamente enraizada que permeia a academia e as narrativas sobre as mulheres perseguidas. Assim,

Os exemplos de misoginia que inspirou a abordagem acadêmica da caça às bruxas são abundantes. Como apontou Mary Daly já no ano recente de 1978, boa parte da literatura sobre esse tema foi escrita de “um ponto de vista favorável à execução das mulheres”, o que desacredita as vítimas da sua perseguição, retratando-as como fracassos sociais (mulheres “desonradas” ou frustradas no amor) ou até mesmo como pervertidas que se divertiam zombando de seus perseguidores masculinos com suas fantasias sexuais.¹¹

Silvia Federici destaca a relevância de refletir sobre a interseção entre a caça às bruxas e outros processos de opressão que marcaram a história, como a colonização e o extermínio das populações do Novo Mundo. Ao mencionar esses eventos como parte das “acumulações primitivas”, Federici nos leva a considerar o dualismo que permeia

¹¹ FEDERICI. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*, p. 298 - 299.

essas violências, onde a vida das mulheres e dos povos colonizados era desvalorizada em favor de uma lógica de dominação que sustentava o poder masculino e colonial. Esse dualismo se manifesta na dicotomia entre o "civilizado" e o "selvagem", onde as mulheres, acusadas de bruxaria, eram vistas como uma ameaça à ordem social, enquanto as práticas de cura e conhecimento ancestral que representavam eram marginalizadas e demonizadas.

Nesse contexto, a abordagem acadêmica da caça às bruxas se revela não apenas como uma questão de misoginia, mas como um reflexo de uma estrutura de pensamento dualista que exclui e deslegitima os saberes e experiências femininas. O legado dessa narrativa ainda ressoa em muitas discussões contemporâneas, onde as vozes das mulheres são frequentemente silenciadas ou distorcidas. Portanto, ao compreender a caça às bruxas como parte de um *continuum* de violência que inclui a colonização e a escravidão, é imperativo que repensemos as histórias que contamos e as formas como essas narrativas continuam a influenciar a percepção da vida e do conhecimento feminino.

Daí minha decisão de escrever a partir do meu próprio corpo, em memória de minhas iguais, as mulheres, as bruxas, para lembrar que milhares de mulheres foram violentamente castigadas simplesmente por desafiar o projeto de dominação imposto pela narrativa colonial/moderna¹². Essa narrativa, que deslegitima e marginaliza a experiência feminina, pode ser vista como um dos embriões da subjetividade dualista que fundamenta a colonialidade moderna disseminada no Brasil. Ao reconhecer essa conexão, reivindico meu lugar na escrita, transformando meu corpo em um veículo de resistência e memória.

¹² Trabalharei melhor sobre o que entendo por narrativa colonial/moderna mais adiante por meio de uma teorização que se desenvolverá no decorrer desse capítulo.

A proposta da minha tese se alinha à teorização da escrevivência fronteiriça, que busca desafiar e reconfigurar as narrativas hegemônicas. Ao inscrever minha própria experiência e corporeidade no processo de escrita, não apenas honro as vozes silenciadas de mulheres que foram perseguidas, mas também critico as estruturas dualistas que ainda permeiam a nossa sociedade. Através dessa perspectiva, pretendo iluminar as interseções entre o passado e o presente, ressaltando como a luta por reconhecimento e valorização das experiências femininas se desdobra em um espaço de resistência, onde o corpo torna-se uma fonte de saber e uma ferramenta de transformação.

Vale abrir um parêntese aqui para dizer que a escrevivência fronteiriça não se limita apenas aos corpos femininos, mas abrange uma diversidade de corpos que representam as diferenças ontológicas coloniais. Essa abordagem reconhece a pluralidade de experiências e saberes que emergem das interseções de raça, classe, gênero e etnia. Contudo, minha escrita tenderá a inscrever um corpo feminino específico, pois escrevo a partir das minhas sensibilidades fronteiriças (minhas corpogeografias de vida), que são moldadas por vivências e lutas próprias. Ao focalizar essa perspectiva feminina, busco destacar as nuances e particularidades que ainda são marginalizadas nas narrativas hegemônicas, proporcionando um espaço de resistência onde a voz feminina é ouvida e se torna um ponto central na construção de um saber que desafia as estruturas opressoras da colonialidade.

Os europeus utilizaram-se de estratégias predominantemente discursivas para convencer a população de suas razões indiscutíveis para a prática desse genocídio explícito. Assim, a “caça às bruxas foi também a primeira perseguição na Europa que usou propaganda multimídia com o objetivo de gerar uma psicose em massa entre a

população”¹³; as acusadas eram obrigadas a levar cartazes em suas roupas com o objetivo de que as pessoas mantivessem afastamento delas, além da utilização de panfletos que divulgavam os julgamentos mais famigerados dando ênfase aos detalhes dos “pecados e crimes” mais pavorosos cometidos pelas acusadas. Entretanto,

foram os juristas, os magistrados e os demonólogos, frequentemente encarnados na mesma pessoa, os que mais contribuíram na perseguição: eles sistematizaram os argumentos, responderam aos críticos e aperfeiçoaram a maquinaria legal que, por volta do século XVI, deu um formato padronizado, quase que burocrático, aos julgamentos, o que explica as semelhanças entre as confissões para além das fronteiras nacionais. No seu trabalho, os homens da lei contaram com a cooperação dos intelectuais de maior prestígio da época, incluindo filósofos e cientistas que ainda hoje são elogiados como pais do racionalismo moderno.¹⁴

Diante dessa sistemática perseguição, emergem questões cruciais que nos ajudam a compreender as raízes da colonialidade do ser: “Que medos instigaram semelhante política combinada de genocídio? Por que se desencadeou tamanha violência? E por que foram as mulheres seus alvos principais?”¹⁵ A análise histórica revela que as acusações, fundamentadas em especulações sobre práticas de bruxaria, assassinatos e poderes destrutivos, serviram como dispositivo de controle social e epistêmico. Este mecanismo de demonização não ficou restrito à Europa medieval e moderna, mas se desdobrou no projeto colonial, persistindo até os dias atuais em diferentes manifestações de intolerância religiosa e epistêmica.

Esta genealogia da colonialidade do ser encontra eco em minhas próprias experiências de infância na periferia de Dourados, MS, onde presenciei a perpetuação desses mesmos dispositivos de poder e exclusão. As narrativas que circulavam entre os adultos sobre as benzedadeiras locais reproduziam, em escala micro, a mesma lógica persecutória da caça às bruxas europeia: a transformação de mulheres detentoras de saberes tradicionais em figuras ameaçadoras. O medo que estas histórias me

¹³ FEDERICI. *Calibã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva, p. 307.

¹⁴ FEDERICI. *Calibã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva, p. 307.

¹⁵ FEDERICI. *Calibã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva, p. 311.

provocavam na infância - construindo imagens de mulheres sombrias e perigosas - exemplifica como a colonialidade do ser opera na construção de subjetividades desde a tenra idade, naturalizando a desqualificação de determinados corpos e saberes. Esta experiência pessoal evidencia a continuidade histórica dos processos de demonização, que transitam da fogueira europeia à marginalização contemporânea de práticas culturais e de cura tradicionais, especialmente aquelas ligadas às mulheres e às matrizes africanas e indígenas.

Por fim, a busca por respostas a estas questões esbarra em um obstáculo epistemológico fundamental: a impossibilidade de acessar diretamente as vozes das mulheres perseguidas. O que chega a nós são apenas as confissões registradas pelos inquisidores, obtidas através de práticas sistemáticas de tortura. Como já observado por Enrique Dussel, a Inquisição constituiu-se como o primeiro serviço de inteligência moderno, estabelecendo métodos sofisticados de vigilância, interrogatório e documentação que posteriormente serviriam de modelo para os aparatos de controle colonial. Este aparelho institucional eliminava fisicamente suas vítimas além de construir uma narrativa oficial que simultaneamente legitimava a perseguição e apagava as vozes dissidentes. Assim, os registros históricos que possuímos são, em essência, documentos que refletem a perspectiva do poder persecutório, revelando mais sobre a racionalidade moderna/colonial em formação do que sobre as mulheres e os saberes que buscava eliminar.

Essa política de genocídio revela uma intrincada rede de relações de poder que não pode ser reduzida a uma única dimensão. Se por um lado a perseguição às mulheres europeias pobres evidenciava uma opressão de gênero e classe, com estas sendo submetidas a condições análogas à escravidão nos serviços domésticos, por outro, o

sistema colonial estabeleceu hierarquias mais complexas. Como observa Quijano¹⁶, a colonialidade do poder instituiu um sistema no qual mulheres brancas, mesmo sendo subordinadas em relação aos homens brancos, ocupavam posição de dominação sobre corpos racializados de ambos os gêneros. Esta hierarquização complexa, que articula gênero, raça e classe, se manifesta desde o período colonial e está intimamente relacionada ao surgimento da modernidade, quando uma mulher branca podia exercer poder sobre servos negros e indígenas, e persiste na contemporaneidade, onde mulheres brancas podem ocupar posições de dominação, especialmente sobre homens racializados. Assim, a diferença ontológica colonial opera através de múltiplas camadas de subordinação e privilégio, nas quais o entrecruzamento entre gênero, raça e classe determina as possibilidades de acesso ao poder e as formas de exploração e dominação dos corpos.

Reescrever, a partir da fronteira, as histórias dessas mulheres cujas vidas foram ceifadas pelo simples fato de sinalizarem algum tipo de resistência aos projetos de dominação/exploração que estavam se formando na época é como escrever uma história outra, é como desvelar o outro lado da moeda. Para tanto, sigo os passos de escritoras e intelectuais como Conceição Evaristo e Gloria Anzaldúa para empreender uma prática de resistência epistêmica que busca revelar histórias silenciadas de mulheres que ousaram desafiar os projetos de dominação/exploração. Essas escrevivências fronteiriças me permitem desvelar o outro lado da história e compreender como as heranças coloniais continuam operando na morte sistemática de determinados corpos-saberes. Ao trazer à tona estas histórias de mulheres condenadas não apenas à morte física, mas também ao apagamento de suas sensibilidades, ideologias e teorizações,

¹⁶ Cf. QUIJANO. Colonialidade do poder e classificação social.

reafirmo que onde há corpo há teorização, mesmo que isso tenha sido historicamente negado. Silvia Federici, afirma ainda que:

Caçar bruxas foi ainda fundamental para a construção de uma nova ordem patriarcal em que o corpo das mulheres, seu trabalho e seus poderes sexuais e reprodutivos foram colocados sob controle do estado e transformados em recursos econômicos. O que quer dizer que os caçadores de bruxas estavam menos interessados no castigo de qualquer transgressão específica do que na eliminação de formas generalizadas de comportamento feminino – que já não toleravam e que tinham que se tornar abomináveis aos olhos da população.¹⁷

Esta perseguição sistemática, como evidencia Federici, revela que o controle dos corpos femininos foi fundamental para a construção tanto da ordem patriarcal quanto do sistema colonial-moderno. O genocídio das 'bruxas' não visava apenas eliminar indivíduos específicos, mas erradicar formas inteiras de existência e conhecimento femininos que escapavam ao controle estatal e eclesiástico. Neste sentido, pensadoras fronteiriças como Evaristo e Anzaldúa e nos oferecem ferramentas conceituais - como a escrevivência e o pensamento fronteiro - que permitem compreender como esta política de morte, orquestrada por interesses políticos e religiosos, continua operando na contemporaneidade através de diferentes mecanismos de silenciamento e exclusão de corpos-saberes dissidentes.

A caça às bruxas culminou na morte literal do corpo e o corpo “implica a pessoa”¹⁸, sua sensibilidade, seu pensamento, sua vida. Mesmo não tendo respostas plausíveis para o porquê de tamanha perseguição cujos corpos-mulheres foram alvo principal, não é muito difícil entender que se houve tão violento genocídio, houve também interesses políticos e religiosos, já que as igrejas (tanto católica quanto protestante) participaram ativamente desta iniciativa violenta da política de morte impetrada neste período. Assim, penso com Silvia Federici:

O que ainda não foi reconhecido é que a caça às bruxas constitui um dos acontecimentos mais importantes no desenvolvimento da sociedade capitalista e na formação do proletariado moderno. Isso porque o desencadeamento de uma campanha de terror contra as mulheres, não igualada por nenhuma outra

¹⁷ FEDERICI. *Calibã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva, p. 313 – 314.

¹⁸ QUIJANO. Colonialidade do poder e classificação social, p. 112.

perseguição, debilitou a capacidade de resistência do campesinato europeu frente ao ataque lançado pela aristocracia latifundiária e pelo Estado, em uma época na qual a comunidade camponesa já começava a se desintegrar sob o impacto combinado da privatização da terra, do aumento dos impostos e da extensão do controle estatal sobre todos os aspectos da vida social.¹⁹

Assim, somados os fatos de as vítimas serem mulheres pobres, em sua grande maioria, e de se tratar de um período de desenvolvimento de uma sociedade capitalista, entendo que uma possível resposta ao lugar de alvo principal ter sido ocupado pelos corpos-mulheres nesta violenta perseguição só pode ser porque de alguma maneira elas fortaleciam a resistência do campesinato europeu. Posso inferir que essas mulheres carregavam em seus corpos as epistemologias que fortaleciam o campesinato em sua sobrevivência e resistência contra a dominação/exploração.

Enquanto mulher brasileira, nascida e criada na fronteira, carrego em meu corpo as marcas de uma sociedade que continua a perpetuar lógicas coloniais de dominação e culpabilização feminina. Não preciso recorrer a estatísticas para sentir o peso dos olhares, dos julgamentos e das violências cotidianas que todas nós enfrentamos. Ainda assim, os números são estarrecedores; uma pesquisa do Sistema de Indicadores de Percepção Social (SIPS) do IPEA, realizada em 2013, revelou que 58% dos entrevistados acreditam que 'se as mulheres soubessem se comportar haveria menos estupros'. Esta mesma mentalidade inquisitorial, que séculos atrás condenava mulheres à fogueira, hoje se manifesta na culpabilização das vítimas de violência sexual e doméstica.

Mais alarmante ainda é constatar que 63% dos entrevistados concordam que 'casos de violência dentro de casa devem ser discutidos somente entre os membros da família', evidenciando como o silenciamento e a privatização da violência seguem sendo estratégias de manutenção das estruturas patriarcais. Em meu próprio corpo-território

¹⁹ FEDERICI. *Calibã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva, p. 302.

fronteiriço, sinto o peso desta herança colonial que insiste em disciplinar, controlar e culpabilizar os corpos femininos por sua própria violação.

Esta perpetuação de violências e silenciamentos revela as estruturas de opressão e também mecanismos sofisticados de deslegitimação de saberes populares, especialmente aqueles produzidos por corpos-mulheres. Günter Rodolfo Kusch, antropólogo e filósofo da Universidade de Buenos Aires, em “El pensamiento popular”, nos ajuda a compreender como a exclusão do pensamento popular do âmbito do conhecimento “essencial” opera como mais uma estratégia colonial de dominação. Ao ser relegado à categoria de mera opinião, com toda sua carga pejorativa, o pensamento popular, especialmente aquele que emerge das experiências de mulheres, como as benzedeadas e curandeiras - é sistematicamente desqualificado. No entanto, como observa Kusch:

Daí então a localização de uma armadilha lógica que opera no pensamento popular através de um antidiscurso, através do qual consegue constituir-se existencialmente em sua pura emocionalidade, que, por sua vez, se concretiza quer em valores, quer num desejo puro, quer num pensamento puro do coração. Como se fosse um pensamento sem propósito, mas que esconde um propósito oculto, talvez o de subsistir, fundando sempre a própria existência e fortalecendo os seus valores.²⁰

Diante disso, Rodolfo Kusch questiona em sua reflexão se acaso a perspectiva negativa atribuída ao pensamento popular não se deve unicamente a um tipo de fragmentação do mesmo por conta de uma rejeição que o entende enquanto inadequado por ter caráter de opinião. Assim, a partir do referido questionamento, argumenta e direciona-nos a “pensar que o que é unívoco para a ciência, pode ser claro por si só, mas

²⁰ De ahí entonces la ubicacion de una trampa logic a que opera en el pensamiento popular mediante un anti-discurso, a traves del cual aquellogra constituirse existencialmente en su pura emocionalidad, que por su parte se concreta ya sea en valores, ya sea en un puro querer o en un puro pensar desde el corazon. Como si se tratara de un pensar sin finalidad que sin embargo esconde una finalidad recondita, quiza la de subsistir, fundando siempre al existir mismo y afianzando sus valores. KUSCH. El pensamiento popular, p. 579.

confuso quanto ao problema, sendo a ciência nada mais do que uma função disponível, uma maneira de ver claramente, mas a realidade permanece sempre confusa”²¹.

Kusch propõe em sua reflexão que o caminho conveniente seria a desfragmentação do pensamento popular de maneira que “se falamos de pensamento culto e de pensamento popular, não estejamos afirmando duas formas diferentes de pensar, mas antes dois aspectos de um único pensamento”²².

Diante disso, as teorias e teorizações devem considerar a importância do pensamento popular em sua prática, pois penso que a exclusão do mesmo empenhada pela razão colonial/moderna implicou em mais uma das estratégias de dominação. Ora, se pensar implica em existir e existe o pensamento popular, desconsiderar tal pensamento significa uma ação de exclusão de um povo cujos corpos são os da diferença ontológica colonial.

A proposta de Kusch de desfragmentar a falsa dicotomia entre pensamento culto e popular revela-se fundamental quando ele afirma que não estamos diante de 'duas formas diferentes de pensar, mas sim dois aspectos de um único pensamento'. Esta perspectiva descolonial nos permite compreender como a hierarquização dos saberes, que privilegia o pensamento dito 'essencial' em detrimento do popular, constitui mais uma das estratégias da razão colonial/moderna para subalternizar corpos e conhecimentos. Paradoxalmente, é o pensamento popular que efetivamente modela e orienta as práticas cotidianas, as formas de vida e as maneiras de estar no mundo da maior parte da

²¹ [...] pensemos solo que es univoco para la ciencia, puede ser claro en si pero confuso referente al problema, siendo la ciencia nada más que una función disponible, una manera de ver claro, pero que la realidad siempre sigue siendo confusa. KUSCH. El pensamiento popular, p. 576. (tradução livre)

²² si hablamos de pensar culto y de pensar popular, no enunciamos dos distintos modos de pensar, sino dos aspectos de un solo pensar. KUSCH. El pensamiento popular, p. 575. (tradução livre)

população, mesmo quando este é sistematicamente deslegitimado pelo cânone acadêmico.

Se aceitássemos, como Descartes propôs, que pensar implica existir, então a tentativa de invalidar o pensamento popular revela-se como um projeto de negação ontológica dos corpos da diferença colonial. No entanto, a persistência e a vitalidade deste pensamento, que se manifesta nas práticas cotidianas, nas tradições orais, nos saberes ancestrais e nas formas populares de cura e cuidado, demonstram sua capacidade de resistir e reexistir apesar dos séculos de perseguição e dominação. Assim, reconhecer a centralidade do pensamento popular é uma necessidade política e um imperativo epistemológico para qualquer projeto verdadeiramente descolonial.

Quando o projeto colonial/moderno contamina um povo, impõe sua razão colonial/moderna e suprime o pensamento popular, as consequências podem ser mortais, pois podem gerar violência contra a vida motivada pelas piores mazelas humanas como, por exemplo, o machismo, o racismo, a homofobia, entre outras. Assim, as teorizações de cunho descolonial devem se dedicar em acessar o pensamento popular também. Por isso concebo a escrevivência fronteiriça enquanto uma teorização conceitual cujo compromisso se estabelece essencialmente com a vida e com o corpo que considera o pensamento popular em sua teorização.

Na caça às bruxas, os mentores deste genocídio absurdo preocuparam-se em convencer a população da culpabilidade dessas mulheres (bruxas), de todas as maneiras possíveis, para convencer a população de que estavam agindo certo e em favor da segurança e do “bem de todos”, ou seja, eles sabiam da importância e da força do pensamento popular e manipularam-no em prol de seu projeto de dominação e morte. E, no entanto, o fizeram muito bem, pois conseguiram se valer de narrativas surreais para conseguir o apoio da população da sociedade em questão.

O que se vê então é um exemplo prático da narrativa colonial/moderna disseminando a ideia de que o outro, “o bárbaro tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador), que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente, mas como ‘emancipadora’ dessa ‘culpa’ de suas próprias vítimas”²³. Isso afeta o corpo, da diferença colonial, de uma forma muito direta, pois se trata de um pensamento muito potente que primeiro (des)classifica, tirando-o do rol dos “pensantes”, criando a categoria inferior (bárbaros) para depois culpá-lo de seu próprio “infortúnio” de ter nascido no corpo e lugar “condenados”.

Para romper a ideia de “Modernidade” e libertar os corpos da diferença colonial desse lugar de condenados, é fundamental que haja uma tomada de consciência de que ela (a modernidade) se estabelece e se fundamenta por via de mitos e, portanto, entender que a narrativa colonial/moderna é toda constituída de falácias salvílicas, desenvolvimentistas e mitológicas.

A referida narrativa (colonial/moderna) desenvolve-se a partir da não menos estratégica narrativa colonial de exclusão do corpo em prol da salvação da alma que transformou-se em um tipo de ranço colonial emergente de um processo de “modernização” que já estava presente no discurso moralista de Santo Agostinho, muito antes de Descartes, desde o século IV, como evidenciado pelo filósofo Henrique Dussel:

Muitos dos temas cartesianos já são explicitamente levantados em Agostinho. A natureza da substância da alma é diferente daquela do corpo. O corpo é por essência uma extensa substância espacial, sujeita a movimento local. [...] em Agostinho foram lançadas as bases, bases sólidas, de todo o dualismo ocidental subsequente, que, no entanto, era muito mais antigo do que Agostinho no próprio pensamento cristão latino.²⁴

Nesta perspectiva, valho-me do termo “narrativa colonial/moderna” partindo do

²³ DUSSEL. Europa, modernidade e eurocentrismo, p. 29.

²⁴ Muchos de los temas cartesianos se encuentran ya explícitamente planteados en Agustín. La naturaleza de la substancia anímica es distinta de la del cuerpo. *El cuerpo es por esencia una substancia espacial extensa*, sujeto de movimiento local. [...] en Agustín se han echado las bases, firmes bases, de todo el dualismo occidental posterior, que, sin embargo, era mucho más antiguo que Agustín en el propio pensamiento cristiano latino. DUSSEL. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, p.180-181. (tradução livre)

conceito de modernidade enquanto retórica, cunhado por Walter Mignolo:

Conceituei a modernidade não como período histórico, mas como retórica (em seu sentido original de discurso persuasivo) que consiste em celebrar as conquistas de pessoas, instituições, linguagens e lugares que se definem e se posicionam no presente e no centro de uma evolução planetária da humanidade.²⁵

Assim, substituo em minhas argumentações o termo modernidade por narrativa colonial/moderna, uma vez que a utilizo em seu conceito não enquanto período histórico, mas como retórica persuasiva que emerge a partir de corpos e lugares que se autodenominam centro universal da evolução humana em detrimento de outros corpos e lugares com a intencionalidade de (des)classificá-los e convencê-los de sua inferioridade, para então dominá-los e explorá-los e, assim, celebrar sua mitológica superioridade. Assim, opto pelo termo “narrativa colonial/moderna” por se tratar de uma narrativa de dominação/exploração que se inicia com o projeto da colonialidade e se mantém com o projeto da modernidade, pois “a retórica da modernidade e a lógica da colonialidade também são dois lados da mesma moeda”²⁶, cujo objetivo é (des)classificar o corpo para explorar, dominar e culpar o ser, a colonialidade do ser.

Esta conexão intrínseca entre dominação e exploração, conceitos fundamentais para compreender a colonialidade do ser, foi cuidadosamente analisada por Aníbal Quijano. O sociólogo peruano estabelece uma distinção crucial ao afirmar que 'nem toda a dominação implica a exploração. Mas esta não é possível sem aquela', colocando o corpo como epicentro das relações de poder:

Porque o 'corpo' implica a 'pessoa', se se libertar o conceito de 'corpo' das implicações mistificadoras do antigo 'dualismo' eurocêntrico, especialmente judaico-cristão (alma-corpo, psique-corpo, etc.). E isso é o que torna possível a 'naturalização' de tais relações sociais. Na exploração, é o 'corpo' que é usado e consumido no trabalho e, na maior parte do mundo, na pobreza, na fome, na má nutrição, na doença. É o 'corpo' o implicado no castigo, na repressão, nas torturas e nos massacres durante as lutas contra os exploradores. Pinochet é um

²⁵ Conceptualicé la modernidad no como un periodo histórico sino como la retórica (en su sentido original de discurso de persuasión) que consiste en celebrar los logros de personas, intituciones , lenguas y lugares que se autodefinen y se posicionan en el presente y en el centro de una evolucion planetaria de la humanidad. MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 9. (tradução livre)

²⁶ “a retórica da modernidade e a lógica da colonialidade também são dois lados da mesma moeda”. MIGNOLO. *Desobediencia Epistémica*, p. 43.

nome do que ocorre aos explorados no seu 'corpo' quando são derrotados nessas lutas. Nas relações de gênero, trata-se do 'corpo'. Na 'raça', a referência é ao 'corpo', a 'cor' presume o 'corpo'.²⁷

Partindo desta centralidade do corpo nas relações de poder, podemos compreender como a narrativa colonial/moderna opera em dois movimentos simultâneos e complementares. Primeiro, através da imposição de dualismos hierárquicos (corpo-alma, corpo-mente) que privilegiam o abstrato sobre o concreto, reproduzindo no plano filosófico as mesmas estruturas de dominação que vimos operando na desqualificação do pensamento popular e na culpabilização dos corpos femininos violentados. Segundo, através da construção de um modelo 'universal' de humanidade que serve como parâmetro para classificar, hierarquizar e, ultimamente, determinar quais corpos são dispensáveis e, portanto, passíveis de exploração, dominação e morte.

No entanto, assim como o pensamento popular resiste através de suas próprias estratégias e lógicas, emergem narrativas descoloniais que partem precisamente destes corpos marcados pela diferença colonial. São narrativas que, como as escrituras de Conceição Evaristo ou o pensamento fronteiriço de Gloria Anzaldúa, recusam tanto os dualismos coloniais quanto a pretensão de universalidade do pensamento moderno, propondo outras formas de pensar, sentir e existir que partem da experiência concreta dos corpos fronteiriços. É necessário que:

a "outra-face" negada e vitimada da "Modernidade" deve primeiramente descobrir-se "inocente": É a "*vítima inocente*" do sacrifício ritual, que ao descobrir-se inocente julga a "Modernidade" como culpada da violência sacrificadora, conquistadora originária, constitutiva, essencial. Ao negar a inocência da "Modernidade" e ao afirmar a Alteridade do "Outro", negado antes como vítima culpada, permite "des-cobrir" pela primeira vez a "outra-face" oculta e essencial à "Modernidade": o mundo periférico colonial, o Índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienadas, etc. (as "vítimas" da "Modernidade") como vítimas de um ato irracional (como contradição do ideal racional da própria "Modernidade").²⁸

²⁷ QUIJANO. Colonialidade do poder e classificação social, p. 112.

²⁸ DUSSEL. Europa, modernidade e eurocentrismo, p. 29.

A constatação de Dussel sobre a necessidade de a 'outra-face' da Modernidade descobrir-se inocente revela um movimento fundamental para a descolonização do ser: a inversão da culpa colonial. Esta inversão não é apenas retórica, mas ontológica, pois desloca o eixo da culpabilização - que, como vimos nos dados do IPEA sobre violência contra a mulher, ainda opera ativamente em nossa sociedade, do corpo violentado para as estruturas de violência que o vitimam. Ao reconhecer-se inocente, o corpo colonizado pode finalmente entender a Modernidade como perpetradora de uma violência constitutiva e sacrificial.

Este deslocamento permite-nos compreender as profundas conexões históricas e estruturais entre diferentes formas de violência colonial. Não é mera coincidência temporal que o período da caça às bruxas na Europa coincida com a invasão do território que viria a ser chamado de Brasil e com o início do tráfico de pessoas escravizadas. Estas diferentes manifestações de violência compartilham uma mesma matriz colonial de poder que opera através da dominação/exploração dos corpos marcados pela diferença.

No entanto, é fundamental notar as especificidades de cada processo. Enquanto a perseguição às bruxas na Europa visava primordialmente o controle dos corpos-saberes femininos - como discutimos anteriormente em relação ao pensamento popular e suas formas de resistência - a escravização de pessoas negras no Brasil colonial evidenciava de forma ainda mais brutal a dimensão da exploração corporal. O corpo negro escravizado era simultaneamente local de inscrição da violência colonial e instrumento de produção, submetido a um regime de trabalho forçado que exemplifica de maneira paradigmática a observação de Quijano sobre a centralidade do corpo nas relações de poder e exploração.

Esta herança colonial do *ato irracional da modernidade* persiste em diferentes formas de violência contemporânea, desde a persistência de práticas análogas à

escravidão até a culpabilização de vítimas de violência sexual e doméstica. Em todos estes casos, observamos a continuidade de uma lógica colonial que busca simultaneamente explorar e culpabilizar os corpos da diferença.

A escrevivência fronteiriça que proponho nasce fundamentalmente do conceito de escrevivência desenvolvido por Conceição Evaristo, expandindo-o através do diálogo com o pensamento fronteiriço de Gloria Anzaldúa e as análises de Frantz Fanon sobre os corpos racializados. De Evaristo, herdo não apenas o conceito, mas a compreensão profunda de que escrever é um ato de resistência que parte da experiência vivida, do corpo que carrega em si as marcas históricas da opressão. Com Anzaldúa, aprendo a habitar e teorizar a partir das fronteiras, esses espaços de ferida colonial que são também lugares de criação e resistência. Fanon, por sua vez, nos mostra como a colonialidade inscreve-se na própria epiderme, fazendo do corpo negro um lugar de trauma e, simultaneamente, de potencial libertação.

Neste sentido, escrever na fronteira significa mobilizar uma memória corporal coletiva que, como nos ensina Evaristo em 'Becos da Memória', não se limita ao tempo presente, mas estabelece conexões com as múltiplas formas de violência colonial. Esta memória, que Anzaldúa caracterizaria como uma consciência mestiça, atravessa temporalidades e fronteiras para conectar diferentes experiências de opressão e resistência, desde a escravização até o feminicídio e o racismo contemporâneos. Escrevo no intento de abarcar a resistência dos corpos da diferença ontológica colonial daqueles que persistem e reexistem apesar das tentativas sistemáticas de eliminação física e simbólica.

Esta escrevivência constitui-se, portanto, como uma prática descolonial que, partindo do legado conceitual de Evaristo e dialogando com o pensamento fronteiriço de Anzaldúa e as análises de Fanon sobre a corporalidade colonizada, busca (des)pensar

as hierarquias ontológicas impostas pela modernidade/colonialidade. Não se trata apenas de uma elaboração teórica, mas de um modo de viver/sentir/pensar que, como propõe Anzaldúa em sua teorização da consciência mestiça, recusa as dicotomias coloniais e reivindica o direito pleno à vida; não uma vida abstrata, mas a vida concreta dos corpos racializados, generificados e subalternizados que cotidianamente resistem à violência colonial.

A escrevivência fronteiriça, nascida do conceito de escrevivência de Conceição Evaristo e expandida através do diálogo com o pensamento fronteiriço de Gloria Anzaldúa, emerge como uma teorização conceitual que nos ajuda a compreender as realidades contemporâneas de violência, como o feminicídio, os desaparecimentos forçados e as violações sistemáticas de direitos humanos, além de se constituir como uma estratégia de resistência e (re)existência. Esta estratégia opera através das sensibilidades biolocais do corpo epistêmico fronteiriço, reconhecendo que é precisamente no corpo que se inscrevem tanto as marcas da opressão quanto as possibilidades de libertação.

A genealogia construída nesse subtítulo tem como objetivo revelar como diferentes processos de violência colonial compartilham uma mesma matriz de poder que opera através da desqualificação ontológica dos corpos da diferença. Seja na perseguição às mulheres europeias acusadas de bruxaria através de crimes fictícios, seja na escravização de pessoas negras justificada por uma pretensa inferioridade racial, observamos um padrão comum: a criação de narrativas que legitimam a violência contra corpos específicos. Em ambos os casos, a ausência de fundamentos concretos para tais diferenciações evidencia o caráter mitológico construído dessas hierarquias ontológicas.

Este percurso histórico e epistemológico me permite compreender que a maior artimanha do projeto colonial/moderno foi, precisamente, a tentativa de excluir e

fragmentar o corpo, não o corpo abstrato, mas o corpo em sua totalidade vivida, anterior às dualidades impostas pela razão colonial/moderna. É contra esta fragmentação que a escrevivência fronteiriça se posiciona, propondo uma escrita que parte do corpo como lugar de conhecimento, memória e resistência. Assim, retornando à proposta inicial deste subtítulo, a escrevivência fronteiriça se apresenta como uma ferramenta teórico-prática que, fundamentada nas contribuições de Evaristo e Anzaldúa, busca (des)pensar as hierarquias coloniais e reivindicar o direito à vida plena dos corpos historicamente subalternizados.

1.2 Escrever na fronteira: contra a exclusão do corpo

Uma das estratégias (tecnologias, dir-se-ia hoje) de controle, é o racismo e o patriarcado. O racismo funciona em dois níveis: inferioriza pessoas e culturas [...] e o patriarcado complementa o racismo hierarquizando os seres humanos e, assim, é capaz de controlá-los.

MIGNOLO. *Habitar la frontera*, p. 107.²⁹

O paradigma outro consiste, justamente, em pensar a materialidade de outros lugares, de outras memórias, de outros corpos. Pensar, em suma, a partir do que é negado pela retórica da modernidade sob a marcha efetiva da lógica da descolonialidade.

MIGNOLO. *El vuelcro de la razón*, p. 21.³⁰

Como mulher latino-americana que habita as fronteiras epistêmicas e geográficas, reconheço em minha própria vivência como o entrelaçamento entre racismo e patriarcado opera na construção de hierarquias que visam o controle dos corpos fronteiriços. São mecanismos que classificam, excluem e que buscam alienar-nos de nossas próprias sensibilidades e saberes, de nossas corpogeografias de vida. Esta percepção emerge não apenas de minhas leituras teóricas, mas sobretudo da experiência vivida de habitar um corpo marcado pela diferença ontológica colonial. Basta fazer parte do rol dos corpos excluídos, seja pelo crivo do racismo ou do patriarcado, para sentir na pele que, nesse contexto, excluir implica em (des)classificar ou (des)classificar implica em excluir e que a (des)classificação e exclusão do corpo da diferença colonial é um paradigma da narrativa colonial/moderna.

Assim, torna-se cada vez mais claro que esse processo de exclusão do corpo tem como objetivo maior o controle e a exploração, materializados na colonialidade do ser e do trabalho. A narrativa e o projeto colonial/moderno são constituídos por teorias que pensam o corpo ontológico colonial a partir de uma perspectiva hierárquica que

²⁹ Una de las estrategias (tecnologías, se diría hoy) de control, es el racismo y el patriarcado. El racismo funciona a dos niveles: inferioriza gentes y culturas[...] Y el patriarcado complementa el racismo al jerarquizar seres humanos y así poder controlarlos. MIGNOLO. Sobre geopolítica y descolonialidad, p. 107. (tradução livre)

³⁰ El paradigma otro consiste, precisamente, en pensar en la materialidad de otros lugares, de otras memoria, de otros cuerpos. Pensar, en suma, desde lo negado por la retorica de la modernidad bajo la efectiva marcha de la logica de la descolonialidad. MIGNOLO. *El vuelcro de la razón*, p. 21. (tradução livre)

transforma corpos humanos em máquinas de trabalho, uma transformação que atinge de maneira ainda mais brutal os corpos femininos. Sinto essa realidade em minha própria vivência como mulher, mãe, esposa e pesquisadora (sem bolsa): a necessidade de gerenciar simultaneamente o trabalho acadêmico, o trabalho remunerado e o trabalho doméstico não remunerado revela como essa lógica colonial/moderna continua operando na contemporaneidade. Das amas de leite escravizadas às mulheres que hoje precisam conciliar múltiplas jornadas de trabalho, observamos um continuum histórico de exploração que estrategicamente despreza nossas sensibilidades biolocalis, buscando tornar nossos corpos invisíveis e dispensáveis, exceto enquanto força de trabalho e aparelho de reprodução.

Sob a ótica do paradigma colonial/moderno, os corpos fronteiriços são sistematicamente destituídos de sua condição de sujeitos produtores de conhecimento para serem convertidos em meros objetos de investigação científica. Esta operação epistêmica, que transforma vidas complexas em dados estatísticos ou casos de estudo, revela-se como uma das faces mais perversas da colonialidade do saber. Não se trata apenas de uma questão metodológica, mas de uma estrutura de pensamento que, ao negar aos corpos fronteiriços a capacidade de teorizar sobre suas próprias vivências, nega-lhes também o direito fundamental à existência epistêmica e ontológica.

Em minha própria trajetória acadêmica, percebo como essa dinâmica se materializa nas expectativas de que nossos corpos e experiências sirvam apenas como fonte de dados para teorias desenvolvidas nos centros hegemônicos de produção do conhecimento. Boaventura de Sousa Santos, em seu livro *Descolonizar: abrindo a história do presente* (2022), ilustra essa dinâmica ao relatar sua própria tomada de consciência sobre como a academia europeia, mesmo quando se propõe a estudar as realidades do Sul Global, frequentemente reproduz essa lógica objetificante.

No prefácio do referido livro, Sousa Santos rememora sua chegada ao Brasil há mais de cinco décadas, quando veio realizar uma pesquisa de campo em uma favela do Rio de Janeiro. Sua narrativa expõe, com notável autocrítica, como seu olhar inicial estava condicionado pelo paradigma colonial/moderno, que reduzia o Brasil e os corpos que habitavam aquela favela à condição de 'terceiro mundo', uma categoria que, em si mesma, já denota a hierarquização geopolítica do conhecimento. Entre as leituras prévias que carregava consigo, destaca-se aquela transmitida por seus avós: a imagem de um Brasil das 'maravilhas', da 'beleza', da 'riqueza' e das 'oportunidades sem limites'.

Ao me deparar com essa narrativa, meu corpo epistêmico fronteiro imediatamente reage com um questionamento crucial: “oportunidades sem limites para quem?” Esta pergunta só pode emergir de uma perspectiva que experimenta e teoriza a partir de um paradigma-outro, que inverte a direção do olhar colonial e pensa desde baixo, desde a margem. A partir deste lócus de enunciação, torna-se evidente que as “oportunidades sem limites” às quais os avós de Sousa Santos se referiam são, na verdade, a perpetuação de um sistema de dominação e exploração que persiste desde o período colonial. Esta leitura só é possível porque emerge de um corpo que experimenta cotidianamente os efeitos dessa estrutura de poder, revelando como o imaginário paradisíaco do Brasil, construído pelo olhar europeu, mascara uma realidade de profundas desigualdades e violências coloniais.

A segunda imagem prévia do Brasil que Boaventura carregava consigo revela-se ainda mais significativa para minha leitura: aquela construída pelos cientistas sociais, especialmente norte-americanos, cujas teorias fundamentaram sua formação doutoral. Nesta perspectiva acadêmica hegemônica, o Brasil era retratado como um país “das desigualdades, dos contrastes entre a miséria objeto e a riqueza obscena, do subdesenvolvimento ou dependência, da instabilidade política, do povo iletrado, de falta

de condições para a democracia.”³¹ Este olhar, ainda que aparentemente crítico, reproduzia os pressupostos do paradigma colonial/moderno ao reduzir a complexidade da realidade brasileira a um conjunto de carências e impossibilidades.

É importante observar como Boaventura de Sousa Santos, que hoje estabelece um profícuo diálogo com os estudos descoloniais, vivenciou uma transformação epistêmica fundamental através de sua experiência de campo. Ao imergir corporalmente no contexto da favela, suas sensibilidades e vivências diretas começaram a desestabilizar as lentes teóricas previamente internalizadas. Este processo evidencia como o engajamento corpóreo-sensível com o território e seus habitantes pode provocar rupturas significativas no paradigma colonial/moderno. O próprio Sousa Santos reconhece esta transformação ao descrever seus interlocutores:

Era gente digna obrigada a viver em condições indignas, plenamente humana apesar de tratada como sub-humana [...] Boa parte dela iletrada ou só com as primeiras letras, mas sábia a respeito da vida e da dignidade humana [...] foram elas que me ensinaram que a sabedoria de vida se conquista com experiência e solidariedade, e não com títulos acadêmicos [...] cada país (e cada experiência concreta) é uma instância específica da infinita diversidade do mundo, uma diversidade que, paradoxalmente, se pode conceber igualmente como unidade – a unidade do diverso.³²

Esta experiência de Boaventura dialoga diretamente com o que Mignolo conceitua como paradigma-outro, que implica “pensar a materialidade de outros lugares, de outras memórias, de outros corpos. Pensar, em suma, a partir do que é negado pela retórica da modernidade sob a marcha efetiva da lógica da descolonialidade”³³. O que observo no relato de Sousa Santos é o processo de uma transformação epistêmica: partindo de um olhar inicialmente moldado pelo paradigma colonial/moderno, o encontro corpóreo-sensível com a realidade estudada desencadeia uma guinada em direção a um pensamento que se aproxima de um paradigma-outro. Esta trajetória ilustra como a incorporação das sensibilidades biolocais e o reconhecimento da dignidade epistêmica

³¹ SANTOS. *Descolonizar: Abrindo a história do presente*, p. 7.

³² SANTOS. *Descolonizar: Abrindo a história do presente*, p. 8 – 9.

³³ Palavras de Walter Mignolo, já citadas na segunda epígrafe desse subtítulo.

dos sujeitos estudados podem provocar fraturas significativas nas estruturas do pensamento colonial/moderno.

É notória a necessidade de uma epistemologia fundamentada no paradigma-outro para pensar a materialidade do meu corpo e do lugar que habito. Ao pensar por este viés, inicio meu processo de libertação das “relações de identidade (forjadas sobre os corpos racializados e sexualizados) e a epistemologia”³⁴ para teorizar conceitualmente a escrevivência fronteiriça. Tal epistemologia serve como instrumento de escape das armadilhas da engenhosa narrativa colonial/moderna (dominação/exploração), possibilitando a libertação do corpo e a descolonização do ser.

Alinhada ao pensamento de Mignolo, compreendo que na prática o paradigma-outro se materializa no viver/pensar pelo viés da “diversalidade epistêmica, ética e política”³⁵ e pela (re)inclusão do corpo outrora rechaçado pela narrativa colonial/moderna. Viver/pensar pela diversidade significa libertar-me da prisão do parâmetro de uma estrutura “universal” que, em sua própria concepção, beneficia apenas seus criadores e falha em sua pretensão universalizante, pois não é aplicável nem “boa para todos”.

Proponho minha teorização do conceito de escrevivência fronteiriça como uma reelaboração e expansão epistemológica do conceito de escrevivência, originalmente cunhado por Conceição Evaristo no campo literário. Enquanto Evaristo articula a escrevivência como um procedimento de escrita literária que parte da experiência da mulher negra brasileira, enfatizando a intersecção entre raça, classe e gênero na

³⁴ [...] relaciones entre las identidades (e.g., forjadas sobre los cuerpos racializados y sexualidos) y la epistemología.

³⁵ Valho-me do conceito de “diversidade epistêmica, ética e política” na esteira do intelectual pós-colonial Walter Mignolo, segundo sua concepção em *Habitar la Frontera* na qual ele a define enquanto contraproposta ao universal abstrato, que intenta comprimir o diverso dentro de uma estrutura universal, boa para quem a projetou (o engenhoso discurso: “bom para todos”), e que por sua vez propõe que os projetos estejam ancorados em histórias locais.

construção narrativa, a escrevivência fronteiriça que desenvolvo expande esse conceito para o campo epistemológico, ampliando-o para pensar a própria produção do conhecimento a partir dos corpos que habitam as múltiplas fronteiras epistêmicas, geográficas e ontológicas.

Trata-se, portanto, de um modo de viver/sentir/pensar/teorizar que não pode prescindir do corpo, não um corpo fragmentado pelas divisões cartesianas entre corpo-alma-mente impostas pelo paradigma colonial/moderno, mas um corpo integrado que vive e pensa a partir dos arrabaldes. Meu corpo epistêmico fronteiriço vive/pensa sem negligenciar a vida como maior riqueza e minhas sensibilidades biolocalis. Se nesta tese disponho minha escrita/teorização a partir de minha vida/escrita é porque meu corpo rejeita as abstrações desencarnadas da teoria tradicional e busca concretizar um viver/sentir/pensar/fazer descolonial, escrevivendo e teorizando a partir da diversalidade epistêmica da fronteira.

Como mulher sul-mato-grossense, cresci e me formei nas fronteiras, não apenas as geográficas que demarcam os limites entre Brasil, Paraguai e Bolívia, mas também nas fronteiras culturais, sociais e epistemológicas que atravessam meu corpo e minha existência. Foi a partir dessa vivência fronteiriça que propus nesta tese a teorização conceitual da Escrevivência Fronteiriça, buscando resgatar as narrativas que emergem desses lugares de exclusão, dessas zonas de contato onde diferentes mundos se encontram, colidem e se entrelaçam.

Encontrei em Gloria Anzaldúa uma interlocutora fundamental que me ajudou a compreender e teorizar minha própria vivência. Em sua obra seminal *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), reconheci minha própria busca por uma escrita que emerge do viver/sentir/pensar na fronteira como um estado de ser que transcende as demarcações físicas e culturais. Assim como ela, aprendi que a fronteira, embora seja

um espaço marcado por violência e exclusão, é também um território de resistência e sobrevivência, onde a resiliência se manifesta através de um viver/sentir/pensar peculiar às zonas fronteiriças. Foi profundamente significativo para mim quando li Anzaldúa afirmando:

[...] Não consigo separar minha escrita de nenhuma parte da minha vida. Tudo é um [...] Quando escrevo, é como se estivesse esculpindo um osso. É como se eu estivesse criando meu próprio rosto, meu próprio coração – um conceito Nahuatl. Minha alma se cria através do ato criativo. Ele está constantemente se refazendo e dando origem a si mesmo através do meu corpo.³⁶

Suas palavras ecoaram em minha própria experiência de escrita acadêmica. Como ela, também não consigo, e nem desejo, separar minha teorização de minha vivência fronteiriça. A teorização conceitual da Escrivivência Fronteiriça que desenvolvo nasce justamente dessa compreensão de que a escrita/vida pode e deve servir como instrumento para contradizer a narrativa colonial/moderna que historicamente excluiu e silenciou corpos e saberes fronteiriços como o meu.

Ao me debruçar sobre a obra de Anzaldúa, me deparei com uma escrita/vida que vai além de uma mera inspiração, mas também torna-se uma forma de validação para minha própria busca epistemológica. Sua escrita/vida exemplifica o que proponho com a Escrivivência Fronteiriça: uma forma de produção de conhecimento que não dissocia teoria e experiência, que celebra a diversidade epistemológica nascida dos pensamentos/corpos fronteiriços, e que assume o desafio de conceber um paradigma-outro a partir das margens, das fronteiras, dos não lugares que habitamos.

Em minhas leituras de Gloria Anzaldúa, encontro profundas ressonâncias com minha própria vivência quando ela discute, em 'tiranía cultural', como a cultura molda as

³⁶ [...] no puedo separar mi escritura de ninguna parte de mi vida-. Todo es uno [...] Cuando escribo, es como si estuviera tallando hueso. Es como si estuviera creando mi propio rostro, mi propio corazón -un concepto náhuatl. Mi alma se crea a sí misma por medio del acto creativo. Está rehaciéndose constantemente y dándose a luz a sí misma por medio de mi cuerpo. ANZALDÚA. Borderlands/La Frontera: The New Mestiza, p.128.

crenças de um povo através de “paradigmas dominantes, conceitos predefinidos que existem como algo inquestionável que não pode ser desafiado”³⁷. Sua narrativa sobre o machismo e a homofobia em sua cultura, que a levou a deixar a casa dos pais ainda jovem por ser mulher e homossexual, revela as estruturas opressivas que também reconheço em meu próprio contexto cultural. Quando ela descreve as três opções tradicionalmente impostas às mulheres de sua comunidade, freira, prostituta ou dona de casa, com a educação surgindo posteriormente como uma quarta via de libertação, vejo paralelos com as limitações que também foram impostas às mulheres em meu contexto fronteiriço. Suas palavras sobre o medo do feminino são especialmente reveladoras:

Os seres humanos temem o sobrenatural, tanto o antídívino (impulsos animais como a sexualidade, o inconsciente, o desconhecido, o estranho) quanto o dívino (o supra-humano, o deus em nós). A cultura e a religião procuram proteger-nos destas duas forças. A fêmea é temida, por ser capaz de criar entidades de carne e osso na barriga (ela sangra todo mês, mas não morre), por estar em sintonia com os ciclos da natureza. Visto que, de acordo com o Cristianismo e a maioria das grandes religiões, as mulheres são carnis, animais e mais próximas do antídívino, elas devem ser protegidas. Protegida de si mesma. A mulher é a estranha, a outra. Ela é um dos pesadelos reconhecidos do homem, sua Besta das Sombras. A visão dela o deixa em um frenesi de raiva e medo.³⁸

Ao ler Anzaldúa, reconheço que, mesmo com nossas muitas diferenças contextuais, compartilhamos as marcas da herança colonial. Sua cultura biolocal, assim como a minha, foi profundamente afetada pelo discurso colonial respaldado pelo cristianismo, que (des)classifica e exclui o corpo da diferença colonial para dominá-lo e explorá-lo. É justamente sua condição corpórea de mulher, seu lócus fronteiriço e o reconhecimento dessa herança colonial que a impulsionam, assim como a mim, a pensar

³⁷ [...] paradigmas dominan tes, conceptos predefinidos que existen como algo incuestionable que no se puede desafiar[...]. ANZALDÚA. Borderlands/La Frontera: The New Mestiza, p. 57.

³⁸ Los seres humanos temen lo sobrenatural, tanto lo antídívino (los impulsos animales como la sexualidad, el inconsciente, lo desconocido, lo extraño) como lo dirino (lo suprahumano, el dios en nosotros). La cultura y la religión buscan protegernos de estas dos fuerzas. La hembra es temida, por ser capaz de crear entidades de carne y sangre en su panza (sangra cada mes, pero no muere), por estar en sintonia con los ciclos de la naturaleza. Como, de acuerdo con el cristianismo y la mayor parte de las principales religiones, la mujer es carnal, animal y está más cerca de lo anti- divina, debe ser protegida. Protegida de sí misma. La mujer es lo extraño, lo otro. Ella es una de las pesadillas reconocidas del hombre, su Bestia-Sombra. La visión de ella hace que él entre en un frenesi de enojo y de miedo. ANZALDÚA. Borderlands/La Frontera: The New Mestiza, p. 58.

por meio de um paradigma-outro e a escrever na fronteira como contraponto ao discurso colonial/moderno. Minhas próprias memórias de infância emergem nesse diálogo com Anzaldúa:

Quando criança, ouvia nas entrelinhas dos discursos que eu não poderia fazer/ter certas coisas, porque era menina e pobre. Costumava tentar apagar de minha memória tais discursos, mas eles eram repetidos exaustivamente de maneira que eu acabava por fingir aceitar minha condição. O tempo passou, tornei-me uma mulher, os discursos mudaram, a partir de então eu teria que me comportar de acordo com o que a sociedade me impunha.³⁹

Hoje, como professora, encontro-me constantemente com meu eu-menina através das experiências de minhas alunas. Observo, dia após dia, a persistência do ciclo vicioso de uma sociedade fundamentada na racialização e no modelo patriarcal. É visível, sem necessidade de estatísticas, como crianças e adolescentes negros e/ou do sexo feminino precisam empreender um esforço descomunal pela sobrevivência, pelo direito à vida e pela possibilidade de entrar no mundo através da educação e profissão.

Uma aluna em particular faz-me reviver minhas memórias e sensibilidades de infância, uma menina de olhos solícitos, cheios de fome, que expressam um profundo desejo de acolhimento, proteção e oportunidade. Sua carência pelo simples direito de ser, a pobreza e a exclusão que experimenta tão precocemente devido à sua condição de corpo-mulher negra e pobre, me mobilizam profundamente. Embora meu corpo de mulher branca carregue privilégios que o dela não possui, reconheço que nossos caminhos se entrecruzam na luta contra as opressões patriarcais, ainda que de lugares distintos.

É precisamente este reconhecimento das diferenças e das intersecções de nossas experiências que fortalece meu compromisso com a luta antirracista e contra todas as formas de opressão que recaem sobre os corpos femininos em suas diversas manifestações. Por ela, por mim e por tantas outras aprisionadas neste ciclo vicioso de

³⁹ LEITE. *N'A hora da Estrela nasce a Flor de Mulungu: por uma leitura biográfico-fronteiriça*, p. 12.

não poder simplesmente ser - cada uma com suas especificidades e atravessamentos - coloco-me como aliada na linha de frente desta guerra contra a exclusão e pela descolonização do ser. A escrevivência fronteiriça constitui-se, assim, como parte fundamental de meu arsenal descolonial nesta luta, que deve necessariamente reconhecer e respeitar as diferentes experiências de opressão e resistência que nos constituem.

Tenho consciência de que escrever na fronteira é incorrer no risco de ser julgada enquanto simplória e atrasada ao ser medida pela régua da academia e suas normas e modelos. Mas, como aprendi com Conceição Evaristo e sua escrevivência, vale o risco pela possibilidade de liberdade de manifestação, sim, escrever a partir do meu corpo mulher e a partir da fronteira é um ato de livre manifestação que rompe com a lógica colonial/moderna ser/pensar/sentir/fazer à luz de um paradigma-outro, "uma ruptura epistêmica espaço-temporal (geopolítica) e sexual-racial (corpopolítico), que foram construídos pela razão imperial, pela arrogância do ponto zero"⁴⁰. Segundo Mignolo, Santiago Castro-Gómez (2005) define a "hybris do ponto zero" como "a epistemologia moderna, fundada no Renascimento e no Iluminismo"⁴¹ e "o lugar puro e autêntico do observador que não está em lugar nenhum e nem tem corpo"⁴².

Assim, justifica-se o termo "arrogância do ponto zero", pois se trata de uma epistemologia moderna respaldada pela teo e egopolítica que põe o observador em posição intocável na qual o mesmo torna-se uma espécie de "deus" sem lugar e corpo (biolocus), já que o corpo e o lugar não são muito bem vistos nesse tipo de epistemologia

⁴⁰ [...] Se trata de una ruptura epistémica espacio-temporal (geopolítica) y sexorracial (corpopolítica), que han sido construidas por la razón imperial, por la hybris del punto cero. MIGNOLO. Sobre la idea de América Latina: conversación con Antonio Lastra, p. 310. (tradução livre)

⁴¹ [...] epistemología moderna, fundada en el Renacimiento y la Ilustración [...]. MIGNOLO. Sobre la idea de América Latina: conversación con Antonio Lastra, p. 306. (tradução livre)

⁴² [...] el lugar puro y auténtico del observador que no está en ningún lugar ni tampoco tiene cuerpo [...]. MIGNOLO. Sobre la idea de América Latina: conversación con Antonio Lastra, p. 306. (tradução livre)

que exclui o corpo ou o ignora enquanto produtor de epistemologias, ou seja, atribui-se ao observador (teórico) um lugar privilegiado sustentado por uma suposta superioridade moral, social e intelectual.

Por isso, alio-me a escritores, filósofos e intelectuais negros e fronteiriços, como, por exemplo, Conceição Evaristo, Gloria Anzaldúa, Frantz Fanon entre outros, para pensar por meio não de um novo paradigma, mas de um paradigma outro, a escrevivência fronteiriça que, por sua vez, é um ato político epistemológico contra as muitas sequelas da (des)classificação dos corpos negros e dos corpos mulheres delineados pela implantação da etnicidade racializada, do gênero e da sexualidade patriarcalizada.

O processo de (des)classificação engendrado pela hybris do ponto zero do paradigma colonial/moderno produziu efeitos devastadores em duas direções: ao mesmo tempo em que relegou o corpo da diferença colonial a uma posição de inferioridade dentro da lógica da modernidade/colonialidade, também transformou profundamente o corpo da interioridade (masculino, branco, hétero). Este último, embora ocupando posição privilegiada, foi igualmente desumanizado, não pela via da inferiorização, que sabidamente gerou consequências muito mais brutais para os corpos subalternizados, mas pela incorporação de uma selvageria particular, manifesta na violência colonial e na monstruosidade de suas ações. Ironicamente, quando observamos por meio de um paradigma-outro, percebemos uma inversão reveladora: a verdadeira selvageria não residia nos corpos da diferença colonial, mas justamente naqueles que os classificavam como selvagens. Não é coincidência que o racismo e o machismo figurem como principais motivadores de crimes contra a vida nas estatísticas contemporâneas, são as manifestações vivas de nossas heranças coloniais/modernas, um legado de morte que continua a cobrar seu preço em corpos da diferença ontológica colonial.

Nessa perspectiva, entendo que o meu viver/sentir/fazer teórico só é possível pelo viés do paradigma outro que, por sua vez, é constituído pelo discurso da diversalidade, em contraproposta à universalidade e em prol e a partir do corpo/vida, do viver, de corpos/vidas que gritam. Como afirma Mignolo, o paradigma outro não tem autor de referência ou origem comum, mas tem em comum o conector, ou seja, “é partilhado por quem viveu ou aprendeu no corpo o trauma, o desrespeito inconsciente, a ignorância”⁴³. Assim, a teorização conceitual da escrevivência fronteiriça só é possível a partir de um paradigma outro, pois tal conceituação consiste em pensar à revelia da narrativa colonial/moderna e por meio de um difícil e exaustivo exercício de (re)aprender a ser e a pensar a partir do corpo e do lócus.

(Re)aprender a ser é como nascer de novo, mas de meu próprio corpo; estou agora a (des)nascer enquanto escrevivo na fronteira, a dor é inevitável, às vezes é preciso parar, levantar a cabeça e respirar para retomar as forças, o trabalho de parto é lento e dolorido, mas necessário. Antes a dor e o esforço de (des)nascer que o martírio do não existir, não ser e de estar no lugar de exclusão e de invisibilidade para o qual fui e sou empelida pelo velho pensamento colonial/moderno.

Entendo paradigma-outro enquanto um modo outro de ser/sentir/pensar e, por conseguinte, produzir epistemologias. Vale ressaltar que minha prática escreviente emerge de uma teorização conceitual para a qual um paradigma-outro é condição *sine qua non*, pois me permite pensar a materialidade de meu próprio biolócus, bem como abre caminho para minha opção metodológica (a crítica biográfica fronteiriça) libertando meu corpo epistêmico fronteiriço para considerar em minhas teorizações “tanto o que é da ordem do bios (quer seja do “objeto” em estudo, quanto do sujeito crítico envolvido na

⁴³ [...] «el conector», lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia [...]. MIGNOLO. Prefacio a la edición castellana: “Un paradigma outro”, p. 20.

ação), quanto da ordem do lócus (o lugar a partir de onde tal reflexão é proposta)”⁴⁴.

Assim, respaldada no crivo teórico pelo qual faço opção, caminho em direção a libertação para ser/pensar/sentir/fazer epistemologias a partir de e com minhas sensibilidades biolocais (des)pensando a exclusão do corpo e os “universais abstratos”⁴⁵. Segundo Ramón Grosfoguel, o universalismo firmado por Descartes na filosofia ocidental é o que chamamos de universalismo abstrato, abstrato em dois sentidos:

primeiro, no sentido do enunciado, de um saber que se abstrai de toda determinação espaço-temporal e finge ser eterna; e segundo, no sentido epistêmico de um sujeito de enunciação que é abstraído, esvaziado corpo e conteúdo, e sua localização na cartografia do poder mundial, de onde produz conhecimento, a fim de propor um sujeito que produz conhecimento com reivindicações de verdade, como projeto global, universal para todos no mundo.⁴⁶

Dessa maneira, fica claro que o universalismo abstrato elaborado a partir da filosofia ocidental exclui totalmente o biolócus (corpo/lugar de enunciação) para centralizar, ou melhor, ocidentalizar a “origem” de um conhecimento com valor de verdade absoluta, o velho e famoso discurso do “bom para todos”. Por trás da ideia de universalismo abstrato está a imposição de um projeto de dominação que se estabelece em detrimento do corpo e, conseqüentemente, da vida humana. O universalismo abstrato é formado por corpos abstratos (alma/mente).

Para corpos da diferença colonial, como o meu, que é concreto e cuja sensibilidade biolocal é a matéria prima do pensamento e das epistemologias, e que por fim tem como princípio um paradigma-outro, o universalismo é abstrato também no sentido de inexistir. O universalismo abstrato não engloba os corpos da diferença ontológica colonial, não os considera e nem os vê, pelo contrário, torna-os invisíveis e

⁴⁴ NOLASCO. CRÍTICA BIOGRÁFICA fronteiriça (BRASIL\PARAGUAÍ\BOLÍVIA), p. 50.

⁴⁵ [...] universales abstractos [...].MIGNOLO. Prefacio a la edición castellana: “Un paradigma outro”, p. 58.

⁴⁶ primero, en el sentido del enunciado, de un conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio temporal y pretende ser eterno; y segundo, en el sentido epistémico de un sujeto de enunciación que es abstraído, vaciado de cuerpo y contenido, y de su localización en la cartografía de poder mundial, desde donde produce conocimientos, para así proponer un sujeto que produce conocimientos con pretensiones de verdad, como diseño global, universal para todos en el mundo. GROSFOGUEL. *El giro decolonial*, p. 61. (tradução livre)

dispensáveis.

A escrevivência fronteiriça tem como premissa prezar pelos corpos/vidas dispensados, excluídos e (des)classificados pelo projeto da universalidade abstrata do paradigma colonial/moderno. Daí justifico minha insistência por escrever contra a exclusão do corpo empreendida nestes projetos, pois penso que o maior e mais daninho prejuízo do projeto colonial/moderno foi/é a exclusão do corpo, que se deu e se dá com a justificativa da etnicidade racializada, do gênero e da sexualidade patriarcalizada.

Diante disso, meu próprio corpo, cuja existência fora negada pela narrativa colonial/moderna e pela cosmovisão dualista, pelo viés do paradigma outro torna-se ponto de partida de minha pesquisa. Assim, lanço-me a campo ainda que tal opção seja extremamente árdua, a prática de inscrição em minha escrevivência fronteiriça se dá com meu corpo concreto, existo a partir de meu corpo e de minhas sensibilidades, (des)penso a lógica moderna que despreza minhas vivências e renega minha existência.

Meu corpo epistêmico fronteiriço, cujos conhecimentos são também de caráter corpóreo, resiste, existe e já não pode mais pactuar com as epistemologias do Norte que emergem de um pensamento de cunho colonial/moderno, e, por sua vez, são fundamentadas “na ideia do sujeito racional, um sujeito que é epistêmico e não concreto ou empírico”⁴⁷ e que sustenta a narrativa da universalidade abstrata composta por corpos e lugares abstratos.

Em *O fim do império cognitivo* (2019), o crítico Boaventura de Sousa Santos observa que a epistemologia do Norte tende a tomar o corpo enquanto objeto e que isso se deve à herança judaico-cristã que separa corpo e alma. Dessa maneira, “o corpo de emoções e afetos, do sabor, do cheiro, do tato, da audição e da visão não está incluído

⁴⁷ SANTOS. *O fim do império cognitivo*, p. 135.

na narrativa epistemológica”⁴⁸. Entretanto, o caminho inverso desta narrativa epistemológica tem se delineado por meio das narrativas epistemológicas emergidas das e nas fronteiras epistemológicas e ontológicas.

Como exemplo, podemos citar algumas das produções crítico-biográfico-fronteiriças do Núcleo de Estudos Culturais Comparados (NECC), que insistem em desenvolver teorizações a partir de corpos epistêmicos localizados na fronteira e a partir da opção descolonial. Entre esses trabalhos, destaca-se a dissertação do pesquisador Tiago Osiro Linhar, cuja escrevivência desvela a paisagem fronteiriça por meio de seus sentidos, suas corpogeografias de vida. Ele escreve:

A começar por esta cor marrom poeira que reluz em minha memória ao modo de verniz sobre a madeira, e em mim preserva um tempo que é espaço, pele, chão, fronteira e por que não, cheiro. Minha reminiscência está na poeira, não apenas na cor, mas também em seu odor. Esse sentido que me é caro e com frequência recobra minha memória [...]⁴⁹

Linhar utiliza seu próprio corpo para produzir sua teorização e para escrever suas corpogeografias de vida em forma de epistemologia. Para isso, se vale de um sentido básico do corpo que é o de captar odores, o olfato, para escrever na fronteira. Ao integrar o cheiro e outras sensações em sua escrita, ele efetua uma prática teórica que pode ser compreendida como um exemplo de escrevivência fronteiriça, uma teorização que se dá por meio de um paradigma outro. Este paradigma rejeita a abstração universalista, preferindo uma política de (re)inclusão do corpo como ponto de partida para teorizações. Assim, seu pensamento emerge de seu lócus, de suas memórias e de seu corpo, articulando uma prática de descolonialidade que opera não apenas no nível teórico, mas como uma intervenção epistemológica prática, resistente à lógica hegemônica e comprometida com a revalorização dos saberes fronteiriços.

⁴⁸ SANTOS. O fim do império cognitivo, p. 137.

⁴⁹ LINHAR. Do narcotráfico à narcoliteratura: uma trajetória fronteiriça entre cultura e memória, p. 42

Este modo outro de teorização que emerge do corpo, exemplificada na escrita de Linhar, aponta para algo além dos cinco sentidos tradicionalmente reconhecidos. Quando o autor amalgama em sua teorização não apenas o olfato, mas também a visualidade da cor marrom, a tactilidade da poeira e a espacialidade da fronteira, percebe-se a emergência de um sentido integrador, próprio do corpo fronteiriço, que ultrapassa a mera soma das percepções sensoriais individuais. Esta constatação inicial sugere a existência de um sexto sentido fronteiriço, uma capacidade corporal específica de apreender e teorizar a partir da condição fronteiriça.

Ainda que esta reflexão sobre um possível sexto sentido fronteiriço mereça um desenvolvimento mais aprofundado, o qual será realizado no terceiro capítulo desta tese, é importante assinalar aqui como a escrevivência fronteiriça, enquanto prática epistêmica, já evidencia em seus exemplos concretos a mobilização de capacidades corporais que extrapolam o paradigma cartesiano de produção de conhecimento. Esta percepção inicial, suscitada pela análise da escrita de Linhar, funcionou como gatilho para pensar as corpogeografias de vida não apenas como método, mas como manifestação de um sentido outro, próprio dos corpos marcados pela diferença colonial.

De maneira similar, o pesquisador descolonial do NECC, Pedro Henrique Alves de Medeiros, utiliza a escrevivência fronteiriça para construir uma prática de desobediência epistemológica. Seu trabalho é uma prática teórico-vivencial que emerge da fronteira e do próprio corpo, revelando uma visão homo-biográfica e situada, onde ele afirma:

Escre(vi)vo da fronteira-sul de onde penso a fim de descolonizar meu ser-saber homo-biográfico por meio de uma razão *outra* respaldada pela *gramática pedagógica fronteiriça* que, grosso modo, não considera apenas a exibição biográfica do autor/pesquisador, mas seu biolócus (bios+lócus) geohistórico e epistemológico, suas histórias locais e suas feridas coloniais abertas que muito sangram.⁵⁰

⁵⁰ MEDEIROS. *Escrevivências em Silviano Santiago*: exercícios de crítica biográfica fronteiriça, p. 127.

Medeiros demonstra em sua escrita/vida um compromisso profundo com a revalorização do corpo como portador de saberes; sua escrita é uma extensão de sua corporeidade, um meio de traduzir em teorização suas vivências e vulnerabilidades fronteiriças. Em sua homo-biografia, o pesquisador faz uso de uma 'gramática pedagógica fronteiriça', que valoriza não apenas a representação biográfica do autor, mas também seu biolócus, onde "bios" e "lócus" se unem para reconhecer a importância de sua localização e seu contexto histórico. Assim, a escrevivência de Medeiros não é meramente uma exposição pessoal, mas uma forma de resistência que traz à tona as marcas do colonialismo, o que ele denomina como 'feridas coloniais abertas'.

A opção epistemológica descolonial escolhida por Linhar, Medeiros e outros pesquisadores do NECC propõe uma forma de pensar-teorizar que rompe com o universalismo desincorporado do paradigma colonial/moderno. Esses pesquisadores reivindicam uma política de (re)inclusão do corpo e de suas sensibilidades, rejeitando a lógica moderna-colonial que objetifica o corpo da diferença ontológica e descarta seu valor teórico. Tal perspectiva é, portanto, mais que uma postura teórica; é um compromisso ético-político com uma epistemologia encarnada, que ressignifica o corpo e o lócus do pesquisador como fontes legítimas de conhecimento.

Para tanto, faz-se necessário desaprender a ideia colonial de um corpo-objeto, conforme propõe Boaventura de Sousa Santos ao afirmar que desaprender não é esquecer, mas lembrar de uma outra maneira, e como sugere Mignolo, desobedecer epistemologicamente. Medeiros, ao articular sua escrevivência fronteiriça, exemplifica como o paradigma outro é uma resposta teórica e sensível ao silenciamento colonial, permitindo que o corpo e a memória, desde seu biolócus e homo-biografia, inspirem novas formas de saber, fazer e sentir na fronteira.

Desse modo, a escrevivência fronteiriça só pode se dar por meio de um

paradigma-outro que, ao contrário do excludente paradigma colonial/moderno, (des)pensa a arrogância do ponto zero para pensar “a materialidade de outros lugares, de outras memórias, de outros corpos”⁵¹, ou seja, vivo/sinto/penso pelo viés de um paradigma-outro escreviente que me permite aprender a desaprender para então reaprender a escrever com meu corpo na fronteira e inscrever minhas corpogeografias de vida.

⁵¹ [...] la materialidad de otros lugares, de otras memoria, de otros cuerpos [...]. MIGNOLO. *El vuelo de la razón*, p. 21. (tradução livre)

1.3 Corpogeografias de vida: a desobediência epistêmica do *anthropos*

Há algum tempo, os acadêmicos davam como certo que o sujeito cognoscente nas disciplinas do conhecimento é transparente, separado do que conhece e intocado pela configuração de um mundo em que as pessoas e as regiões do mundo são classificadas racialmente.

MIGNOLO. *El vuelcro de la razón*, p. 167.

O homem, a mulher que habita regiões não europeias descobriu que ele, ela, foi concebido, como *anthropos*, por um centro de enunciação autodefinido como *humanitas*.

MIGNOLO. *El vuelcro de la razón*, p. 169.

As experiências sociais de injustiça e opressão causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado são sempre experiências corpóreas; no entanto, as suas principais manifestações podem incluir dimensões físicas, mentais, emocionais, espirituais ou religiosas. São geralmente vividas com maior intensidade quando incluem resistência e luta contra a injustiça e a opressão.

SANTOS. *O fim do império cognitivo*, p. 126.

A narrativa colonial/moderna fundamenta-se na premissa de um sujeito cognoscente descorporificado, supostamente capaz de produzir conhecimento universal. Esta pretensa transparência do sujeito epistêmico, diagnosticada por Mignolo na primeira epígrafe, persiste como herança colonial nas academias contemporâneas, mesmo naquelas geograficamente situadas nas fronteiras do sistema-mundo moderno/colonial. Em minha própria experiência acadêmica, situada em uma universidade geográfica e epistemologicamente fronteira, confronto-me constantemente com teorias importadas do Norte global que, não fosse a possibilidade de desobediência epistêmica oferecida pelos estudos descoloniais, exigiriam de meu corpo epistêmico fronteiro um processo violento de abstração e apagamento.

Contudo, é fundamental ressaltar que os estudos descoloniais não se apresentam como uma solução redentora para as feridas coloniais do *anthropos*, tampouco como um lugar de conforto epistêmico. A própria ideia de redenção é uma construção da razão colonial/moderna que precisamos superar. O que os estudos descoloniais propõem, em contrapartida, é um pensamento-outro que busca construir caminhos de libertação

epistêmica, mas não de salvação, permitindo que os corpos epistêmicos fronteiriços reivindicuem seu lugar legítimo na produção de conhecimento."

Para a razão colonial/moderna, o sujeito cognoscente (o ser pensante, o *humanitas*) deve ser transparente, logo seu corpo é abstrato (mente/alma), habita o primeiro mundo e, portanto, ocupa o corpo e o lugar, segundo a hierarquia e (des)classificação criada por ele mesmo, das produções teóricas e científicas. É possível perceber claramente a histórica desclassificação tanto do corpo (*bios*) quanto do lócus (lugar) dentro da academia, o suposto lugar do saber, herança da arrogância do ponto zero.

As nomenclaturas utilizadas pelo crítico Walter Mignolo, especialmente os conceitos de *humanitas* e *anthropos*, são fundamentais para minha reflexão, pois evidenciam com precisão a operação colonial de classificação dos corpos e saberes: enquanto o *humanitas* representa o sujeito eurocentrado que se autoproclamou produtor e guardião do conhecimento legítimo, o *anthropos* designa aqueles corpos e saberes excluídos pela diferença colonial. Esta distinção conceitual permite compreender como a hierarquização epistêmica se materializa na própria constituição dos sujeitos do conhecimento, revelando os mecanismos pelos quais a colonialidade do saber perpetua a exclusão de corpos e geografias não-hegemônicos do campo da produção teórica.

A (des)classificação colonial opera simultaneamente sobre o *bios* (corpo) e o lócus (lugar), constituindo o que denomino (des)classificação corpogeográfica, um processo que estabelece hierarquias tanto corporais quanto espaciais na geopolítica do conhecimento⁵². Este mecanismo de poder institui uma dupla violência: por um lado, privilegia determinados corpos como legítimos produtores de conhecimento, enquanto exclui outros; por outro, consagra certos espaços geográficos como centros epistêmicos,

⁵² Desenvolvi esse conceito no terceiro capítulo dessa tese.

relegando as demais localidades à condição de periferias do saber. Embora estas duas dimensões sejam indissociáveis, concentro-me aqui especificamente na análise da (des)classificação e exclusão do corpo da diferença ontológica. É crucial compreender que este processo, longe de ser uma herança estática do período colonial, vem se sofisticando e se reinventando desde a colonialidade, adaptando suas estratégias de dominação/exploração às configurações contemporâneas do poder.

Não é demais lembrar que faço opção por viver/sentir/pensar a partir do meu corpo e do lugar em que habito, do Brasil, mais especificamente da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Aqui o projeto de (des)classificação se iniciou com os termos selvagens *versus* civilizados, os povos originários tidos enquanto “selvagens” e seus colonizadores enquanto “civilizados”. De maneira análoga, o crítico Mignolo faz uso dos conceitos de *humanitas* e *anthropos* que são resultantes da referida (des)classificação

Humanitas seriam a referência de ser humano, que são dotados de alma e mente, que habitam o primeiro mundo e a partir de lá podem pensar o bem universal, aquilo que chamam de “bom para todos”. Já os *anthropos* seriam os selvagens que habitam o submundo, os países subdesenvolvidos. Por trás de toda essa narrativa de (des)classificação com o objetivo de dominação/exploração está a engenhosa armadilha da narrativa colonial/moderna, “a ilusão de que o conhecimento é desencarnado e deslocalizado e que é preciso, de todas as regiões do planeta, “subir” à epistemologia da modernidade.”⁵³

A narrativa colonial/moderna, ao estruturar suas epistemologias desconsiderando o corpo da diferença ontológica colonial e suas sensibilidades na produção de conhecimento, consolidou a colonialidade do ser como um mecanismo eficaz de

⁵³ [...] la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es desincorporado y deslocalizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, «subir» a la epistemología de la modernidad. MIGNOLO. Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: conversación con Catherine Walsh, p. 192. (tradução livre)

inferiorização. Neste processo, o *anthropos* é destituído não apenas de sua capacidade de produzir conhecimento, mas da própria possibilidade de ser e estar no mundo enquanto sujeito epistêmico, uma operação que o reduz à condição de ser "não pensante" e, conseqüentemente, o relega à categoria existencial do "não ser", "não existir".

A desobediência epistêmica, em minha vivência, manifestou-se muito antes de minha primeira aula na pós-graduação, ela já estava presente nas inúmeras vezes em que meu corpo transitava pelos arredores da Universidade Federal, quando meus olhos atravessavam aqueles portões e ansiava com todo meu ser (pensante) por ocupar aquele espaço que historicamente não foi pensado para corpos como o meu. Cada passagem externa carregava o peso do desejo e da resistência, até que finalmente, ao cruzar aqueles mesmos portões agora como estudante de pós-graduação, meu corpo materializou um rompimento com a lógica colonial. Esta presença, nascida de um desejo persistente de ocupação e pertencimento, não representa apenas minha trajetória individual, mas ecoa as lutas de tantos outros corpos que, como o meu, transformam sua presença em ato político de ressignificação dos espaços de produção do conhecimento.

Assim, para me libertar do silenciamento e invisibilidade teórica, resultantes da arrogância do ponto zero, já não posso assimilar a ideia de que minha existência e minha voz sejam simplesmente “uma amostra de sua cultura”⁵⁴ e com meu corpo concreto, a partir de minhas sensibilidades biolocalis, as quais quero aqui tratar como *corpogeografias de vida*, hoje tenho consciência plena de que sou sim um ser pensante, “uma pessoa de *mente teórica*”⁵⁵. Meu corpo “*anthropos*” mulher fronteiriço, com o qual vivo/sinto/penso, escreve já com uma certa urgência pela descolonialidade do ser.

⁵⁴ [...] una muestra de tu cultura. MIGNOLO. *El vuelcro de la razón*, p. 167. (tradução livre)

⁵⁵ [...] una persona de *mente teórica*. MIGNOLO. *El vuelcro de la razón*, p. 167. (grifos do autor - tradução livre)

Deste modo:

De fato, o projeto descolonial inclui "as humanidades descoloniais" ou, se preferir, implica a descolonização das humanidades na tradição Greco-latino para libertar a humanidade da divisão racista entre *humanitas* e *anthropos* que perpassa toda a modernidade imperial europeia e continua nos Estados Unidos.⁵⁶

Esta libertação da divisão racista entre *humanitas* e *anthropos*, mencionada por Mignolo, materializa-se em minha própria trajetória acadêmica através de uma escrita que emerge das minhas corpogeografias de vida. Quando meu corpo de mulher fronteiriça produz teoria, além de ocupar um espaço a ele tradicionalmente negado, está fundamentalmente redefinindo o que significa teorizar. Minhas sensibilidades biolocalis não são "objeto de estudo" a ser analisado pela perspectiva distanciada do *humanitas*, são, ao contrário, a própria fonte de uma teorização outra, que nasce da experiência vivida e das geografias corporificadas do sul global. Esta escrevivência, que brota de um corpo historicamente classificado como *anthropos*, não busca adequar-se aos parâmetros das humanidades eurocêntricas, mas sim participar ativamente da construção de humanidades outras, diversais, onde diferentes corpogeografias possam coexistir como fontes de conhecimento.

É fundamental observar que, como aponta Mignolo, "o *anthropos* não existe como tal, foi uma categoria inventada como ontológica a partir da episteme ocidental"⁵⁷. Isto significa que minha condição não é de uma inferioridade ontológica natural, mas resultado de um processo intencional de (des)classificação imposto pela epistemologia ocidental. Frente a esta imposição desclassificatória, emerge a necessidade da rebelião epistêmica que, nas palavras do autor, implica em:

[...] desobedecer: uma desobediência epistêmica e política que consiste em

⁵⁶ En verdad, el proyecto descolonial incluye «humanidades descoloniales » o, si prefieres, implica la descolonización de las humanidades en la tradición grecolatina para liberar la humanidad de la división racista entre *humanitas* y *anthropos* que atraviesa toda la modernidad imperial europea y continúa en Estados Unidos. MIGNOLO. Sobre la idea de América Latina: conversación con Antonio Lastra, p. 311. (tradução livre)

⁵⁷ [...] el *anthropos* no existe como tal, fue una categoría inventada como ontológica a partir de la episteme occidental. MIGNOLO. Pensamiento fronterizo y representación: conversación con María Iñigo Clavo y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua, p. 379. (tradução livre)

apropriar-se da modernidade europeia ao mesmo tempo que vive na casa da colonialidade. A partir dessa experiência, a experiência de habitar a exterioridade, isto é, a casa da colonialidade, emerge a epistemologia e pensamento fronteiriço.⁵⁸

A criação da categoria *anthropos* pelo projeto colonial/moderno serviu como instrumento para a exclusão sistemática do corpo, particularmente do corpo marcado pela diferença ontológica colonial. Esta exclusão se sustenta sobre o tripé colonialismo-patriarcado-capitalismo, estruturas de poder que, derivadas da teopolítica e egopolítica modernizadas, convergem no propósito comum da dominação/exploração através da submissão. No entanto, é precisamente porque experimento em meu próprio corpo as opressões e injustiças derivadas dessas estruturas que minha resistência e teorização devem emergir desses mesmos corpos e dos lugares que habitamos. Nossas corpogeografias de vida, portanto, deixam de ser apenas o território onde a violência colonial se inscreve para constituir o lócus privilegiado de onde emerge nosso fazer descolonial.

Assim, escrevo a partir de meu corpo que sangra na fronteira em um impulso para arredar as pedras. De fato, a propensão do meu corpo escrevente da fronteira seria aceitar o triste destino de ser suprimida por elas a ponto de inexistir, afinal esse é o caminho para o qual a modernidade/colonialidade me impele. Porém opto por desobedecer epistemologicamente, o que significa teorizar a partir de minhas corpogeografias de vida.

Para tanto alio-me a corpos outros, quase carnificados, que encontro em minhas leituras, como, por exemplo, as corpogeografias de vida escritas de Conceição Evaristo e Frantz Fanon evocando-os em minha conceituação e prática da escrevivência fronteiriça. A escrevivência fronteiriça não se constitui apenas da linguagem, apesar de

⁵⁸ [...] desobedecer: una desobediencia epistémica y política que consiste en apropiarse de la modernidad europea al tiempo que se habita en la casa de la colonialidad. De esa experiencia, la experiencia de habitar la exterioridad o sea la casa de la colonialidad, surge la epistemología y el pensamiento de fronteras. MIGNOLO. La colonialidad: la cara oculta de la modernidad, p. 39. (tradução livre)

a mesma ser uma importantíssima arma. A corporeidade, a linguagem e o lócus andam de mãos dadas com tal teorização. Assim:

A relação do homem[mulher] fronteiriço[a] com o seu destino, sua relação com seu lócus geoistórico cultural e seu bios estruturam seu “corpopolítica” (MIGNOLO), sua consciência subalterna e preparam o terreno para uma epistemologia fronteiriça, cuja teoria advinda dessa produção de conhecimento traz a marca de um destino, de *um sintoma* e de um desejo oriundos a partir de um lugar específico na cultura.⁵⁹

Como mulher fronteiriça, minha relação com meu destino, meu lócus geoistórico cultural e meu bios não são apenas elementos abstratos de teorização, mas constituem a própria estrutura do meu fazer descolonial. Esse modo de viver/sentir pensar forma minha consciência fronteiriça e fertiliza o terreno para uma epistemologia fronteiriça que emerge não de abstrações desencarnadas, mas de um corpo que carrega as marcas de um destino específico, de sintomas particulares e de desejos que brotam de um lugar único na cultura.

Encontro nas palavras do intelectual e crítico biográfico fronteiriço Edgar Cézar Nolasco a ressonância de minha própria vivência: minha escrevivência fronteiriça materializa-se como uma teorização descolonial e crítico-biográfico-fronteiriça que emerge dos sintomas e desejos de meu corpo, extensão viva da fronteira epistemológica e geográfica onde ancoram meu ser/sentir/viver e estar no mundo. As corpogeografias de vida, neste contexto, manifestam-se como sintomas corporificados: são a dor que sinto ao confrontar espaços que não foram pensados para mim, a febre que emerge do desconforto com epistemologias que tentam me silenciar, a náusea que sinaliza as feridas ainda abertas da colonialidade.

Estes sintomas não são metáforas vazias, mas manifestações concretas de meu corpo, minhas sensibilidades, minha história local, meu modo particular de viver/sentir/pensar, em suma, minhas corpogeografias de vida. São eles que

⁵⁹ NOLASCO. *Corpos bugrescos esculpidos a machado*, 39, grifos meus.

impulsionam minhas teorizações conceituais, emergindo em um ato desobediente epistêmico de escrevivência fronteiriça. Escrever a vida com o corpo torna-se, assim, um ardil que necessariamente inclui estas corpogeografias de vida, em um gesto deliberado de desobediência epistêmica.

Este processo de (re)inclusão do corpo e das corpogeografias de vida materializa-se no que vivencio como uma luta diária para, nas palavras de Gloria Anzaldúa, transformar palavras “em algo concreto no mundo e no papel, para torná-las carne”⁶⁰. A escrevivência fronteiriça, portanto, não pode existir sem as corpogeografias de vida que a constituem, tornando indissociáveis racionalidade, corporeidade e localidade. Quando escrevo, não é apenas minha mente que teoriza, mas todo meu corpo que pensa, sente e resiste desde a fronteira que habito.

As corpogeografias de vida, nascidas da experiência visceral de ser/sentir/viver com o corpo na fronteira, da relação íntima entre sujeito, lócus e bios, emerge como uma potente contestação a “desconstrói a ideia de que o conhecimento (teológico, filosófico, científico) é deslocalizado e desincorporado”⁶¹. Minha própria trajetória como pesquisadora fronteiriça encarna esta contestação, pois cada palavra que escrevo brota de um corpo situado, marcado por vivências e saberes que não podem, nem devem, ser deslocados de seu contexto. Esta perspectiva corporificada e localizada do conhecimento são reverberadas por Mignolo quando afirma:

Em relação à complexa palavra humanismo/humanidade, poderíamos também colocá-lo em termos de geo e política corporal do conhecimento. Sem dúvida, existe um conceito de Homem e de Humanidade, na Europa, que observado cuidadosamente é a figura que sustenta e na qual o saber se sustenta: aquele que se define como humanidade e define a humanidade diante de diferença, o *anthropos*, isto é, todas aquelas instâncias em que, por questões de gênero, sexuais, étnico-raciais, linguísticas, religiosas, etc., tal tipo de pessoa ou grupo

⁶⁰ [...] en algo concreto en el mundo y en el papel, para hacerlas carne [...]. ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/la frontera: la nueva mestiza*, p. 36. (tradução livre)

⁶¹ [...] deconstruye la idea de que el conocimiento (teológico, filosófico, científico) es deslocalizado y desincorporado. MIGNOLO. *Sobre la idea de América Latina: conversación con Antonio Lastra*, p. 307. (tradução livre)

não está à altura do Homem e da Humanidade.⁶²

Esta pretensa universalidade, como bem analisa Ramon Grosfoguel em “El giro descolonial” (2007), tem suas raízes no surgimento da egopolítica do conhecimento cartesiana, cujo projeto de universalismo abstrato exigia que fosse “fundamental separar o sujeito de todo corpo e território”⁶³. Este movimento epistemológico transferiu para o homem ocidental os atributos anteriormente concedidos ao Deus cristão, estabelecendo-o como detentor único da verdade universal. Contra esta pretensão universalizante, meu corpo fronteiriço concebe-se como território de saberes outros, como lócus de uma produção de conhecimento que não se pretende universal, mas que reivindica sua legitimidade justamente por seu biolócus.

O mito do sujeito que assume o lugar do Deus cristão, é isolado, não depende das relações sociais com outros seres humanos e é auto produtor da verdade universal. Deste mito, surge a egopolítica do conhecimento que se dá enquanto o sujeito da enunciação desaparece, não possui corpo e locús tornando-se um sujeito abstrato e aproximando-se da figura do deus outrora criada pela teopolítica. Tal mito, que posiciona o sujeito no lugar do Deus cristão, isolado e aparentemente independente de relações sociais “[...] é parte constitutiva do mito da modernidade de uma Europa autogerada e isolada que se desenvolve por si só, sem dependência de ninguém no mundo”⁶⁴. A egopolítica do conhecimento emerge, assim, como “uma secularização da cosmologia

⁶² En cuanto a la compleja palabra humanismo/humanidad, podríamos también plantearla en términos de geo y corpopolítica del conocimiento. Sin duda, hay un concepto de Hombre y de Humanidad, en Europa, que mirado detenidamente es la figura que sostiene y en la que se sostiene el conocimiento: el que se define como humanidad y define la humanidad frente a la diferencia, el *anthropos*, es decir, todas aquellas instancias en las que por cuestiones genéricas, sexuales, étnico-raciales, lingüísticas, religiosas, etc., un tal tipo de persona o grupo no da la talla del Hombre y de la Humanidad. Sobre geopolítica y descolonialidad, GROSFOGUEL. Descolonizando los universalismos occidentales, p. 102. (tradução livre)

⁶³ [...]era fundamental desvincular al sujeto de todo cuerpo y territorio. GROSFOGUEL. Descolonizando los universalismos occidentales, p. 63. (tradução livre)

⁶⁴ [...] es parte constitutiva del mito de la modernidad de una Europa auto-generada, insulada, que se desarrolla por sí misma sin dependencia de nadie en el mundo. GROSFOGUEL. Descolonizando los universalismos occidentales, p. 64. (tradução livre)

da teopolítica do conhecimento”⁶⁵, produzindo um sujeito de enunciação desencarnado, sem corpo e sem lócus, uma abstração que se aproxima da figura divina anteriormente construída pela teopolítica.

Grosfoguel discorre ainda sobre o posicionamento do poeta e crítico afro-caribenho, Aimé Césaire, que utiliza a expressão “universalismo descarnado” para se referir ao universalismo abstrato e propõe o universalismo concreto que “é o resultado de um processo dialógico crítico horizontal entre povos que se relacionam como iguais”⁶⁶, e que emergiu “a partir da geopolítica e da corpopolítica afro-caribenha”⁶⁷. No entanto, em minha própria prática acadêmica e vivência fronteiriça, esta proposição dialoga intimamente com o conceito de “universalidade humana” articulado por Conceição Evaristo, que nos diz:

Assim como é diferenciada a experiência de ser brasileiro vivida, de uma forma diferenciada, por exemplo, da experiência de nacionalidade de sujeitos indígenas, ciganos, brancos etc. Mas, ao mesmo tempo, tenho tido a percepção que, mesmo partindo de uma experiência tão específica, a de uma afro-brasilidade, consigo compor um discurso literário que abarca um sentido de universalidade humana. Percebo, ainda, que experiências específicas convocam as mais diferenciadas pessoas.⁶⁸

Como mulher que teoriza desde a fronteira, reconheço nas proposições de Césaire e Evaristo exemplos vibrantes de desobediência epistêmica que emergem precisamente de corpos historicamente (des)classificados como *anthropos* pela narrativa colonial/moderna. Suas propostas de uma universalidade outra, nascidas de suas próprias corpogeografias de vida, inspiram e respaldam minha busca por construir conhecimento a partir de meu corpo fronteiriço. Esta perspectiva não apenas contesta o universalismo abstrato do projeto colonial/moderno, mas também oferece caminhos para

⁶⁵ [...] una secularización de la cosmología cristiana de la teo-política del conocimiento. GROSFOGUEL. Descolonizando los universalismos occidentales, p. 64. (tradução livre)

⁶⁶ [...] el resultado de un proceso horizontal de diálogo crítico entre pueblos que se relacionan de igual a igual. GROSFOGUEL. Descolonizando los universalismos occidentales, p. 72. (tradução livre)

⁶⁷ [...] desde la geopolítica y corpopolítica afro-caribeña, ha sido fuente de inspiración para pensar en salidas prácticas a los dilemas contemporáneos de la explotación y dominación del sistema-mundo contemporáneo. GROSFOGUEL. Descolonizando los universalismos occidentales, p. 72. (tradução livre)

⁶⁸ EVARISTO. A Escrivência e seus subtextos, p. 31

uma produção de conhecimento que é situada e corporificada e que alcança uma dimensão verdadeiramente humana e diversal.

Entretanto, meu corpo-mulher de pesquisadora teima e resiste à exclusão, e se “ [...] como um gesto vivo, a experiência reúne como um todo tudo aquilo que a ciência divide, seja o corpo e a alma, a razão e o sentimento, as ideias e as emoções”⁶⁹ minhas corpogeografias de vida gritam cada vez mais alto trazendo o sopro *vivificante*⁷⁰ à minha pesquisa. Não se trata mais do cartesiano 'penso, logo existo', mas de um escrever corpóreo e fronteiro que, em sua própria existência, já é um ato de desobediência à razão colonial moderna.

Entendo enquanto corpogeografias de vida, a con(fusão)⁷¹ do corpo+lócus+história. A inclusão das corpogeografias de vida nas produções de conhecimento (teorizações) é um ato de desobediência epistemológica dos ditos “*anthropos*” por meio da escrevivência fronteira que busca libertar o corpo do limbo, da invisibilidade, da opressão e da desumanização implicada pela razão moderna, contrapondo as teorias modernas que estabeleceram a supremacia da racionalidade em detrimento da corporeidade. Escrevo desde a fronteira Sul não apenas para documentar esta separação, mas para ativamente contestá-la através de uma metodologia que reintegra as corpogeografias de vida às produções de conhecimento. Este movimento de (re)inclusão do corpo nas teorizações constitui um projeto simultâneo de descolonialidade do ser (corpo) e do saber.

É precisamente neste ponto que se configura a necessidade de avançar para uma discussão mais aprofundada das epistemologias da exterioridade. Pois se as corpogeografias de vida constituem o fundamento de uma escrevivência fronteira, é

⁶⁹ SANTOS. *O fim do império cognitivo*, p. 125.

⁷⁰ Ítalo para fazer referência ao meu próprio nome.

⁷¹ Termo utilizado pela escritora Conceição Evaristo para se referir à relação entre sua vida e sua obra literária, ou seja, o sentido do referido termo se aproxima ao sentido da palavra junção.

através das epistemologias da exterioridade que podemos compreender como estes saberes corporificados e localizados desafiam e transformam as estruturas estabelecidas do conhecimento colonial/moderno. O próximo capítulo, portanto, explorará como este escrever pela descolonialidade do saber não apenas resiste às epistemologias dominantes, mas também propõe caminhos outros para a produção e legitimação do conhecimento desde as fronteiras.

CAPÍTULO II -

EPISTEMOLOGIAS DA EXTERIORIDADE: escrever pela descolonialidade do saber

A descolonialidade requer a desobediência epistêmica, porque o pensamento fronteiriço é, por definição, pensar na exterioridade, nos espaços e tempos que a auto-narrativa da modernidade inventou como seu exterior para legitimar sua própria lógica de colonialidade.

MIGNOLO. *Habitar la frontera*, p. 467. (tradução livre)

2.1 Habitar a exterioridade: mundo imaginário X mundo-vida

[...] para além do legado de desigualdade e injustiça sociais profundos do colonialismo e do imperialismo, já assinalados pela teoria da dependência e outras, há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias. Como nos disse Walter Mignolo, o fato de os gregos terem inventado o pensamento filosófico, não quer dizer que tenham inventado O Pensamento. O pensamento está em todos os lugares onde os diferentes povos e suas culturas se desenvolveram e, assim, são múltiplas as epistemes com seus muitos mundos de vida. Há, assim, uma diversidade epistêmica que comporta todo o patrimônio da humanidade acerca da vida, das águas, da terra, do fogo, do ar, dos homens.

PORTO-GONÇALVES. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas*, p. 03.

Escrevivência, antes de qualquer domínio, é interrogação. É uma busca por se inserir no mundo com as nossas histórias, com as nossas vidas, que o mundo desconsidera. Escrevivência não está para a abstração do mundo, e sim para a existência, para o mundo-vida.

Evaristo. *A escrevivência e seus subtextos*, p. 35.

[...] do lado dos teóricos (e escritores) descoloniais a vida se inscreve a partir de sua condição de biolócus, descarnando, desficcionalizando, prezando a vida em sua pureza de sofrimento, abandono e exclusão, e, ao invés de haver metaforização de vidas e discursos fronteiriços, há uma desmetaforização de um mundo que grassa na exterioridade.

Nolasco. *PAISAGENS AO SUL: despolíticas, despoéticas e desobedientes*, p. 38.

A partir de minha própria condição corpórea e geográfica fronteiriça, compreendo que o projeto colonial/moderno construiu uma divisão mitológica entre interioridade e exterioridade como estratégia de dominação epistêmica. Esta divisão, fundamentada na diferença colonial, determinou quais corpos e saberes seriam legitimados além de estabelecer uma geopolítica do conhecimento que ainda hoje estrutura as hierarquias epistêmicas globais. O legado epistemológico do eurocentrismo, como aponta Porto-Gonçalves, vai além das desigualdades materiais; impõe uma monocultura do saber que nega a própria possibilidade de outras formas de conhecer e compreender o mundo. Esta imposição se materializa através da distinção colonial entre *anthropos* e *humanitas*, que categoriza corpos e determina quais vozes podem ser reconhecidas como produtoras de conhecimento.

É precisamente contra esta ordem epistêmica que a escrevivência fronteiriça emerge como prática desobediente epistemológica. Assim com a escrevivência de Evaristo *não está para a abstração do mundo e sim para a existência, para o mundo-vida*, minha escrevivência fronteiriça não se concebe de uma abstração teórica, mas de uma interrogação que parte do mundo-vida, das experiências concretas dos corpos que habitam a chamada exterioridade. Quando escrevo a partir de minhas vivências fronteiriças, realizo um duplo movimento: desobedeço à imposição do silenciamento e transformo a própria exterioridade em lócus de teorização.

A escrevivência fronteiriça opera, assim, como um fazer descolonial de desmetaforização do mundo inventado pela razão colonial/moderna. Por meio desta prática em que “a vida se inscreve a partir de sua condição de biolócus [...] prezando a vida em sua pureza de sofrimento, abandono e exclusão [...] há uma desmetaforização de um mundo que grassa na exterioridade”⁷². Não se trata simplesmente de contestar a divisão entre interioridade e exterioridade, mas de evidenciar como estas construções político-epistêmicas se constituem mutuamente e podem ser subvertidas através da prática consciente da escrevivência fronteiriça. Minha teorização da escrevivência fronteiriça, portanto, vai além da mera produção textual: constitui-se como uma práxis transformadora que emerge do corpo epistêmico fronteiriço e sua vivência. Este movimento permite a transformação do mundo-imaginário colonial em mundo-vida, onde os saberes silenciados podem finalmente emergir em sua força epistêmica.

A necessidade de desmetaforização emerge de minha própria vivência como estudante e, hoje, como professora de língua portuguesa. Durante minha trajetória escolar, as figuras de linguagem e as construções metafóricas literárias representavam

⁷² NOLASCO. PAISAGENS AO SUL: despolíticas, despoéticas e desobedientes, p. 38.

um obstáculo significativo, pois exigiam um movimento de abstração que me distanciava violentamente de minhas experiências concretas de vida. Esta mesma violência epistêmica observo hoje em meus estudantes, cujos corpos também resistem a um processo de significação que privilegia o abstrato em detrimento do concreto.

Esta experiência revela uma dimensão fundamental da colonialidade do saber: a imposição de um modo de conhecer que prioriza a abstração e deslegitima as formas de compreensão ancoradas na experiência corpórea. A desmetaforização surge, então, não como uma rígida recusa à metáfora, mas como um movimento necessário de reconexão com o corpo e suas sensibilidades. Trata-se de um processo de reapropriação do pensamento que legitima as experiências sensíveis como fonte de conhecimento.

Por isso, ao desenvolver esta tese a partir de uma perspectiva crítico-biográfica-fronteiriça, assumo conscientemente uma ruptura com os modelos acadêmicos tradicionais que exigem o apagamento das marcas corpóreas do texto. Inscrevo minhas vivências não como exemplos ou ilustrações, mas como elementos constitutivos do próprio pensamento teórico que desenvolvo. Esta escolha metodológica materializa o que Walter Mignolo denomina “práxis del vivir”: um modo de produção de conhecimento inseparável da experiência vivida. A escrevivência fronteiriça constitui-se, assim, como uma epistemologia que emerge do próprio corpo e a ele retorna. Diferentemente da razão moderna/colonial, que busca transcender o corpo em direção a uma pretensa universalidade abstrata, nossa forma de conhecer parte do reconhecimento de que todo pensamento é corporificado. Como corpos que habitam a exterioridade, nossa tendência natural não é para a abstração modernizante, mas para uma compreensão do mundo que nasce de nossas vivências. Esta “práxis del vivir” não é uma limitação, mas uma potência epistêmica que reconhece no corpo e em suas vivências a fonte primeira de todo conhecimento.

É preciso compreender que desmetaforizar aqui não significa abolir as metáforas da escrevivência fronteiriça, mas, sim, de ter consciência de que até mesmo as metáforas devem emergir das sensibilidades biolocais dos corpos envolvidos. Dessa maneira, as metáforas devem servir de aproximação entre a realidade concreta e o corpo ao invés de causar afastamento dos mesmos, ou seja, proponho (des)metaforizar não para abstrair, separar o corpo do pensamento, mas para considerar o corpo e suas sensibilidades biolocais enquanto condição *sine qua non* para o pensamento fronteiriço.

Fomos excluídos da interioridade (lugar de privilégio) por meio da narrativa colonial/moderna que (des)classificou nosso *bios* e *lócus* e criou a exterioridade e a categoria *anthropos*, ou seja, por meio de uma narrativa abstrata e metafórica, disseram-nos seres inferiores (*anthropos*) que habitam lugares inferiores (a exterioridade). Se, como afirma Fanon, “falar é existir absolutamente para o outro”, por meio da narrativa colonial moderna a interioridade usou o poder de fala e se autoafirmou enquanto interioridade restando-nos apenas o lugar de exterioridade e de maneira análoga disseram-nos *anthropos* para se autoafirmarem *humanitas*.

A classificação entre *anthropos* e *humanitas* é uma divisão racista da humanidade criada de forma imaginária (metafórica) no discurso e nas ações dos que se puseram na categoria *humanitas*, quase que por um processo de classificação por eliminação em que se diz que tais corpos, os da diferença, são *anthropos* porque simplesmente não são dotados da superioridade necessária para fazer parte da classe *humanitas*. Assim os corpos “modelo”, detentores do conhecimento (os *humanitas*), se puseram na missão de catequizar e civilizar os bárbaros (*anthropos*). Não é difícil inferir que a referida classificação desenha o projeto de dominação da colonialidade/modernidade, a colonialidade do saber.

Aimé Césaire, um grande poeta e político da Martinica, em *O discurso sobre o colonialismo* (2020), foi capaz de escrever sua experiência e percepção do discurso de

dominação biolocal da colonialidade que engendrou as divisões de categoria do *bios*/corpo (*humanitas* e *anthropos*) e do lócus/lugar (interioridade e exterioridade) quando escreveu:

Varramos todos aqueles que ofuscam a realidade, todos os inventores de subterfúgios, todos os charlatões mistificadores, todos os manipuladores de geringonça [...] sua aleatória boa fé subjetiva não tem nada a ver com o alcance objetivo e social do trabalho sujo que fazem como cães de guarda do colonialismo [...] em meio a perspectiva justas, exprime a tese fundamental, parcial e inadmissível, de que jamais existiu uma grande civilização tropical [...] o gérmen da civilização chega e só pode chegar de outro lugar extra-tropical e que sobre os países tropicais pesa, na falta de maldição biológica dos racistas, pelo menos e pelas mesmas conseqüências, uma não menos eficaz maldição geográfica.⁷³

A afirmação de Aimé Césaire explicita a notoriedade de que o processo de dominação colonial/moderno se deu por meio da criação de um mundo imaginário que separa corpo/alma/mente e prioriza alma e mente em detrimento do corpo reafirmando a ideia de universalidade abstrata⁷⁴, cuja história não acampa os corpos da diversidade humana⁷⁵ que habitam a exterioridade. Os corpos da diferença ontológica colonial vivem em sua concretude situações de exclusão que resultam em sofrimento e morte, ou seja, de acordo com a engenhosa narrativa de dominação/exploração, são corpos perecíveis desprovidos de alma e mente, os *anthropos*, incapazes de pensar ou de produzir conhecimento. São os corpos cujo ser e saber foram colonizados.

Esta imposição do mundo imaginário colonial sobre o mundo-vida também se manifesta na própria estrutura da linguagem acadêmica que herdamos. Quando nos é exigido escrever de forma "neutra" e "objetiva", esta exigência carrega em si a violência epistêmica da separação cartesiana entre corpo e mente. No entanto, como corpo fronteiriço, compreendo que esta suposta neutralidade nada mais é que a naturalização de um modo específico de produção de conhecimento que se pretende universal. A escriturização fronteiriça, ao contrário, assume sua parcialidade como potência

⁷³ CÉSARIE. *Discurso sobre o colonialismo*, p. 47 - 48.

⁷⁴ Ver capítulo I

⁷⁵ Ver capítulo I.

epistêmica: é precisamente por emergir de um corpo marcado pela diferença colonial que pode oferecer perspectivas outras sobre o mundo.

Entretanto, vale retomar o que o intelectual fronteiriço, Edgar César Nolasco que, assim como eu vive e pensa a partir dos arrabaldes da fronteira Sul, já assinalou, na terceira epígrafe supracitada: “há uma desmetaforização de um mundo que grassa na exterioridade”⁷⁶. É este mundo que estou chamando de mundo-vida a partir do qual erijo meu discurso. Minha teorização da escrevivência fronteiriça emerge da exterioridade e, portanto, implica no processo de desmetaforização, uma vez que tal teorização preza pela vida e considera a presença das sensibilidades biolocais (que foram desprezadas pelo discurso moderno) enquanto essenciais nas produções epistemológicas fronteiriças.

Assim, o mundo-vida da fronteira se constitui, portanto, não como um espaço de carência ou falta, como quer o discurso colonial, mas como um território de abundância epistêmica que emerge precisamente da experiência corpórea da fronteira. Quando escrevo a partir deste lugar, não estou apenas registrando ou relatando experiências, mas construindo uma teorização que nasce da própria condição e vivência fronteiriças. Esta teorização não busca legitimidade nos cânones do pensamento ocidental, mas se autoriza a partir das próprias sensibilidades biolocais que a constituem.

Isso porque o “pensamento fronteiriço é por definição pensar na exterioridade, nos espaços e tempos que a autonarrativa da modernidade inventou como seu exterior para legitimar sua própria lógica de colonialidade”⁷⁷. Assim, se, por um lado, a categoria “anthropos”, inventada pela narrativa colonial/moderna, está ligada ao corpo da diferença ontológica colonial, a categoria “exterioridade” está ligada ao lugar/espço do não saber, o lado de fora da história, do desenvolvimento, da modernidade, da civilização. A

⁷⁶ NOLASCO. PAISAGENS AO SUL: despolíticas, despoéticas e desobedientes, p. 38.

⁷⁷ MIGNOLO. Desafios decoloniais hoje, p. 30.

exterioridade é o espaço para o qual os *anthropos* são expelidos, o lado de fora, a fronteira epistemológica. A exterioridade foi criada pelo discurso colonial/moderno da interioridade com espaço e tempo específicos, bem como as categorias *anthropos* e *humanitas*, criadas para dividir a humanidade em seres humanos e sub-humanos. Os espaços utilizados para tal criação são países que no primeiro momento foram submetidos à colonização e, conseqüentemente, transformados ou classificados enquanto “subdesenvolvidos” pelo engenhoso discurso referido.

Esses lugares, cujas histórias foram e são suprimidas pela história oficial universal, apesar de possuírem suas riquezas culturais, naturais e epistemológicas, terminaram empobrecidos pelo discurso colonial/moderno que os transformaram em exterioridade no processo de criação da interioridade. Como afirmou Mignolo: “Ninguém é excluído porque ele ou ela é pobre. Empobrece porque foi excluído”⁷⁸. Não é difícil inferir que a construção do mundo imaginário da interioridade se deu às custas da criação de uma exterioridade cujos valores epistemológicos foram depreciados: enquanto os valores da exterioridade estavam para a naturalização, os valores da interioridade estavam para a modernização.

O mundo imaginário da interioridade fundamenta-se em uma existência abstrata acima das mazelas humanas e do corpo, que se desenvolve, se moderniza, que pensa e logo existe, domina e explora em busca de assegurar o lugar de privilégio tomado de forma violenta, como, por exemplo, o extermínio em massa de indígenas, ou seja, destruição de uma sociedade e cultura por meio da morte de corpos e línguas indígenas que “levou à conversão das primeiras altas culturas da América em subculturas camponesas iletradas, condenadas à oralidade”⁷⁹. Mais uma vez, ao escrever a partir

⁷⁸ MIGNOLO. Histórias locais / projetos globais, 243.

⁷⁹ [...] llevaron a que las previas altas culturas de América fueran convertidas en subculturas campesinas iletradas, condenadas a la oralidade. QUIJANO. Colonialidad y modernidad/racionalidade, p. 13. (tradução livre)

da fronteira, vivo/sinto/penso e observo o desenvolvimento do projeto colonial/moderno que desde seu remoto início se embasa e se sustenta em uma política de exclusão e morte.

Por outro lado, o mundo-vida da exterioridade se fundamenta em uma existência concreta de corpo, pele, ossos e sangue que não experimenta superioridade diante das mazelas humanas porque não se afasta do corpo, nem pode afastar-se, uma vez que é no corpo e com as sensibilidades do corpo que se constitui e que se vive/sente/pensa a partir de suas corpogeografias de vida⁸⁰, contra os projetos de dominação e em busca da libertação do ranço colonial/moderno e da política de morte que impera até hoje no mundo-vida aqui da fronteira Sul, a partir da qual escrevivo.

Os corpos ditos *anthropos* buscam a libertação dessas injustas relações de poder e dominação do mundo imaginário para com o mundo-vida por meio de teorizações que se dão intrinsecamente a partir da condição do corpo fronteiriço, da corporeidade. Pois o corpo implica o viver/sentir/pensar da pessoa escrevvente na fronteira. O corpo fronteiriço, discriminado por não se adequar ao modelo ocidental, é nascido e formado de carne, osso e sangue na terra fronteira. Corpo este que foi/é explorado, consumido, castigado, reprimido no processo de exclusão que culmina na invisibilidade. O discurso colonial/moderno tem como premissa de sua narrativa a ideia de que o corpo deve sujeitar-se ao sofrimento em prol da salvação “eterna” da alma, ou seja, que a alma deve sobressair ao corpo.

Mas a ideia que se esconde por trás desse discurso salvífico é explorar os corpos da exterioridade (*anthropos*) muitas vezes até a sua morte, morte esta que culmina no ápice da invisibilização. Os *anthropos* são corpos dispensáveis cuja existência está reduzida ao objetivo de se preservar o privilégio da superioridade à

⁸⁰ Ver capítulo I.

interioridade. Nesse sentido, a interioridade assume a metáfora do criador cuja criação serve exclusivamente para enaltecê-lo e para assegurar seu lugar privilegiado de hegemonia.

Entretanto, a criação (exterioridade) é a casa dos corpos constituídos por sensibilidades biolocalis que, à revelia de seu criador (interioridade), teimam em viver/sentir/pensar a partir delas. Há muito tempo, os corpos da exterioridade têm experimentado da ciência e do conhecimento advindos da interioridade dominadora, e muitas vezes os sabem de cor e até os replicam, mas a reprodução cega desses conhecimentos e filosofias tem se tornado cada dia mais exaustiva e sem sentido para os corpos da exterioridade. Acontece que a classe da interioridade, ou seja,

Os demagogos, os oportunistas, os mágicos enfrentam daí em diante uma tarefa difícil. A práxis que as lançou num corpo-a-corpo desesperado confere às massas um gosto voraz do concreto. A empresa da mistificação torna-se, a longo prazo, praticamente impossível.⁸¹

Os *anthropos* têm consciência de que há a opção por (des)pensar, não para esquecer, mas para lembrar de uma outra maneira dessas epistemologias pelas quais sua existência (exterioridade/*anthrophos*) fora criada e negada ao mesmo tempo, uma vez que a exterioridade fora criada exclusivamente para ocupar o lugar de inferioridade na hierarquia e classificação empreendida pela interioridade de acordo com sua conveniência. Ora, como seria possível para a interioridade autodeterminar-se superior sem criar a ideia de lugares e seres inferiores?

A filosofia do cogito cartesiano “penso, logo existo” fora forjada em uma perspectiva “modernizada” do projeto colonial que se baseia na ideia do “domino, logo existo”, mas “o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior”⁸². Assim, a herança do projeto colonial/moderno para a exterioridade e para os

⁸¹ FANON. *Os condenados da terra*, p. 74.

⁸² FANON. *Os condenados da terra*, p. 46.

anthropos é a fome, a dor, a humilhação e a morte.

Meu corpo-mulher da fronteira partilha dessa herança maldita que gera dentro de mim uma quase violência, desejo de resistência que acaba por transformar-se em revolta. Então, a revolta torna-se a força motriz de meu corpo, “meu reduto contra aqueles pensamentos, teorias, discursos [...] que vêm dos grandes centros do país e do mundo e querem (se)impor a todo custo uma falácia dominante, racializada, metafórica e ficcionalizante por demais”⁸³, e que criam discursos como os na narrativa colonial/moderna para (des)classificar não apenas o *bios* (corpo) mas também o lócus (lugar) a fim de lançar os corpos da diferença colonial à exterioridade criada por eles, o lado de fora, o Terceiro Mundo. Ora, o mundo é formado pelo espaço com todos os seus corpos e seres, não vivemos fora do mundo, a exterioridade é uma invenção.

Por isso, meu compromisso epistemológico com meu biolócus não pode ser silenciado. Reivindico o direito ao grito e escrevo na fronteira epistemológica precisamente a partir do lugar que a narrativa colonial/moderna nomeou de exterioridade, não para aceitar esta desclassificação, mas para transformá-la em potência escreviente da fronteira. Se este espaço foi construído para desacreditizar e invisibilizar corpos e saberes, escolho habitá-lo como mundo-vida, onde o pensamento emerge não da abstração mitológica, mas da concretude das experiências vividas. A teorização da escrevivência fronteiriça propõe, assim, um desmantelamento das amarras da narrativa colonial/moderna. Não se trata de uma simples proposta narrativa, mas de uma necessidade epistemológica: para descolonizar o ser (corpo) e o saber (epistemologia), precisamos de uma teorização outra, constituída por corpogeografias que emergem do viver/sentir/pensar com o corpo a partir da fronteira.

A descolonização do conhecimento exige, portanto, mais do que uma simples

⁸³ NOLASCO. *O teorizador vira-lata*, p. 25.

inclusão de vozes marginalizadas no cânone existente. Requer uma transformação radical na própria forma como concebemos a produção de conhecimento. Quando proponho a escrevivência fronteiriça como prática epistêmica, estou sugerindo um modo outro de teorização que não separa o conhecedor do conhecimento, o corpo do pensamento, o sentir do pensar. Esta proposta reconhece que todo conhecimento é situado e que as sensibilidades biolocalis não são obstáculos à teorização, mas sim sua condição de possibilidade.

A noção de sentipensar emerge, neste contexto, como fundamento metodológico essencial da escrevivência fronteiriça. Se minha proposta representa uma ruptura com os modos coloniais de produção de conhecimento, o sentipensar oferece os caminhos para sua realização. Trata-se de reconhecer que pensar e sentir não são dimensões separadas da vivência humana, mas formam um único movimento de apreensão e compreensão do mundo-vida. Esta (com)fusão entre razão e sensibilidade, entre corpo e pensamento, será explorada no próximo subtítulo como fundamento da práxis escreviente.

2.2 Sentipensar: para escrever na fronteira

A mudança na geografia da razão consiste, precisamente, em pensar no desengajamento, em planejar um outro modo de vida baseado numa outra forma de sentir e de pensar; daí "a diferença" no intelectual descolonial.

MIGNOLO. *Habitar la frontera*, p. 313.

Não poderia ser de outra forma. A opção descolonial é uma forma de ser e sentir que nasce dos, pelos e para os condenados da terra, aqueles que todos os dias chegam a Juárez reivindicando o seu lugar num mundo que insiste em rejeitá-los. Quem são, ao entrar no século XXI, os "malditos" de que Frantz Fanon já falava há mais de 50 anos? São as mulheres estupradas e assassinadas nas dunas que rodeiam a nossa cidade, os povos indígenas, os migrantes, os trabalhadores condenados à eterna precariedade das maquiladoras, aqueles que são excluídos por razões de gênero, preferência sexual, fé religiosa e práticas culturais. Em suma, os milhares de milhões de pessoas deserdadas que vivenciam em primeira mão a violência da colonialidade e o seu controle da economia, do ambiente, da autoridade, do gênero e da subjetividade.⁸⁴

CARBALLO Y ROBLES. Prólogo: Walter Mignolo, pensador descolonial, P. 13.

Sentipensar é uma visão e uma prática radicais de mundo, uma vez que questiona a separação abrupta que a moderniza-se de capitalista estabelece entre mente e corpo, razão e emoção, humanos e natureza, secular e sagrado, vida e morte. É um elemento poderoso no dicionário dos povos que encontramos na genealogia das culturas ribeirinhas e anfíbias, e pode ser percebido nessas outras histórias e geografias que sobrevivem.

GÓMEZ. *Sentipensar*, p. 510.

O conceito de sentipensar emerge em minha trajetória não como mais uma simples categoria teórica, mas como manifestação viva de minha própria vivência fronteiriça. Como professora e pesquisadora que habita as margens do pensamento hegemônico, reconheço no sentipensar uma prática epistêmica que nasce da necessidade dos condenados da terra, aqueles que Fanon identificou e que hoje reconhecemos nas mulheres violentadas, nos povos indígenas, nos migrantes, nos

⁸⁴ No podría ser de otra forma. La opción descolonial es una manera de ser y sentir que nace de, por y para los condenados de la tierra, esos que cada día llegan a Juárez reclamando su lugar en un mundo que se empeña en rechazarlos. ¿Quiénes son, entra do el siglo xxi, los «condenados» de los que ya hablaba Frantz Fanon hace más de 50 años? Son las mujeres violadas y asesinadas en las dunas que rodean nuestra ciudad, los pueblos indígenas, los migrantes, los trabajado res condenados a la precariedad eterna de las maquiladoras, aquellos que son excluidos por motivos de género, de preferencia sexual, de fe religiosa y de prácticas culturales. En definitiva, los miles de millones de deshere dados que viven en carne propia la violencia de la colonialidad y su con trol de la economía, el medio ambiente, la autoridad, el género y la subjetividad. (tradução livre)

trabalhadores precarizados e em todos que vivenciam em seus corpos a violência da colonialidade. Esta práxis, como aponta Gómez, questiona radicalmente as dicotomias impostas pela modernidade entre mente e corpo, razão e emoção. Mais que um conceito, o sentipensar representa uma forma de existir e resistir que une o sentir e o pensar em um único movimento epistemológico, desafiando a separação cartesiana que fundamenta o pensamento moderno/colonial. Esta forma outra de produzir conhecimento alinha-se ao que Mignolo denomina *mudança na geografia da razão*, um desengajamento necessário dos modelos hegemônicos de pensar que possibilita a emergência de epistemologias fronteiriças.

A opção descolonial, como evidenciam Carballo e Robles, materializa-se nas experiências concretas daqueles que vivenciam a colonialidade em suas múltiplas dimensões. Quando proponho a *escrevivência* fronteiriça como método, estou justamente reconhecendo que o sentipensar não é uma abstração teórica, mas uma prática encarnada que emerge das experiências dos corpos que habitam as fronteiras. São estes corpos que, ao resistirem à violência colonial, desenvolvem formas outras de conhecer que não separam o sentir do pensar, o viver do teorizar.

A colonialidade do saber não apenas hierarquizou formas de conhecimento, mas também impôs uma dissociação violenta entre corpo e mente que ainda hoje estrutura grande parte da produção acadêmica. Quando proponho o sentipensar como fundamento da *escrevivência* fronteiriça, estou conscientemente desafiando esta separação. Os corpos que habitam as fronteiras desenvolveram, como estratégia de sobrevivência e resistência, uma capacidade única de integrar sensibilidade e razão, emoção e pensamento. Esta integração não é uma escolha metodológica, mas uma necessidade existencial que emerge da própria condição fronteiriça.

O processo de teorização por meio do sentipensar exige um compromisso radical com a descolonização do conhecimento. Não se trata apenas de incorporar sensibilidades ao processo de pesquisa, mas de reconhecer que estas sensibilidades são em si mesmas formas legítimas de teorização. Quando uma professora fronteiriça percebe que seus alunos compreendem melhor determinado conteúdo através de narrativas orais que incorporam experiências locais, não está apenas adaptando uma metodologia de ensino, está reconhecendo uma epistemologia outra que emerge das próprias práticas culturais da fronteira.

Esta inseparabilidade entre vida e teoria, que Gómez identifica nas culturas ribeirinhas e anfíbias, inspira e embasa minha própria práxis docente e investigativa. O sentipensar, como fundamento da escrevivência fronteiriça, permite reconhecer que nossas experiências corpóreas não são meros objetos de estudo, mas fontes legítimas de teorização. Quando Mignolo fala em *planejar um outro modo de vida baseado numa outra forma de sentir e de pensar*, está apontando para o que procuro materializar nesta tese: uma forma de produção de conhecimento que não hierarquiza razão e emoção, que não separa o corpo que conhece do conhecimento produzido.

Este movimento epistemológico é fundamental para a descolonização do ser e do saber. Ao reconhecer o sentipensar como metodologia, estamos afirmando que os saberes produzidos na fronteira não precisam se adequar aos padrões modernos/coloniais de cientificidade. As histórias e geografias que sobrevivem, mencionadas por Gómez, não são apenas resistências isoladas, mas constituem um arquivo vivo de formas outras de conhecer que podem fundamentar uma verdadeira transformação na geografia da razão, como propõe Mignolo. É neste contexto que a escrevivência fronteiriça se apresenta como uma prática do sentipensar, uma forma de

teorização que emerge do corpo e a ele retorna, reconhecendo nas experiências fronteiriças uma fonte legítima de conhecimento.

O sentipensar transcende a perspectiva metodológica para se constituir como uma ontologia própria das existências fronteiriças. Não se trata apenas de unir mente e coração, mas de reconhecer uma forma de existir onde corpo/mente/alma operam como unidade indissociável, da qual emergem saberes que a racionalidade cartesiana insiste em fragmentar. Esta unidade incorporada, onde o viver, o sentir e o pensar coexistem, fundamenta epistemologias outras que a colonialidade tentou silenciar. Em minha teorização da escrevivência fronteiriça, o sentipensar manifesta-se como prática vital que emerge das experiências nas fronteiras geográficas e epistemológicas. Como Anzaldúa escreve:

A Escritura é toda a minha vida, é minha obsessão. Esse vampiro que é meu talento não tolera a existência de outros pretendentes. Todos os dias que o cortejo, ofereço meu pescoço aos seus dentes. Este é o sacrifício que o ato da criação exige, um sacrifício de sangue. Pois somente através do corpo, somente abrindo a carne, a alma humana pode ser transformada. E para que as imagens, palavras e histórias tenham esse poder transformador, elas devem emergir do corpo humano – em carne e osso – e do corpo da Terra – pedra, céu, líquido, solo -. Este trabalho, estas imagens, que perfuram a língua ou os lóbulos das orelhas com espinhos de cactos, são minhas oferendas, são meus sacrifícios de sangue [...]⁸⁵

A figura do vampiro utilizada por Anzaldúa ressoa profundamente com a práxis do sentipensar na escrevivência fronteiriça. Assim como o vampiro necessita do sangue para existir, minha teorização necessita do corpo para emergir. Não é coincidência que Anzaldúa fale em "sacrifício de sangue", esta é precisamente a natureza corpórea do conhecimento fronteiriço. Quando escrevivemos na fronteira, oferecemos não apenas palavras, mas nossa própria carne como território de teorização. Esta oferenda, longe de

⁸⁵ La Escritura es toda mi vida, es mi obsesión. Este vampiro que es mi talento no tolera la existencia de otros pretendientes. Cada día lo cortejo, ofrezco mi cuello a sus dientes. Este es el sacrificio que requiere el acto de creación, un sacrificio de sangre. Pues solo a traves del cuerpo, solo abriendo la carne, se puede transformar el alma humana. Y para que las imagenes, las palabras y las historias tengan este poder transformador, deben surgir del cuerpo humano en carne y hueso y del cuerpo de la Tierra piedra, cielo, líquido, suelo. Este trabajo, estas imagenes, que perforan la lengua o los lóbulos de las orejas con espinas de cactus, son mis ofrendas, son mis sacrificios de sangre ANZALDÚA. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, p. 31

ser uma mera metáfora poética, representa a materialidade do sentipensar como prática epistêmica que emerge do corpo e a ele retorna.

O sentipensar também se manifesta na forma como os corpos fronteiriços desenvolvem estratégias de sobrevivência e resistência. A capacidade de "ler" situações de perigo, de identificar rotas seguras de travessia, de reconhecer aliados em territórios hostis, todas estas são formas de conhecimento que emergem de uma integração profunda entre intuição e razão, entre corpo e mente. Esta inteligência corpórea fronteiriça, desenvolvida através de gerações de experiência na exterioridade, constitui um patrimônio epistemológico que a academia tradicional raramente reconhece.

O conceito, inicialmente articulado pelo sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, emerge como categoria analítica fundamental para compreender as vivências fronteiriças. Mais que uma simples junção dos verbos sentir e pensar, o sentipensar representa uma episteme que nasce do corpo e no corpo, oferecendo ferramentas teóricas para apreender as narrativas que emergem dos biolócus fronteiriços. Esta compreensão é crucial para a escrevivência fronteiriça, pois permite teorizar a partir de vivências que a racionalidade moderna/colonial historicamente relegou à invisibilidade.

O sentipensar, enquanto práxis epistêmica fronteiriça, manifesta-se de maneiras distintas nos diferentes lugares da exterioridade. Na fronteira Sul que habito, por exemplo, ele emerge em minhas práticas pedagógicas descoloniais que desenvolvo em sala de aula. Como professora fronteiriça, observo como meus estudantes resistem naturalmente à imposição de um conhecimento desencarnado. Seus corpos, marcados por múltiplas fronteiras, geográficas, sociais, epistêmicas, demandam uma forma outra de aprender que não separe a experiência vivida do conhecimento formal. Esta resistência corpórea ao epistemicídio colonial tem me ensinado que o sentipensar não é apenas uma categoria teórica, mas uma prática viva que emerge dos próprios corpos

fronteiriços. Este saber, que une intuição e razão, emoção e pensamento, representa uma forma de sentipensar que a academia tradicional raramente reconhece como conhecimento válido. No entanto, são precisamente estas formas outras de conhecer que a escrevivência fronteiriça busca legitimar e teorizar.

Em minha vivência como professora na fronteira Sul, posso observar também como o sentipensar se manifesta nos próprios processos de ensino-aprendizagem. Meus alunos desenvolvem uma relação com a escrita que não se limita ao domínio técnico do código alfabético, mas incorpora suas vivências fronteiriças. Quando um estudante ouve, escreve e aprende acerca da palavra "fronteira", por exemplo, ele não está apenas decodificando letras, está inscrevendo no papel uma experiência corpórea que já conhece intimamente através de suas travessias diárias. Esta aprendizagem sentipensante revela como o conhecimento emerge sempre de uma vivência corpórea situada.

Dessa maneira, o sentipensar como práxis pedagógica manifesta-se também na forma como podemos ressignificar os espaços educacionais fronteiriços. A sala de aula deixa de ser apenas um espaço físico para tornar-se um território de encontros onde diferentes corporeidades e sensibilidades se entrecruzam. Quando um estudante compartilha sua experiência de travessia, por exemplo, não está apenas relatando um fato, mas transformando sua vivência corpórea em material pedagógico que enriquece a compreensão coletiva sobre a realidade fronteiriça.

A escrevivência, conceito cunhado por Conceição Evaristo, representa a escrita que emerge das experiências vividas, especialmente por mulheres negras, marcadas por opressões e marginalizações. Quando aplicada às fronteiras (epistemológicas), a escrevivência fronteiriça revela histórias de resistência, adaptação e transformação, que muitas vezes são silenciadas ou ignoradas por narrativas dominantes, mas que

desobedecem epistemologicamente, transformando-se em uma teorização conceitual oriunda de um modo outro de viver/sentir/pensar.

A articulação entre sentipensar e escrevivência fronteiriça permite, assim, uma dupla transformação: por um lado, legitima as sensibilidades biolocalis como fonte de conhecimento; por outro, oferece ferramentas metodológicas para que os corpos fronteiriços possam teorizar a partir de suas próprias experiências. Esta práxis enriquece o campo dos estudos descoloniais e também abre caminhos para uma verdadeira transformação na geografia da razão, como propõe Mignolo. Ao reconhecer o sentipensar como fundamento da escrevivência fronteiriça, reitero que os corpos da exterioridade não apenas resistem à colonialidade do saber, mas também produzem epistemologias outras que podem contribuir para a construção de um mundo onde muitos mundos sejam possíveis.

A escrevivência fronteiriça, ao incorporar o sentipensar como metodologia, permite capturar dimensões da experiência que a escrita acadêmica tradicional tende a excluir. O cheiro da chuva que anuncia a cheia do rio, o gosto particular da água em cada lado da fronteira, o som dos pássaros que marca as estações, todas estas sensações são parte integrante do conhecimento fronteiriço e precisam ser incorporadas em nossa teorização. Não como elementos decorativos ou ilustrativos, mas como componentes fundamentais de uma epistemologia que reconhece a indissociabilidade entre sentir e pensar.

Assim, o sentipensar revela-se como prática corporificada onde as narrativas escrevíveis materializam-se através das sensações, dos afetos, das dores e das memórias inscritas no corpo. Não se trata apenas de incluir emoções no processo de escrita, mas de reconhecer que é no corpo, esse território primeiro de colonização e resistência, que as emoções se manifestam e produzem conhecimento. A escrevivência

fronteiriça, portanto, emerge como práxis que reconhece o corpo como arquivo vivo de saberes e sensibilidades.

A legitimação do corpo como fonte de conhecimento implica também reconhecer suas marcas de dor e resistência. Na fronteira, cada cicatriz, cada calo, cada ruga conta uma história de sobrevivência e adaptação. Estas marcas corporais não são apenas registros passivos de experiências vividas, mas constituem em si mesmas uma forma de arquivo vivo que teoriza sobre as condições de vida na fronteira. Quando uma trabalhadora rural mostra suas mãos calejadas e explica como aprendeu a "sentir a terra", está articulando uma teoria corpórea do trabalho agrícola que nenhum manual técnico poderia capturar.

A temporalidade do sentipensar também merece atenção especial. Enquanto o tempo acadêmico tradicional é linear e programático, o tempo do conhecimento corpóreo fronteiriço segue ritmos próprios, marcados pelos ciclos naturais, pelas urgências da sobrevivência e pelos momentos de encontro e partilha. Esta temporalidade outra é fundamental para compreender como o conhecimento emerge nas fronteiras, não como produto de um cronograma predeterminado, mas como fruto de um processo orgânico de maturação das vivências na fronteira.

Nesse sentido, a teorização conceitual que desenvolvo nesta tese emerge como uma práxis teórico-metodológica que articula as corpogeografias de vidas nas fronteiras por meio do sentipensar. Minha hipótese é que estas narrativas escrevientes, ao emergirem de corpos que habitam simultaneamente múltiplos biolócus fronteiriços, produzem uma epistemologia própria que denomino teorização conceitual fronteiriça que implica em “pensar a partir da fronteira e sob a perspectiva da”⁸⁶ vivência, do corpo, das sensibilidades biolocais. Esta teorização confronta a colonialidade do saber e propõe um

⁸⁶ MIGNOLO. *Histórias locais projetos globais*, p. 154.

modo outro de produzir conhecimento que nasce das sensibilidades e experiências corpóreas nas fronteiras.

O sentipensar na fronteira também se manifesta na própria linguagem da qual me valho para teorizar. Quando opto por incorporar em minha escrita acadêmica expressões e formas de dizer próprias da minha vivência na fronteira, não estou apenas fazendo concessões estilísticas, mas reconhecendo que a linguagem fronteira carrega em si uma epistemologia própria. As palavras que emergem da experiência fronteira são elas mesmas teorias encarnadas, capazes de expressar realidades que o vocabulário acadêmico tradicional não consegue alcançar. Como afirma Fals Borda:

O coração, tanto ou mais que a razão, tem sido até hoje um defensor eficaz dos espaços das cidades que ainda permanecem em atividade raizal. Essa pode ser a nossa força secreta, ainda latente, porque outro mundo é possível. Vale a pena implantá-lo e mobilizá-lo com toda a justiça, contra os poderosos da terra que parecem não ter alma.⁸⁷

O sentipensar, neste contexto, opera como ferramenta conceitual que permite apreender como as corpogeografias de vidas se materializam em conhecimento através das experiências sensíveis. Não se trata apenas de reconhecer que o corpo sente e pensa, mas de compreender como estas experiências corpóreas nas fronteiras, o arrepio diante do desconhecido, o tremor frente à violência e a pulsação do encontro com o diferente, constituem em si uma forma única de teorização que só pode emergir destes biolócus específicos. A originalidade desta proposta reside justamente em compreender a escrevivência fronteira como prática que permite teorizar a partir destas experiências corpóreas múltiplas. Assim, justifica-se minha escolha de articular a escrevivência fronteira com as corpogeografias de vidas por meio do sentipensar, pois este conceito oferece não apenas uma nova forma de compreender as fronteiras, mas propõe uma

⁸⁷ El corazón, tanto o más que la razón, ha sido hasta hoy un eficaz defensor de los espacios de los pueblos que aún quedan en actividad raizal. Tal puede ser nuestra fuerza secreta, aún latente, porque otro mundo es posible. Vale la pena irla desplegando y movilizándolo con toda justicia, contra los poderosos de la tierra que no parecen tener alma. FALS BORDA. El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana, p. 59.

metodologia outra de produção de conhecimento que nasce dos corpos que habitam estes espaços fronteiriços.

Desse modo, as corpogeografias de vida, quando articuladas através do sentipensar, revelam uma dimensão frequentemente ignorada pela academia tradicional: a capacidade dos corpos fronteiriços de produzir teorização a partir de suas próprias sensibilidades. Quando eu, uma mulher da fronteira, escrevo como meu corpo que reage diferentemente aos dois lados da linha divisória, estou produzindo um conhecimento que só pode emergir desta experiência específica. Este saber corpóreo, que une sensação e reflexão, constitui uma forma única de teorização que o sentipensar me permite apreender e legitimar.

Em lugares fronteiriços como o que habito, o sentipensar se manifesta como uma ferramenta essencial de (re)inclusão dos corpos da diferença colonial. Ele permite que esses corpos naveguem por um território onde as emoções (ou sensibilidades biolocalis) não podem ser dissociadas das reflexões críticas. Através do sentipensar, é possível captar sensibilidades que seriam perdidas se os sentimentos e os pensamentos fossem analisados de forma isolada. Esse conceito, portanto, não apenas enriquece as leituras das escrituras fronteiriças, como também propicia uma abordagem mais humana e de teorização.

O sentipensar, como ferramenta conceitual que permite apreender as vivências nas fronteiras, revela-se insuficiente se não articulado a uma práxis que permita aos corpos fronteiriços teorizar a partir de seus próprios termos. É nesta intersecção que emerge a necessidade de compreender o pensamento próprio não apenas como exercício intelectual, mas como manifestação epistemológica dos corpos que habitam as fronteiras. Se o sentipensar nos permite reconhecer como o conhecimento se manifesta através das sensibilidades, o pensamento próprio se apresenta como a práxis através da

qual estes corpos epistêmicos fronteiriços transformam suas corpogeografias de vidas em teorização conceitual. Esta articulação entre sentipensar e pensamento próprio fundamenta a escrevivência fronteiriça como metodologia outra, capaz de perceber as diversidades das vivências em diferentes biolócus.

O sentipensar, portanto, não é apenas uma ferramenta conceitual, mas uma práxis transformadora que emerge da própria condição fronteiriça. Quando os corpos marcados pela diferença colonial começam a teorizar a partir de suas próprias experiências, utilizando o sentipensar como filosofia de vida, produzem não apenas conhecimento novo, mas também novas formas de conhecer. Esta transformação epistêmica é fundamental para o projeto descolonial, pois demonstra que os corpos fronteiriços não são apenas objetos de estudo, mas sujeitos capazes de produzir teorização própria, pensamento próprio.

2.3 Pensamento próprio: a práxis do corpo epistêmico fronteiriço escreviente.

Pela memória da pele, escreve-se, inscreve-se um corpo-sujeito que busca seu próprio pertencimento, que se observa como dono de si próprio.

EVARISTO. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidades, p. 89.

A práxis do pensar é uma práxis de segunda ordem em relação ao pensar sobre o viver, que é, nos termos de Kusch, uma forma privada de filosofar [...] A filosofia, como práxis disciplinar do pensar, foi e é entranhada na práxis de viver que a gerou, transformou e que a sustenta.

MIGNOLO. Podemos pensar los no-europeos? p. 226 - 227. (tradução livre)

Você pensa, você sempre pensa, viver é pensar e pensar é viver. Um requer o outro.

MIGNOLO. Podemos pensar los no-europeos? p. 226. (tradução livre)

Nasci e cresci em Dourados (MS) e minha vivência me levou a habitar territórios fronteiriços, onde meu corpo aprendeu que pensar é um ato de sobrevivência. Nas vivências entre Mato Grosso do Sul e a fronteira com o Paraguai, especialmente em Ponta Porã e Pedro Juan Caballero, meu corpo absorveu memórias que a academia tradicional jamais poderia compreender em sua totalidade. Como sugere Conceição Evaristo, é pela memória da pele que nos inscrevemos no mundo, que nos reconhecemos como sujeitos de nossa própria história. Este reconhecimento, no entanto, não se dá de forma automática ou pacífica. Em minha trajetória acadêmica, frequentemente me vi dividida entre as exigências do pensamento eurocêntrico e as urgências de minhas vivências corpóreas fronteiriças. Foi preciso um longo processo de desaprendizagem para compreender que o pensar está intimamente ligado ao viver, não como exercício abstrato, mas como prática cotidiana de sobrevivência.

É neste contexto que emerge minha busca por um pensamento próprio escreviente, não como uma simples relutância ao cânone acadêmico, mas como necessidade vital de um corpo que habita biolócos diversos. Nas fronteiras entre Brasil e Paraguai, entre a academia e as ruas, entre línguas e culturas, meu corpo desenvolveu

uma forma particular de teorização que não se encaixa nas categorias tradicionais do pensamento ocidental. Este pensamento próprio manifesta-se nas especificidades do cotidiano: no modo como meu corpo se adapta automaticamente ao atravessar a linha internacional, alternando entre português eportunhol; na forma como meus sentidos se aguçam ao perceber as sutis diferenças culturais; na maneira como minha pele registra as tensões e prazeres de habitar espaços fronteiriços. São estas experiências corpóreas que fundamentam minha práxis epistêmica.

Assim, quando me proponho a desenvolver uma teorização conceitual fronteiriça, não o faço apenas como exercício acadêmico, mas como ato de libertação de um corpo que busca seu próprio pertencimento. Esta busca materializa-se na escrevivência fronteiriça, onde cada palavra escrita é também um ato de inscrição corpórea, uma afirmação de existência que desafia as hierarquias estabelecidas do conhecimento acadêmico. Minha busca por um pensamento próprio, materializada na escrevivência fronteiriça, reverbera-se nas reflexões do filósofo Enrique Dussel quando este problematiza a posição dos intelectuais latino-americanos:

Da nossa parte, como latino-americanos participantes de uma comunidade de comunicação *periférica* – dentro da qual a experiência de “exclusão” é um ponto de partida (e não de chegada) cotidiano, isto é, um *a priori* e não um *a posteriori* – nós precisamos obrigatoriamente encontrar o “enquadramento” filosófico dessa nossa experiência de miséria, de pobreza, de dificuldade para argumentar (por falta de recursos), de ausência de comunicação ou, pura e simplesmente, de não fazermos parte dessa comunidade de comunicação hegemônica.⁸⁸

Esta experiência de exclusão, que Dussel identifica como condição estrutural do pensamento latino-americano, materializa-se em minha trajetória através de múltiplas camadas de marginalização. Crescer na periferia de Dourados, Mato Grosso do Sul, significou habitar não apenas as margens geográficas do Brasil, mas também as fronteiras epistemológicas que separam o conhecimento legitimado pela academia das sabedorias que emergem das experiências corpóreas periféricas. Meu corpo-mulher,

⁸⁸ DUSSEL. *Filosofia da libertação*, p. 60, grifos do autor.

marcado pela pobreza e pela origem periférica, carrega em si um repositório de vivências que a linguagem acadêmica tradicional frequentemente não dá conta de significar. São memórias inscritas na pele, saberes que se manifestam no tremor das mãos ao escrever, no nó na garganta ao teorizar a partir de um lugar que a academia historicamente negou como fonte legítima de conhecimento.

O ato de escrever, neste contexto, torna-se simultaneamente um exercício de coragem e uma prática de libertação epistêmica. Quando meu corpo epistêmico fronteiro se move no espaço acadêmico, cada palavra escrita carrega o peso de gerações de silenciamento e a potência de saberes outros que insistem em existir. O constrangimento que por vezes sinto ao expor estas experiências não deriva da vergonha de minhas origens, mas do reconhecimento do quanto a academia ainda resiste em aceitar que corpos periféricos também podem teorizar.

O constrangimento que emerge deste desnudamento, paradoxalmente, torna-se fonte de potência crítica. Afinal, como poderia silenciar as mazelas que atravessam minha existência quando são justamente elas que fundamentam minha capacidade de teorização outra? Alinho-me aqui ao pensamento de Enrique Dussel, para quem a experiência da miséria, da pobreza e das dificuldades de argumentação, não por incapacidade, mas por habitar a "exterioridade" dos espaços hegemônicos de produção do conhecimento constitui-se como condição fundamental para o desenvolvimento do pensamento crítico que "surge na periferia - que deve juntar-se a periferia social, as classes oprimidas, os lumpen-ends, sempre indo em direção ao centro".⁸⁹

Minha escrevivência fronteira emerge de um pensamento próprio que se constitui através de corpogeografias de vida marcadas pela experiência concreta da

⁸⁹ El pensamiento crítico surge en la periferia -a la cual habría que agregarle la periferia social, las clases oprimidas, los lumpen- termina siempre por dirigirse hacia el centro. DUSSEL. Filosofía de la liberación, p.16. (tradução livre)

exclusão, pobreza e miséria. Estas marcas, que quase me impediram de adentrar os espaços acadêmicos, hoje se convertem em ferramentas epistêmicas fundamentais para uma teorização outra. Em sua leitura de Rodolfo Kusch, Walter Mignolo esclarece que o conceito de pensamento próprio não implica uma rejeição total do pensamento continental, mas significa conquistar a liberdade de nos apropriarmos da filosofia continental enquanto nos desvinculamos da forma oficial como ela é estudada, um processo que necessariamente envolve a desobediência epistêmica.

Esta ruptura manifesta-se cotidianamente na academia através de um fazer descolonial que busca libertar-se “da tirania dos universais, conceitos e disciplinas abstratos e ao fazê-lo, reduzir os universais e seus lugares de gestação a seu próprio lugar.”⁹⁰ É um movimento que reconhece a filosofia ocidental como centro histórico da hegemonia ideológica das classes dominantes, mas que simultaneamente identifica as possibilidades de resistência, como nos lembra Dussel:

[...] a filosofia, como centro da hegemonia ideológica das classes dominantes, quando é uma filosofia de dominação, desempenha um papel essencial na história europeia. Pelo contrário, poder-se-ia traçar ao longo dessa história o pensamento crítico que é, de alguma forma, filosofia da libertação, na medida em que se articula à formação ideológica das classes dominadas.⁹¹

Mignolo aprofunda esta compreensão ao afirmar que “a filosofia é uma práxis disciplinária do pensar enraizada na construção de uma civilização, a civilização ocidental”⁹². Esta constatação explica por que nosso imaginário filosófico é automaticamente remetido aos pensadores da Grécia Antiga, como Aristóteles e Platão, enquanto frequentemente negligenciamos os filósofos latino-americanos cujas práxis do

⁹⁰ [...] de la tiranía de los universales abstractos, conceptos y disciplinas y al hacerlo reduce los universales y sus lugares de gestación a su propio lugar. MIGNOLO. *Podemos pensar los no-europeos?* p. 223. (tradução livre)

⁹¹ Por ello la filosofía, como el centro de la hegemonía ideológica de las clases dominantes, cuando es filosofía de la dominación, juega un papel esencial en la historia europea. Por el contrario, se podría rastrear en toda esa historia el pensamiento crítico que es, de alguna manera, filosofía de la liberación, en cuanto se articula a la formación ideológica de las clases dominadas. DUSSEL. *Filosofía de la liberación*, p.16. (tradução livre)

⁹² [...] La filosofía es una praxis disciplinaria del pensar enraizada en la construcción de una civilización, la civilización occidental [...]. MIGNOLO. *Podemos pensar los no-europeos?* p. 226. (tradução livre)

viver/pensar emergem de vivências que são efetivamente mais próximas às nossas realidades biolocais. Em sua leitura do pensamento de Kusch, Mignolo define o pensamento próprio como o ato de:

[...] perder o medo de pensar por nós próprios, um medo instilado pela força das diferenças epistêmicas e ontológicas coloniais e a colonialidade que atualizam. Sabemos que muitas vezes não se assume que o colonizado pertença à ontologia em que a classificação o colocou. Uma vez que você consiga ver "o truque" escondido na classificação, você estará em posição de romper e começar a caminhar por conta própria, em vez de traduzir os problemas europeus para a linguagem da filosofia ensinada na América, na África ou na Ásia.⁹³

Esta perspectiva dialoga diretamente com a observação de Kusch sobre a existência, na América, de uma tensão entre duas formas de fazer filosofia: uma oficial, ensinada nas universidades e baseada na tradução de problemas europeus, e outra privada, que se desenvolve nas ruas, nos campos e nas casas, intimamente ligada aos modos de vida locais. Nossos corpos epistêmicos fronteiriços escrevíveis não podem filosofar disciplinadamente à luz da filosofia ocidental, “mas sim podemos pensar indisciplinadamente”⁹⁴ e criticamente na exterioridade dos universais eurocêntricos. E, sim, nós pensamos, nós sempre pensamos, *viver é pensar e pensar é viver. Um requer o outro*, por isso pensamos pelo viés de um pensamento crítico da fronteira “que é a resposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade”⁹⁵.

O pensamento próprio que emerge de minhas corpogeografias marcadas pela vivência fronteiriça, das ruas periféricas aos espaços acadêmicos, nasce da/na tensão entre diferentes modos de existir e pensar. Localizo em meu próprio corpo e nas vivências compartilhadas com outros corpos fronteiriços o nascedouro de epistemologias que redefinem “a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença

⁹³ MIGNOLO. Sí, podemos, p. 147.

⁹⁴ [...] pero sí podemos pensar indisciplinadamente [...]. MIGNOLO. *Podemos pensar los no-europeos?* p. 234. (tradução livre)

⁹⁵ GROSGOUEL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais, p. 407.

colonial, rumo a uma luta de libertação descolonial”⁹⁶. Esta libertação torna-se necessária precisamente porque a colonialidade opera simultaneamente sobre nossos corpos e saberes:

tem a ver com a função da epistemologia e das tarefas gerais da produção do conhecimento na reprodução de regimes de pensamento coloniais, a colonialidade do ser se refere, então, a experiência vivida da colonização e seu impacto sobre a linguagem.⁹⁷

Habitar um corpo marcado pela diferença colonial, em meu caso, principalmente pelas questões de classe social e origem geográfica, significa experienciar, ainda que de maneira específica e localizada, algumas das feridas que a modernidade/colonialidade impõe. São estas marcas, inscritas em minha corpogeografia periférica, que me impulsionam a articular pensamentos outros, como o sentipensar e o pensamento próprio. Quando meu corpo adentra os espaços elitizados da academia, carrega consigo não apenas as marcas das desigualdades sociais, mas também as potências de um pensamento que emerge justamente das experiências de resistência cotidiana em contextos de precariedade.

O pensamento ocidental, fundamentado pelo cogito cartesiano e pela egopolítica do conhecimento que centraliza o homem ocidental, tenta se impor como única via possível para a existência, não pensar ocidentalmente significaria “não ser” para a modernidade. Contudo, é precisamente a partir de minhas vivências corporificadas nas fronteiras entre mundos, entre a periferia e a academia, entre o pensamento ocidental e os saberes ancestrais, entre a escrita formal e as oralidades, que articulo um pensamento próprio que não ignora, mas desloca e ressignifica o pensamento ocidental.

O pensamento próprio que emerge desta condição fronteira dialoga intimamente com o sentipensar discutido anteriormente. Se o sentipensar representa a indissociabilidade entre razão e emoção, o pensamento próprio materializa esta união

⁹⁶ GROSGOUEL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais, p. 407.

⁹⁷ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 12.

em práticas concretas de teorização. Quando um corpo fronteiriço desenvolve estratégias de sobrevivência, está simultaneamente produzindo teoria desde seu lugar de fala. Esta teorização encarnada não busca legitimação nos cânones acadêmicos, mas emerge como necessidade vital de existir e resistir nas fronteiras.

Mignolo, à esteira de Kusch, destaca uma observação fundamental: tanto o pensamento indígena quanto o europeu emergem de seus respectivos “estilos de vida”, de suas “práxis de viver”. Entretanto, enquanto o pensamento europeu se universalizou através das instituições acadêmicas, o pensamento “não se manifesta, na universalidade e na cadeira de filosofia, mas em sua própria práxis de pensar”⁹⁸. Esta distinção é crucial porque revela como diferentes formas de pensar estão intrinsecamente ligadas a diferentes formas de existir. Diante disso revela-se:

[...] a necessidade de “pensar o seu próprio”, segundo Kusch, isto é, “apropriar-se” dos universais abstratos teológicos, filosóficos, científicos, humanísticos, artísticos e estéticos e refazê-los no processo de ressurgimento e afirmação do “próprio não ocidental”, o que significa livrar-se do “próprio ocidental”.⁹⁹

Neste sentido, meu corpo epistêmico fronteiriço escreviente, situado nas intersecções entre academia e periferia, encontra nos estudos descoloniais e por conseguinte, na crítica biográfica fronteiriça, uma orientação metodológica fundamental: a performance epistemológica de aprender a desaprender para reaprender. Este processo não significa rejeitar completamente o conhecimento ocidental, mas sim apropriar-se dele criticamente. O pensamento próprio emerge justamente desta tensão criativa entre apropriação e resignificação, pois onde há corpo, há potencial para produção de conhecimento.

⁹⁸ [...] no se manifesta, en la universalidad y en la catedra de filosofia sino en sus propias praxis del pensar [...]. MIGNOLO. *Podemos pensar los no-europeos?* p. 227. (tradução livre)

⁹⁹ [...] Surge así la necesidad de “pensar lo propio”, al decir de Kusch, es decir “apropiarse” de los universales abstractos teológicos, filosóficos, científicos, humanísticos, artísticos y estéticos y rehacerlos en el proceso de resurgencia y afirmación de “lo propio no-occidental” lo cual significa desprenderse de “lo propio occidental” [...]. *Podemos pensar los no-europeos?* p. 234. (tradução livre)

A escrevivência fronteiriça constitui-se, assim, como uma práxis integrada de viver/sentir/pensar/escrever, materializando o pensamento próprio dos corpos epistêmicos fronteiriços em uma filosofia de vida, uma filosofia da libertação. Embora reconheçamos a impossibilidade de apagar completamente a influência do pensamento ocidental, afirmamos nossa independência epistêmica ao desenvolver formas privadas de filosofar e teorizar que emergem de nossas experiências concretas e apontam para a descolonialidade do saber.

A articulação entre pensamento próprio e escrevivência fronteiriça nos convida a repensar fundamentalmente o que entendemos por teoria. Quando corpos epistêmicos fronteiriços teorizam a partir de suas vivências, realizam um duplo movimento: primeiro, produzem conhecimento sobre suas experiências na fronteira; segundo, e talvez mais importante, desenvolvem um modo próprio de teorizar que emerge da condição fronteiriça. Nesse sentido, a fronteira deixa de ser apenas objeto de estudo e torna-se ela própria uma metodologia, um modo de pensar e produzir conhecimento. Esta inversão epistemológica revela como o pensamento próprio transcende sua função meramente analítica para constituir-se como prática vital, não teorizamos sobre a fronteira apenas para compreendê-la, mas porque esta teorização é parte indissociável de nossa existência e resistência neste espaço.

Esta consciência me impulsiona diretamente à questão central que orientará a próxima discussão: podem os corpos fronteiriços teorizar? A resposta que já inicio a construção é afirmativa e se materializa em minhas/nossas escrevivências. Não apenas podemos teorizar, como já o fazemos cotidianamente, produzindo conhecimentos que emergem de nossas vivências corporificadas nas fronteiras entre mundos. Minha teorização, enraizada em minha práxis de viver, oferece perspectivas únicas e

necessárias para a compreensão e transformação das realidades que vivo/sinto/penso/escrevivo.

2.4 Podem os corpos fronteiriços teorizar? Sim podemos e estamos escrevendo

Nossos corpos tinham urgências. O frio se fazia em nossos estômagos. Na nossa pequena casa, roupas molhadas, poucas as nossas e muitas as alheias, isto é, as das patroas, corriam o risco de mofar acumuladas nas tinas e nas bacias. A chuva contínua retardava o trabalho e o pouco dinheiro, advindo dessa tarefa, demorava mais e mais no tempo. Precisávamos do tempo seco para enxugar a preocupação da mulher que enfeitava a madrugada com lençóis arrumados um a um nos varais, na corda bamba da vida. Foi daí, talvez, que eu descobri a função, a urgência, a dor, a necessidade e a esperança da escrita. É preciso comprometer a vida com a escrita ou é o inverso? Comprometer a escrita com a vida?

EVARISTO. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita, p. 49-50.

Aa palavras escrevíveis de Conceição Evaristo transportam-me a mergulhos profundos a memórias inscritas em minha própria história. Também cresci observando minha mãe equilibrar-se na corda bamba da vida, não com lençóis alheios, mas com a costura, os retalhos, as linhas e as agulhas que garantiam nossa sobrevivência na periferia. O barulho da máquina de costura embalava minhas noites de estudo, criando uma sinfonia peculiar com o som dos ônibus que passavam próximos à nossa pequena casa. Era nesse cenário que meus primeiros impulsos de escrita nasciam, entre retalhos de tecido e retalhos de sonhos.

As urgências descritas por Evaristo, o frio no estômago, a preocupação com o sustento, a espera pelo tempo propício, também marcaram minha trajetória, ainda que de formas distintas. Se para ela o tempo seco era necessário para os lençóis, para nós era fundamental para que as costuras pudessem ser entregues sem manchas de goteiras. Nossas urgências, ainda que diferentes, compartilhavam a mesma raiz: a luta diária pela sobrevivência em um sistema que nos empurrava constantemente para as margens.

Foi dessa vivência que emergiu minha compreensão da necessidade de teorizar a partir do corpo, de transformar a escrita em ferramenta de resistência e existência. A

pergunta de Evaristo sobre comprometer a vida com a escrita ou a escrita com a vida encontra em minha trajetória uma resposta clara: é preciso fazer ambos simultaneamente, é preciso escrever na fronteira. A escrevivência fronteiriça nasce justamente desse compromisso duplo, dessa necessidade de teorizar a partir das experiências concretas de um corpo que habita as fronteiras entre mundos, entre a periferia e a academia, entre o trabalho manual e o intelectual.

Esta escrevivência fronteiriça que agora produzo se materializa como resposta concreta à pergunta que intitula este subtítulo. Sim, os corpos fronteiriços podem teorizar, porque nossa teorização emerge precisamente das vivências, das urgências enfrentadas, das estratégias de sobrevivência desenvolvidas. Minha escrevivência fronteiriça se constitui em favor da vida e como resistência ao epistemicídio perpetuado pela colonialidade do saber. Cada palavra aqui escrita carrega o peso de uma herança colonial, mas também a potência transformadora de quem aprendeu a converter dor em pensamento crítico, precariedade em criatividade teórica.

Neste movimento de transformar vivências em teoria, minha escrevivência dialoga diretamente com a pergunta que Gayatri Spivak lançou ao mundo acadêmico: *Pode o subalterno falar?*. Assim como as noites de costura de minha mãe me ensinaram sobre resistência e criação, a trajetória de Conceição Evaristo nos oferece não apenas uma resposta, mas um método: a escrevivência como ferramenta teórico-metodológica que entrelaça escrita e existência. Da mesma forma que o barulho da máquina de costura e dos ônibus compunham a trilha sonora de minha formação intelectual, as experiências de Evaristo com os lençóis nas tinas e bacias fundamentaram sua teorização. Sua escrevivência nasce da necessidade vital de visibilizar narrativas historicamente silenciadas, transformando o cotidiano das mulheres negras em potência teórica. Em

suas palavras e em sua práxis, encontro inspiração para transformar minhas próprias experiências fronteiriças em pensamento conceitual.

Ao propor o conceito de escrevivência fronteiriça, busco expandir esse legado teórico para abarcar as experiências específicas dos corpos que, como o meu, habitam as fronteiras entre mundos diversos. Se minha mãe transitava entre retalhos e sonhos, eu hoje transito entre a periferia e a academia, entre saberes populares e conhecimentos hegemônicos. Esta condição fronteiriça não é apenas geográfica ou social, mas fundamentalmente epistêmica, é um modo particular de existir e, conseqüentemente, de teorizar.

Este movimento de teorização a partir das fronteiras não se limita a responder se podemos ou não produzir conhecimento. Ele demonstra, na prática, como nossa produção teórica já acontece e oferece caminhos concretos para superar as diferenças coloniais. Quando transformo as memórias da máquina de costura em método de pensamento, quando entrelaço a precariedade material com a produção conceitual, estou simultaneamente teorizando e provando que a teorização é possível, e necessária, a partir das margens.

Este exercício de teorização desde as margens revela-se ainda mais significativo quando tomo consciência de que meu corpo mulher, em sua condição fronteiriça, carrega as marcas de um longo processo histórico de controle e dominação. Como os retalhos que minha mãe costurava, a história do sistema mundo colonial/moderno também foi tecida através de separações violentas, não de tecidos, mas do próprio ser humano, começando pela cisão entre alma e corpo.

Esta separação, fundamentada na teopolítica do conhecimento cristão, privilegiava a alma sobre o corpo numa ambivalência que marcaria profundamente nossa forma de existir e pensar. Com o advento da modernidade, esta cisão se transformou na

supremacia da mente/sujeito sobre o corpo, estabelecendo uma hierarquia que até hoje reverbera em nossas vivências fronteiriças. Assim como minha mãe experimentava em seu corpo as consequências materiais desta hierarquia, eu experimento em minha trajetória acadêmica os efeitos desta classificação epistemológica.

O projeto colonial estabeleceu uma divisão fundamental: de um lado, *humanitas*, aqueles que podem pensar e teorizar sobre o outro; de outro, *anthropos*, os corpos relegados à condição de objeto de estudo. Esta divisão não se constitui em mera abstração teórica: ela se materializa nas experiências cotidianas, nas dificuldades de acesso, nas barreiras invisíveis que encontramos ao tentar ocupar espaços de produção de conhecimento. Como mulher nascida na periferia, filha de costureira, carrego em meu corpo as marcas desta classificação colonial.

A força da narrativa colonial/moderna se mantém através de um complexo sistema de dominação e exploração que atravessa continentes e séculos. Da África às Américas, o projeto colonial deixou marcas profundas que persistem até hoje - não apenas nas estruturas sociais e econômicas, mas principalmente nos corpos e nas formas de produção de conhecimento. Minha própria trajetória, transitando entre a periferia e a academia, entre o trabalho manual de minha mãe e a produção teórica, é testemunha desta persistência colonial. Evaristo observa:

Na verdade, a colonização é muito isso: os povos dominados incorporam o colonizador, que só chega pela força. No caso de África, as invasões colonizatórias nas Américas, o que os “descobridores” fizeram com as populações originárias são males que perduram até os dias atuais.¹⁰⁰

Ao afirmar que “a colonização é muito isso: os povos dominados incorporam o colonizador”, a escritora nos oferece uma chave de leitura fundamental para compreender como a violência colonial se perpetua através dos corpos e das mentes. Em minha própria trajetória entre a periferia e a academia, percebo como essa

¹⁰⁰ EVARISTO. A escritvivência e seus subtextos, p. 29.

incorporação opera de formas sutis e profundas, desde o modo como nos expressamos até as referências que somos induzidos a legitimar como conhecimento válido.

Os “males que perduram até os dias atuais”, como bem pontua Evaristo ao se referir tanto à África quanto às Américas, manifestam-se não apenas nas estruturas sociais, mas principalmente nos processos de subjetivação. Em minha experiência fronteiriça, observo como essa herança colonial se expressa nas pequenas violências cotidianas: na necessidade constante de validação, na desconfiança velada sobre nossa capacidade de produzir teoria, no silenciamento sistemático de nossas vozes.

Contudo, é justamente no reconhecimento desta condição que encontramos possibilidades de resistência. Se o colonizador chegou “pela força”, como enfatiza Evaristo, é através da consciência desta violência histórica que podemos começar a desincorporar suas marcas. Minha própria escrita, nascida da fronteira entre mundos, busca não apenas denunciar esta incorporação forçada, mas propor caminhos de descolonização do pensamento e da existência. Como discorre o filósofo Enrique Dussel:

Cerca de quarenta mil anos atrás, os habitantes do Leste Asiático penetraram através do Pacífico oriental na América por Behring. Cerca de cinco mil anos a.C. bandos nômades deram lugar a comunidades agrícolas. Dessa longa tradição nativa, com influências neolíticas de navegadores polinésios, as culturas urbanas ameríndias surgem no extremo leste do chamado “Extremo Oriente” em áreas montanhosas, desde as cordilheiras mexicanas até a Cordilheira dos Andes, que é chamada de “América nuclear”¹⁰¹

A explanação de Dussel sobre os primeiros povoamentos das Américas, ocorridos há cerca de quarenta mil anos através do estreito de Behring, nos ajuda a compreender uma história muito anterior à chegada dos colonizadores europeus. Esta perspectiva de longa duração é fundamental para entendermos que o Brasil, assim como toda a América, já era território de sofisticadas organizações sociais e culturais muito antes do

¹⁰¹ Hace unos cuarenta mil años, habitantes del este de Asia penetraron a través del Pacífico oriental en América por Behring. Hace unos cinco mil años a.C. las bandas nómadas dejaron lugar a comunidades agrícolas. A partir de esta larga tradición autóctona, con influencias neolíticas de los navegantes polinesios, aparecen en el extremo oriente del llamado “Extremo Oriente” las culturas urbanas ameríndias en las zonas montañosas, desde las cordilleras mexicanas hasta los Andes, que se denomina la “América nuclear”. DUSSEL. *Política de la liberación*, p. 29. (tradução livre)

processo colonial. Quando Dussel descreve a transição dos bandos nômades para comunidades agrícolas há cerca de cinco mil anos, ele revela um processo complexo de desenvolvimento social e tecnológico que o projeto colonial tentou apagar. Em território brasileiro, as evidências arqueológicas dos povos originários atestam esta rica história pré-colonial que ainda hoje lutamos para reconhecer e valorizar.

Esta perspectiva histórica mais ampla nos permite questionar a narrativa colonial que representa os povos originários como “primitivos” ou “selvagens”. As longas tradições nativas, mencionadas por Dussel, incluem conhecimentos astronômicos, agrícolas, medicinais e tecnológicos que foram sistematicamente desvalorizados pelo processo colonial, mas que hoje começam a ser reconhecidos como fundamentais para pensarmos alternativas aos nossos dilemas contemporâneos.

A partir dessa compreensão histórica, e trazendo para minha experiência como pesquisadora fronteiriça, percebo como o ditado africano citado por Achugar “até que os leões tenham seus próprios historiadores, as histórias de caça continuarão a glorificar o caçador”¹⁰² ressoa em nossa realidade epistêmica; de maneira similar posso afirmar que enquanto não produzirmos nossas próprias teorias, permaneceremos aprisionados à colonialidade do saber, reduzidos a meros objetos de estudo. Esta condição me atravessa não apenas como pesquisadora, mas em minha própria existência corpórea, na fronteira entre mundos e saberes.

É desta experiência corpórea fronteiriça que emerge minha proposta de (des)pensar¹⁰³ o cogito cartesiano. Não me basta “pensar para existir”, minha existência

¹⁰² ACHUGAR. *Planetas sem boca*, p. 53.

¹⁰³ Valho-me da expressão “des-pensar” partindo do conceito cunhado pelo crítico de Boaventura de Sousa Santos em *Epistemologias do Sul* em que ele define enquanto o intento de reinventar ou reabilitar, como sábios e válidos, saberes e experiências que o pensamento ortopédico e a razão indolente declararam ignorantes e produziram como ausentes. Assim, ressalvadas as diferenças, utilizo o termo (des)pensar no sentido de pensar de baixo para cima, pensar contra a exclusão do corpo da diferença, que por sua vez foi (des)classificado segundo a etnicidade racializada e da sexualidade patriarcalizada.

se manifesta no viver/sentir/pensar/escrever. Meu corpo, constituído pela língua que falo, pela cultura que me forma e pelas sensibilidades biolocalis que me atravessam, torna-se ele próprio um lugar de teorização. A escrevivência fronteiriça nasce, assim, como uma contraproposta à narrativa colonial/moderna, buscando reintegrar corpo e pensamento, vivência e teoria.

A narrativa colonial/moderna se desenvolve inicialmente pela ideia de colonialidade do ser em que se “produz a diferença ontológica colonial, o que faz com que se desenvolva um sem número de características existenciais fundamentais e de imaginários simbólicos”¹⁰⁴. Diante disso, por meio dessa narrativa utilizou-se algo abstrato, a alma, para se opor e sobrepor ao corpo da diferença ontológica colonial produzida pela colonialidade. Contudo, a narrativa colonial fora “modernizada” e se transformou em uma narrativa colonial/moderna valendo-se ainda de mais uma dualidade abstrata corpo/mente para dar continuidade ao controle do corpo por meio de uma (des)classificação epistemológica justificada pelo argumento de que se o corpo é ontologicamente inferior também o é epistemologicamente.

Em minha trajetória, observo como esses corpos fronteiriços são sistematicamente excluídos e suas experiências sociais descredibilizadas, resultando no que Santos chama de desperdício de “experiências sociais” e redução da “diversidade epistemológica, cultural e política do mundo”. Esta exclusão, que vivencio cotidianamente, implica não apenas em perdas gnoseológicas mas também em “[...] uma perda ontológica: saberes inferiores próprios de seres inferiores.”¹⁰⁵ A professora nigeriana Oyèronké Oyěwùmí, em 'La invención de las mujeres', oferece uma análise crucial desta estratégia colonial/moderna quando afirma:

A oposição binária entre corpo e mente surgiu muito cedo no discurso ocidental. O tão alardeado dualismo cartesiano foi apenas a confirmação de uma tradição

¹⁰⁴ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 48.

¹⁰⁵ SANTOS & MENEZES. *Epistemologias do sul*, p. 10.

em que o corpo era visto como uma armadilha da qual qualquer pessoa racional tem que escapar. Ironicamente, embora o corpo permanecesse no centro do discurso e categorias sociopolíticas, muitos pensadores rejeitaram sua existência para certas categorias de pessoas, sendo eles mesmos os mais notáveis. Mulheres, primitivos, judeus, africanos, pobres e todos os qualificados com o rótulo de "diferente", em vários períodos históricos, foram considerados corporificados, dominados pelo instinto e pela afetividade, alheios à razão. Eles eram Alteridade e a alteridade é um corpo.¹⁰⁶

Esta (des)classificação dos corpos e suas epistemologias, que experimento em minha própria carne, visa silenciar e invisibilizar aqueles marcados pela diferença ontológica colonial. Ao serem considerados incapazes de pensar racionalmente, estes corpos são destituídos tanto do ser (perda ontológica) quanto do saber (perda gnoseológica). Em minha vivência fronteiriça, percebo como estas perdas ultrapassam o campo científico, naturalizando a morte precoce dos corpos considerados dispensáveis pela razão colonial/moderna. Foi desta percepção que, em minha pesquisa de mestrado, emergiu o conceito de corpo epistêmico fronteiriço:

o corpo epistêmico-fronteiriço nem de longe poderia ser considerado dócil, por se tratar de um corpo que, apesar de seu lócus periférico, é submetido mas não é submisso, repito: o corpo fronteiriço é o corpo do qual emerge o pensamento fronteiriço, a epistemologia fronteiriça e a corpopolítica em contraposição ao pensamento ocidentalista.¹⁰⁷

Escrevo, portanto, a partir desse corpo em sua completude, rejeitando os dualismos corpo/alma ou corpo/mente. Minha escrita nasce da vida e de meu próprio corpo-mulher que, mesmo exausto e oprimido por minha condição, persiste e paga um preço alto para ocupar seu lugar na academia. Reivindico assim o direito de teorizar a partir da vida de um corpo epistêmico fronteiriço que, contra todas as tentativas de silenciamento, prova sua capacidade de pensar e de teorizar.

¹⁰⁶ La oposición binaria entre cuerpo y mente emergió de manera muy temprana en el discurso occidental. El tan cacareado dualismo cartesiano fue únicamente la confirmación de una tradición en la cual el cuerpo fue visto como una trampa de la que cualquier persona racional tenía que escapar. Irónicamente, aún cuando el cuerpo permanecía en el centro del discurso y de las categorías sociopolíticas, muchos pensadores rechazaron su existencia para ciertas categorías de gente, siendo ellos mismos la más notable. Mujeres, primitivos, judíos, africanos, pobres y toda persona calificada con la etiqueta "diferente", en diversas épocas históricas, se consideró como encarnada, dominada por el instinto y la afectividad, ajena a la razón. Eran la Otredad y la alteridad es un cuerpo. OYÉWÚMÍ. *La invención de las mujeres*, p. 40. (tradução livre)

¹⁰⁷ LEITE. N'A hora da estrela nasce a Flor de Mulungu, p. 25.

Meu pensamento emerge inseparável de meu corpo, manifestando-se através das vivências que me constituem como mulher em uma sociedade estruturalmente marcada pela dominação masculina. Esta condição não se limita a uma temporalidade linear, mas se manifesta em camadas sobrepostas de opressões e resistências. Penso e resisto de corpo inteiro, pois compreendo que a violência da separação corpo/mente/alma reproduz o mesmo gesto colonial do esquiteamento físico, uma violência que opera simultaneamente nos planos epistêmico e ontológico, atravessando diferentes temporalidades e sensibilidades. Esta fragmentação forçada não é apenas um fenômeno histórico, mas uma experiência viva que se atualiza constantemente em nossos corpos e saberes.

A partir dessa compreensão do corpo epistêmico fronteiro e sua relação com a geopolítica do conhecimento, emerge a urgência de construir narrativas que confrontem o discurso colonial/moderno. É neste contexto que desenvolvo a conceituação da escrevivência fronteira como narrativa descolonial/escreviente, fundamentada no compromisso indissociável entre escrita e corpo-vida, entre teoria e vivência situada. Esta teorização dialoga diretamente com o conceito de escrevivência, cunhado por Conceição Evaristo, que explica sua genealogia:

É uma longa história. Se eu for pensar bem a genealogia do termo, vou para 1994, quando estava ainda fazendo a minha pesquisa de mestrado na PUC. Era um jogo que eu fazia entre a palavra “escrever” e “viver”, “se ver” e culmina com a palavra “escrevivência”. Fica bem um termo histórico. Na verdade, quando eu penso em escrevivência, penso também em um histórico que está fundamentado na fala de mulheres negras escravizadas que tinham de contar suas histórias para a casa-grande. E a escrevivência, não, a escrevivência é um caminho inverso, é um caminho que borra essa imagem do passado, porque é um caminho já trilhado por uma autoria negra, de mulheres principalmente. Isso não impede que outras pessoas também, de outras realidades, de outros grupos sociais e de outros campos para além da literatura experimentem a escrevivência. Mas ele é muito fundamentado nessa autoria de mulheres negras, que já são donas da escrita, borrando essa imagem do passado, das africanas que tinham de contar a história para ninar os da casa-grande.¹⁰⁸

¹⁰⁸ EVARISTO. <https://www.itausocial.org.br/noticias/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-serve-tambem-para-as-pessoas-pensarem/>. Acesso em 29/04/23.

A potência política deste conceito se materializa na declaração emblemática de Evaristo: “A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para ‘ninar os da casa grande’ e sim para incomodá-los em seus sonos injustos”. Esta afirmação revela não apenas uma postura política, mas uma reconfiguração geopolítica do conhecimento¹⁰⁹, deslocando o lugar de enunciação e desafiando as hierarquias epistêmicas estabelecidas. O conceito de escrevivência emerge como prática política que confronta diretamente o discurso colonial/moderno em sua intersecção entre racismo e sexismo. Evaristo evidencia esta questão ao analisar as representações literárias dominantes:

Na ficção, quase sempre, as mulheres negras surgem como infecundas e por tanto perigosas. Aparecem caracterizadas por uma animalidade como a de Bertoleza que morre focinhando, por uma sexualidade perigosa como a de Rita Baiana, que macula a família portuguesa, ambas personagens de *O Cortiço*, (1890) de Aloísio de Azevedo, ou por uma ingênua conduta sexual de Gabriela, Gabriela, Cravo e Canela, (1958) de Jorge Amado, mulher-natureza, incapaz de entender e atender determinadas normas sociais.¹¹⁰

A escrevivência de Evaristo, portanto, configura-se como uma rebelião (desobediência) epistêmica que transcende a mera ocupação do espaço literário. Como afirma Evaristo:

Pode-se dizer que o fazer literário das mulheres negras, para além de um sentido estético, busca semantizar um outro movimento, ou melhor, se inscreve no movimento a que abriga todas as nossas lutas. Toma-se o lugar da escrita, como direito, assim como se toma o lugar da vida.¹¹¹

Esta tomada do lugar de escrita representa uma reconfiguração da geopolítica do conhecimento, onde corpos historicamente subalternizados não apenas ocupam espaços de produção teórica, mas transformam a própria natureza desses espaços, estabelecendo novos paradigmas epistemológicos que reconhecem a inseparabilidade entre corpo, pensamento e território. A escrevivência fronteiriça, em diálogo com o fazer literário de mulheres negras, transcende a dimensão puramente estética para configurar-se como ato político-epistêmico que reivindica simultaneamente o direito à escrita e à

¹⁰⁹ Desenvolverei melhor esse conceito no próximo capítulo.

¹¹⁰ EVARISTO. Da representação à autorrepresentação da mulher negra na literatura brasileira, p. 53.

¹¹¹ EVARISTO. Da representação à autorrepresentação da mulher negra na literatura brasileira, p. 54.

vida. Esta prática insurgente ressignifica os espaços de produção de conhecimento, estabelecendo uma geopolítica outra que emerge das margens. Ao tomar o lugar da escrita como direito inalienável, este movimento escreviente desestabiliza as hierarquias epistêmicas coloniais/modernas, afirmando a legitimidade dos saberes que emergem de corpos historicamente silenciados. Assim, a escrita torna-se território de resistência onde vida, corpo e teoria se entrelaçam indissociavelmente.

Minha teorização que emerge do corpo-mulher fronteiro questiona as próprias condições de produção do conhecimento: como pode um corpo que habita simultaneamente as margens geográficas e epistêmicas, sob o peso de estruturas machistas e patriarcais, construir teoria? A resposta se materializa no próprio ato da escrevivência. Esta teorização conceitual da escrevivência fronteira corrobora com o pensamento de Conceição Evaristo:

A ideia de Escrevivência talvez possa trazer algo novo para a teoria da literatura pensar. Parece-me que o conceito de autoficção, de escrita de si, de narrativas do eu, e até de ego-história, quando um historiador resolve, por meio do aparato da ciência que ele conhece, narrar a sua vida, como sujeito histórico, como sujeito da história de seu tempo, o conceito de Escrevivência pode ser pensado por parâmetros diferentes dos colocados para pensar as categorias citadas anteriormente.¹¹²

A escrevivência fronteira, portanto, emerge como prática epistêmica que transcende as categorias estabelecidas de escrita autobiográfica ou autoficcional. Esta conceituação se fundamenta na opção descolonial (MIGNOLO), dialogando com uma episteme nascida da experiência negra feminina “da posição de alguém cujas heranças coloniais, estão entranhadas em sua própria história e sensibilidade”¹¹³. Simultaneamente, articula-se com a crítica biográfica fronteira (NOLASCO), reconhecendo a centralidade do corpo e do lócus enunciativo nas reflexões crítico-fronteiriças.

¹¹² EVARISTO. A escrevivência e seus subtextos, p. 38.

¹¹³ MIGNOLO. *Histórias locais/projetos globais*, 160 – 161.

Esta prática teórica incorpora o *bios* e o *lócus* como elementos constitutivos do fazer epistêmico, reconfigurando as relações entre corpo, território e produção de conhecimento. Assim, a *escrevivência* fronteiriça se estabelece como metodologia que não apenas reconhece, mas privilegia as epistemologias que emergem das margens, contestando as hierarquias estabelecidas do saber.

A opção descolonial transcende o campo teórico para constituir-se como modo de viver/sentir/pensar que desafia as imposições do pensamento colonial/moderno. Este último, ao oferecer apenas as opções de aceitação ou assimilação, reitera um binarismo que resulta invariavelmente na exclusão e desclassificação dos corpos dissidentes. Entretanto, como demonstra Oyeronke ao analisar a cultura Yorubá, tais binarismos não são universais nem naturais, mas construções específicas do pensamento colonial/moderno: “Em culturas onde o sentido visual não é privilegiado e o corpo não é lido como um traço da sociedade, as invocações da biologia são menos prováveis de ocorrer porque tais explicações não têm muita influência na esfera social.”¹¹⁴

Esta perspectiva desestabiliza pressupostos fundamentais das teorias ocidentais, incluindo certas vertentes feministas que, como aponta Oyeronke, paradoxalmente universalizam a subordinação feminina: “Um pressuposto fundamental da teoria feminista é que, paradoxalmente, a subordinação das mulheres é universal. [...]. A universalidade atribuída à assimetria de gênero sugere uma base biológica e não cultural, dado que a anatomia humana é universal enquanto a cultura se expressa num número infinito de vozes.”¹¹⁵

¹¹⁴ [...] en las culturas donde no se privilegia el sentido visual y el cuerpo no se lee como un rastro de la sociedad, es menos probable que se den invocaciones a la biología porque tales explicaciones no tienen demasiada influencia en el ámbito social. OYÉWÚMÍ. *La invención de las mujeres*, p. 49. (tradução livre)

¹¹⁵ [...] un supuesto fundamental de la teoría feminista es que, paradójicamente, la subordinación de las mujeres es universal [...] La universalidad atribuida a la asimetría de género sugiere una base biológica más que una cultural, dado que la anatomía humana es universal mientras que la cultura se expresa en una infinidad de voces. OYÉWÚMÍ. *La invención de las mujeres*, p. 48. (tradução livre)

O rompimento com os binarismos coloniais que Oyeronke propõe a partir da cultura Yorubá oferece ferramentas valiosas para pensarmos a gramática da escrevivência fronteiriça, que é minha proposta de teorização do próximo capítulo desta tese. Se nas culturas onde o visual não é privilegiado o corpo pode ser lido de outras formas, nossa escrita fronteiriça também pode desenvolver modos outros de significar as experiências corpóreas. Não se trata apenas de narrar vivências, mas de criar uma linguagem capaz de expressar sensibilidades que o vocabulário, método e modelo acadêmico tradicional não consegue incorporar.

A opção descolonial emerge, portanto, como terceira via que afirma seu direito de existência coexistir com as opções já existentes (conflitantes em alguns casos, conjunta e solidariamente em outros), constituindo-se como ato de desobediência epistêmica e política. Esta desobediência se materializa na crítica biográfica fronteiriça, prática metodológica “que propõe teorizações, inclusive como forma de dialogar com a visada universal imposta pelo pensamento moderno, ao invés de se prender a um modelo crítico disciplinar”¹¹⁶, permitindo assim a inscrição do biolócus “(bios=vida + lócus=lugar)”¹¹⁷.

A escrevivência fronteiriça, articulando-se com estas perspectivas, configura-se como prática epistêmica que emerge dos “[...] pelos legados coloniais incorporados pelo pesquisador. As políticas e as sensibilidades do lugar geocultural (histórias locais) são comparadas, no meu argumento, às políticas e às sensibilidades de gênero, raça ou posição de classe”¹¹⁸. Esta teorização conceitual descolonial busca não apenas (des)pensar a exclusão do corpo ontológico colonial, mas também propor uma gramática outra de escrita e existência.

¹¹⁶ NOLASCO. CRÍTICA BIOGRÁFICA fronteiriça (BRASIL\PARAGUAÍ\BOLÍVIA), p. 66.

¹¹⁷ NOLASCO. CRÍTICA BIOGRÁFICA fronteiriça (BRASIL\PARAGUAÍ\BOLÍVIA), p. 59.

¹¹⁸ [...] por los legados coloniales incorporados por quien investiga. La política y la sensibilidad del lugar geocultural (historias locales) son comparadas, en mi argumento, con la política y la sensibilidad del género, la raza o la posición de clase. MIGNOLO. La razón poscolonial: herencias coloniales y teorías poscoloniales, p. 247.

Assim, aprender a escrever na fronteira torna-se um exercício de desescrever as narrativas impostas pelo projeto colonial/moderno para re-escrever, com o corpo e a partir da fronteira, histórias que reconheçam a multiplicidade de formas de ser, sentir e conhecer. Esta gramática da escrevivência fronteiriça, em diálogo com pensadoras como Evaristo, Anzaldúa e Oyeronke, emerge como ferramenta de libertação epistêmica que desafia não apenas as hierarquias do conhecimento, mas também as próprias categorias através das quais o pensamento colonial/moderno busca naturalizar suas exclusões.

Assim, a afirmação de que podemos teorizar não se limita a uma questão de capacidade intelectual, é uma declaração de existência epistêmica. Quando um corpo fronteiriço teoriza, não está apenas produzindo conhecimento, mas redefinindo os próprios parâmetros do que significa conhecer. Esta redefinição demanda uma gramática própria, capaz de expressar as complexidades de nossa existência fronteiriça sem cair nas armadilhas da linguagem colonial/moderna.

A construção desta gramática da escrevivência fronteiriça emerge, assim, como necessidade vital de nossos corpos epistêmicos. Não basta ocupar espaços de produção de conhecimento, é preciso transformar a própria linguagem através da qual o conhecimento é produzido e compartilhado. Este será o desafio que enfrentaremos no próximo capítulo: como desenvolver uma gramática capaz de expressar as múltiplas dimensões de nossas existências fronteiriças, uma linguagem que não apenas descreva, mas que efetivamente encarne nossas experiências de vida, morte, resistência e transformação.

CAPÍTULO III –

A GRAMÁTICA DA ESCRIVIVÊNCIA FRONTEIRIÇA:

Aprender a escrever para descrever e assim re-escrever com o corpo e a partir da fronteira

[...] Aí, sim, a noite e seus mistérios se abatiam sobre mim. E tudo parecia vazio a pedir algum gesto de preenchimento. Escutava ainda os passos de minha mãe se afastando. Instantes depois, podia colher pedaços da voz dela, colados a outros de minhas tias e de vizinhas mais próximas. Apurava os sentidos, mas o teor profundo das conversas me fugia, diluindo-se no escuro. Então eu inventava dizeres para completar e assim me intrometer nas falas distantes delas. Todas as noites, esse era o meu jogo de escrever no escuro.

EVARISTO. *Poemas da recordação*, p. 77.

3.1 Prolegômenos da gramática da escrevivência fronteiriça: ética e desprendimento

Contudo, a escrita me deixa em profundo estado de desesperação, pois a letra não agarra tudo o que o corpo diz [...] a grafia não registra a intensidade de um silêncio [...] se contar e recontar são atos marcados por sinais de incompletude pois difícil é traduzir os intensos sentidos da memória, imaginem escrever. Imaginem perseguir uma escrevivência. Agarrar a vida, a existência e escrevê-la [...]

EVARISTO. *Canção para ninar menino grande*, p. 8-9.

Em estado de *desesperação* e de profundo desejo de libertação é que anseio por agarrar minhas *corpogeografias de vida* e incorporar (nesta tese) a teorização conceitual da escrevivência fronteiriça, cravada e gravada em meu corpo, que con(funde) corpo+vida+lócus+escrita+teoria = Escrevivência Fronteiriça. Persigo a referida teorização conceitual, apesar de todas as dificuldades impostas pela narrativa e gramática colonial/moderna que renega meu modo de ser/sentir/pensar a partir de um corpo que faz parte do rol da diferença ontológica colonial, uma vez que a mesma tem como método a razão moderna. Por outro lado, a narrativa escreviente segue o método do desprendimento epistêmico (MIGNOLO, 2008), que propõe uma ruptura com a razão moderna/colonial, uma vez que “desprender-se significa modificar as regras do jogo e relações de poder”¹¹⁹. Assim, escrever na fronteira implica em desprender-se da razão moderna e *sentipensar*¹²⁰ “com o corpo, rosto e coração cada palavra e silêncio compartilhado”¹²¹ na fronteira. Desse modo, nasce a necessidade de engendrar uma gramática outra, a gramática da escrevivência fronteiriça.

A letra e a grafia não dão conta de agarrar tudo que o meu corpo (dito *anthropos*) é/sente/pensa para escrever. “E quando nós, antropos, escrevemos nas línguas ocidentais modernas e imperiais (espanhol, inglês, francês, alemão, português ou italiano), o fazemos com nossos corpos na fronteira”¹²². A própria palavra “gramática”

¹¹⁹ *Desprenderse* significa modificar las reglas del juego y las relaciones de poder. MIGNOLO, *Habitar la frontera*, p. 180. (tradução livre)

¹²⁰ Conceito desenvolvido no capítulo 2.

¹²¹ [...] com cuerpo, rosto y corazón cada palabra y silencio compartido. GIULIANO. La pregunta que luego estamos si(gui)endo: manifestaciones de una cuestión ética-geopolítica, p. 21. (tradução livre)

¹²² Y cuando nosotras y nosotros, antropos, escribimos en lenguas occidentales modernas e imperiales

que deriva do grego do latim “grammatiké ‘a arte de escrever ou ler”¹²³ carrega consigo um conceito disciplinar e normativo pois trata-se de um conjunto de regras que regem o uso de uma determinada língua. Mas, a gramática da escrevivência desprende-se da disciplinaridade e de normatividade para valer-se da arte de viver/sentir/pensar para escrever e ao invés propor normatizar e/ou disciplinar o uso da teoria, propõe desobedecer o legado epistemológico do projeto colonial/moderno que não me permite pensar a partir de minhas *corpogeografias de vida* indispensáveis às epistemologias inerentes de corpos epistêmicos fronteiriços como o meu.

Portanto, a proposta deste capítulo é a teorização epistêmico-conceitual do que trato enquanto *gramática da escrevivência fronteiriça*, que objetiva cumprir mais uma parte da teorização conceitual da escrevivência fronteiriça. A *gramática da escrevivência fronteiriça* emerge a partir de uma prática outra de escrita, escrita esta que emerge da própria vida e a tem como prioridade. Meu maior compromisso ético de teorização se dá com a vida e o corpo porque é pela sobrevivência e reinclusão desses corpos cujas vidas são dispensáveis para o projeto colonial/moderno é que me disponho a teorizar a partir da fronteira. Esta priorização da vida e do corpo como fundamentos éticos dialoga diretamente com a ética da libertação proposta por Enrique Dussel, que propõe “uma ética pela experiência do face a face com o Outro, a partir da responsabilidade diante do seu rosto”¹²⁴ tendo como princípio material que constitui um momento fundamental dessa ética, a verdade prática ou a reprodução e desenvolvimento da vida do sujeito humano. Dessa maneira, perspectivas éticas descolonial (Mignolo) e da libertação (Dussel) fundamentam a gramática da escrevivência fronteiriça como *práxis de libertação*¹²⁵.

(español, inglés, francés, alemán, portugués o italiano), lo hacemos con nuestros cuerpos en la frontera. MIGNOLO. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento: sobre descolonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica, p. 181. (tradução livre)

¹²³ Dicionário etimológico

¹²⁴ DUSSEL. *Ética da Libertação*, na idade da globalização e da exclusão, p. 367.

¹²⁵ “Deveríamos denominar esta práxis não em grego (porque os gregos não tiveram este tipo de experiência) mas em semita (em hebraico habodáh significa trabalho, mas também serviço como em grego

Esta articulação entre as éticas descolonial e da libertação fundamenta o desprendimento necessário para a gramática da escrevivência fronteiriça, pois ao mesmo tempo que reconhece a necessidade de libertação dos padrões coloniais de poder (Mignolo), estabelece um compromisso ético com a vida e com o Outro (Dussel). Assim, a práxis da escrevivência fronteiriça se constitui como um exercício ético-político de libertação e reexistência.

Dessa maneira, a gramática da escrevivência fronteiriça nasce e vem se formando enquanto mais uma estratégia epistemológica de reinclusão do corpo da diferença ontológica colonial ao lugar do ser e saber epistemológico do qual fora rechaçado pelo projeto colonial/moderno. Vale lembrar que este processo de construção/teorização não emerge do nada, pelo contrário, emerge da própria vida na fronteira. Ele é o resultado de um percurso de um pensar/viver que permeia toda a estrutura deste trabalho, desde suas primeiras páginas.

No primeiro capítulo, intitulado de "Escrevivências fronteiriças: pela descolonialidade do ser", lancei as bases conceituais e vivenciais que fundamentam minha proposta. Ao abordar a "Da fogueira europeia a à colonização brasileira: genealogia da colonialidade do ser", no primeiro capítulo desta tese, já buscava delinear os contornos de uma prática escrevivente que registra, mas que também resiste e reinventa a partir das fronteiras. Esta seção inaugural introduziu o conceito e o situou na materialidade dos corpos e espaços desclassificados, à exemplo dos corpos-mulheres mortos na caça às bruxas e, para contextualizar melhor com meu lócus enunciativo, os corpos-mulheres benzedeadas, pressupondo assim a indispensabilidade do corpo para a gramática que ora desenvolvo.

diakonía). Serviço que não é um mero trabalho funcional intra-sistemático, que se realiza por dever ou coagido pela lei. É um trabalho (poiesis prática e práxis poética) que se realiza pelo outro na responsabilidade". DUSSEL. *Filosofia da Libertação*, 69.

Avançando para o segundo subtítulo: "Escrever na fronteira: contra a exclusão do corpo", aprofundi a compreensão do corpo como lócus de enunciação e resistência. Este subtítulo já anunciava a inseparabilidade entre o ato de escrever e a corporeidade fronteiriça, elemento que se faz vital em minha teorização conceitual, além de sinalizar para a hipótese central desta tese é que a exclusão dos corpos marcados pela diferença ontológica constitui a estratégia mais danosa de dominação e exploração no contexto da colonialidade/modernidade e que portanto, a escrevivência fronteiriça é uma das possíveis contrapropostas estratégicas de libertação e reinclusão desses corpos no corpus de produção epistemológica. Ao teorizar, no terceiro subtítulo, as "Corpogeografias de vida: a desobediência epistêmica do anthropos", estabeleci as bases para compreender a escrevivência fronteiriça como uma prática de desobediência epistêmica incorporada, teorização esta que agora ganha contornos mais definidos na gramática da escrevivência fronteiriça.

Já no segundo capítulo: "Epistemologias da exterioridade: escrever pela descolonialidade do saber", aprofundi as bases epistemológicas de minha proposta. No primeiro subtítulo, ao discutir o "Habitar a exterioridade: mundo imaginário X mundo-vida", já estava enunciando a escrevivência fronteiriça como uma prática que emerge da tensão entre estes dois mundos, o imaginário criado pela mitológica universalidade abstrata e o mundo-vida que se dá a partir da própria vida, é um mundo em que os corpos fronteiriços vinculam-se e complementam o próprio ato de se viver/sentir/pensar, que agora se revela fundamental nessa gramática da vida na fronteira. No segundo subtítulo, o conceito de "Sentipensar: para escrever na fronteira" antecipou a integração entre razão e emoção, corpo e mente, que caracteriza a escrevivência fronteiriça, prefigurando elementos-chave de minha teorização (da gramática da escrevivência fronteiriça).

Já no terceiro subtítulo, ao abordar o "Pensamento próprio: a práxis do corpo epistêmico fronteiriço escreviente", lancei as bases para compreender a escrevivência

fronteiriça não apenas como um método, mas como uma práxis incorporada. Este entendimento se torna indispensável para a gramática da escrevivência fronteiriça. Por fim, no quarto e último subtítulo "Podem os corpos fronteiriços teorizar? Sim podemos e estamos escrevivendo", na afirmação em resposta à pergunta do referido subtítulo, muito além de responder a uma pergunta retórica, anuncio também a prática de teorização que agora se concretiza neste terceiro capítulo.

Assim, a gramática da escrevivência fronteiriça que ora proponho teorizar não é uma construção isolada, mas o resultado de um processo contínuo de viver/sentir/pensar e escrever que permeia toda esta tese. O que faço agora é dar forma a um pensamento/vivência que vem se gestando desde o início, em um movimento que reverbera a própria essência da escrevivência fronteiriça: um conhecimento que emerge da práxis de viver/sentir/pensar e que se constrói no ato mesmo de sua enunciação. Nesse sentido, a gramática da escrevivência fronteiriça é tanto um método quanto um objeto de estudo, pois é uma prática e uma teorização em constante construção. Este percurso teórico-metodológico não apenas fundamenta, mas também materializa a gramática da escrevivência fronteiriça que agora proponho. Cada elemento discutido, desde a inseparabilidade entre corpo e escrita até a desobediência epistêmica, constitui um pilar desta gramática que emerge não como conjunto de regras, mas como práxis vital de existência e resistência.

Diante disso, inicio minhas considerações, evocando o que o filósofo e intelectual Santiago Castro-Gómez discorre sobre a função colonizadora da gramática normativa, na esteira da professora emérita de história literária e estudos culturais latino-americanos da *Rice University*¹²⁶ :

Da normatividade da letra, as gramáticas buscam gerar uma cultura do bem dizer com o fim de evitar as práticas viciosas da fala popular e os barbarismos grosseiros da plebe (González Stephan, 1996: 29). Estamos, pois, frente a uma prática disciplinar na qual se refletem as contradições que terminariam por

¹²⁶ uma universidade privada de pesquisa em Houston, Texas, Estados Unidos

desgarrar o projeto da modernidade: estabelecer as condições para a liberdade e a ordem implicava a submissão dos instintos, a supressão da espontaneidade, o *controle sobre as diferenças*. Para serem civilizados, para formarem parte da modernidade, para serem cidadãos colombianos, brasileiros ou venezuelanos, os indivíduos não só deviam comportar-se corretamente e saber ler e escrever, mas também adequar sua linguagem a uma série de normas. A submissão à ordem e à norma leva o indivíduo a substituir o fluxo heterogêneo e espontâneo do vital pela adoção de um *continuum* arbitrariamente constituído pela letra.¹²⁷

A gramática a que se refere Castro-Gomes, é uma gramática normativa da língua que emerge a partir de um projeto de cunho colonial/moderno que, por isso, estabelece uma excludente normatividade que (des)classifica e exclui os ditos “*anthropos*” da categoria dos “civilizados” constituindo, assim a colonialidade do ser e do saber pela normatização do escrever. Para González Stephan há “três práticas disciplinares que contribuíram para forjar os cidadãos latino-americanos do século XIX: as constituições, os manuais de urbanidade e as gramáticas do idioma”¹²⁸.

Compreendo então que a gramática normativa da língua portuguesa, por ser considerada enquanto um conjunto de métodos que determinam o uso correto da língua, por outro lado, exclui saberes outros daqueles que não tiveram e/ou não têm acesso a ela. Estou falando, ou melhor, escrevendo a partir de um corpo que teve um acesso muito restrito desde muito cedo, tendo que conciliar trabalho e estudo ainda no ensino básico e, depois disso, meu acesso à graduação só aconteceu após dezesseis anos de sua conclusão.

Hoje, enquanto professora de língua portuguesa em uma escola pública da periferia, convivo com corpos fronteiriços que são detentores de muitos saberes que trazem de suas vivências, mas que não têm consciência da importância desses saberes para a humanidade; ensino e aprendo com eles todos os dias, sei que o processo é longo, de aprender a desaprender para re-aprender, mas acredito que a conscientização

¹²⁷ CASTRO-GÓMEZ. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro, p. 82. IN: LANDER. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas*.

¹²⁸ CASTRO-GÓMEZ. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro, p. 81. IN: LANDER. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas*.

acontece nesse processo, ou seja, é preciso ter consciência da necessidade de se aprender a normatividade da língua e ao mesmo tempo se desprender de suas armadilhas de controle, para só então re-aprender a escrever.

Em “*A gramática do tempo: para uma nova cultura política*”, Boaventura de Sousa Santos faz uso da palavra “gramática” para se referir às estruturas e regras que organizam nossa compreensão e experiência do tempo que é moldada por estruturas sociais, culturais e políticas dominantes, propondo uma nova “gramática” do tempo que desafia concepções lineares e progressistas concebidas pelo pensamento ocidental moderno. A partir dessa nova gramática Sousa ambiciona propor uma transformação na forma como pensamos e praticamos a política defendendo a necessidade de uma cultura política que reconheça e valorize a diversidade de experiências e conhecimentos, especialmente aqueles marginalizados pela globalização hegemônica.

Através dos conceitos de sociologia das ausências¹²⁹, sociologia das emergências¹³⁰, ecologia de saberes¹³¹ e tradução intercultural¹³², Boaventura argumenta por uma compreensão mais ampla e inclusiva do tempo e da experiência humana, que ele vê como essencial para desenvolver uma nova cultura política capaz de enfrentar os desafios globais contemporâneos. Assim como a “gramática do tempo” de Boaventura de Sousa Santos desafia as estruturas temporais hegemônicas, a gramática da escrevivência fronteiriça propõe-se a desestabilizar as estruturas epistemológicas dominantes, centrando-se nas experiências e saberes de corpos que habitam e sentipensam a partir da fronteira.

¹²⁹ Por meio do qual Boaventura analisa como certas formas de conhecimento e experiência são ativamente consideradas como “não existentes” ou irrelevantes.

¹³⁰ Em que Boaventura explora as possibilidades e expectativas futuras que são desconsideradas no presente.

¹³¹ Conceito pelo qual Boaventura propõe um diálogo entre diferentes formas de conhecimento, incluindo o científico e o não-científico.

¹³² Pelo qual Boaventura aponta a necessidade de criar inteligibilidade mútua entre diferentes experiências do mundo.

Neste sentido, a escrevivência fronteiriça dialoga intimamente com o conceito de "ecologia de saberes" de Santos, na medida em que ambos buscam legitimar formas de conhecimento tradicionalmente marginalizadas ou invisibilizadas pelo paradigma colonial/moderno. Assim como a ecologia de saberes de Santos propõe um diálogo horizontal entre diferentes formas de conhecimento, a gramática da escrevivência fronteiriça busca criar um espaço de enunciação onde as vozes e vivências fronteiriças possam não apenas ser ouvidas, mas também se constituir como fonte legítima de teorização. Esta proposta, portanto, não se limita a incluir perspectivas marginalizadas, mas visa revolucionar o próprio processo de construção teórica, tornando-o mais plural, situado e sensível às diversidades dessas vivências fronteiriças.

Nesta perspectiva, meu processo de teorização da gramática da escrevivência fronteiriça encontra reverberação não apenas na gramática do tempo de Santos, mas também na gramática da descolonialidade articulada por Walter Mignolo. Enquanto Santos nos convida a repensar as temporalidades e a expandir o presente, Mignolo nos desafia a descolonizar o ser e o saber. A gramática da descolonialidade de Mignolo propõe uma ruptura epistêmica com a lógica da colonialidade, questionando as estruturas de poder que sustentam a produção e validação do conhecimento.

A articulação entre estas três gramáticas - do tempo (Santos), da descolonialidade (Mignolo) e da escrevivência fronteiriça - constitui uma tríade fundamental para a construção de uma episteme outra. Enquanto a gramática do tempo nos permite reconhecer e valorizar temporalidades outras, rompendo com a linearidade do pensamento moderno/colonial, a gramática da descolonialidade nos oferece ferramentas para o desprendimento epistêmico necessário. A gramática da escrevivência fronteiriça, por sua vez, materializa este desprendimento através da escrita corporificada que emerge das vivências fronteiriças. Juntas, estas gramáticas possibilitam não apenas uma

crítica ao paradigma dominante de produção de conhecimento, mas também a construção de caminhos outros para teorizar, sentir e existir desde a fronteira.

Walter Mignolo, ao propor a gramática da descolonialidade como projeto epistêmico, evidencia que esta “começa no momento em que atores que habitam linguagens e subjetividades racializadas e negadas em sua humanidade tomam consciência dos efeitos da colonialidade do ser e do conhecimento que operava e opera de cima para baixo”¹³³. Em diálogo com esta proposta, a teorização da gramática da escrevivência fronteiriça que apresento também emerge da necessidade de um movimento inverso, de baixo para cima, fundamentando-se nas corpogeografias de vida que não habitam a suposta interioridade.

Assim como a gramática da descolonialidade de Mignolo, esta teorização busca um desprendimento epistemológico das imposições normativas da língua portuguesa que, através da exigência de “submissão à ordem e à norma”, frequentemente silenciam saberes outros. Esta gramática outra se apresenta, portanto, como proposta fundamental para este trabalho que busca a valorização das vivências corporificadas que emergem das fronteiras nas produções epistemológicas.

Vale ressaltar que apesar da semelhança e da estreita ligação com a gramática normativa, tanto a gramática da descolonialidade quanto a gramática da escrevivência fronteiriça são gramáticas de cunho epistemológico que buscam se desprender da normatividade da língua para teorizar a partir de saberes outros que emergem do pensamento descolonial, e conseqüentemente, do pensamento fronteiriço.

Dessa maneira, se para engendrar a *gramática da descolonialidade* o intelectual descolonial Walter Mignolo se vale de uma expressão encontrada em documentos da

¹³³ [...] comienza en el momento en el que actores que habitam lenguas y subjetividades racializadas y negadas en su humanidad, toman conciencia de los efectos de la colonialidad del ser y del saber operó y opera desde arriba hacia abajo. MIGNOLO, *Desobediência epistêmica*, p. 92. (tradução livre)

Universidade Intercultural dos Povos Indígenas do Equador “aprender a desaprender, para assim poder re-aprender” enquanto exercício necessário; minha proposta para teorizar a *Gramática da Escrivivência Fronteiriça* será aprender a escrever para desescrever e assim re-escrever com o corpo e a partir da fronteira.

Vale abrir um parêntese aqui, para explicar o que entendo como corpo toda vez que menciono a referida palavra nesta tese. No dicionário etimológico a palavra ou o verbete corpo é “a substância física, ou a estrutura de cada homem ou animal”¹³⁴; no dicionário de língua portuguesa uma das definições é “o conjunto formado por cabeça, tronco e membro”¹³⁵. Entretanto, entendo o corpo em sua totalidade abrangendo toda sua estrutura, inclusive a estrutura física.

Se as “epistemologias do Norte fundamentaram-se na ideia do sujeito racional, um sujeito que é epistêmico e não concreto ou empírico”¹³⁶, a escrevivência fronteiriça, e por conseguinte, sua gramática, fundamentam-se a partir do sentipensar de um sujeito que é racional, é epistemológico mas também é empírico, e que se desprende da dependência de teorias abstratas, ou seja, quando menciono a palavra corpo ou corpo epistêmico fronteiriço, refiro-me aos corpos em sua completude, sem as divisões corpo/alma/mente, de sujeitos empíricos cujos conhecimentos, sabedorias e teorizações fundamentam-se em suas vivências e que muitas vezes são sintoma de seu próprio corpo.

Esses corpos são também os da diferença ontológica colonial, são “corpos de emoções e afetos, do sabor, do cheiro, do tato, da audição e da visão”¹³⁷ cujos saberes foram desmembrados ou queimados vivos, tal qual os corpos-mulheres na caça às bruxas, não estão incluídos na epistemologia da narrativa colonial moderna, mas são

¹³⁴ Dicionário etimológico.

¹³⁵ Dicionário de língua portuguesa.

¹³⁶ SANTOS. *O fim do império cognitivo*, p. 135.

¹³⁷ SANTOS. *O fim do império cognitivo*, p. 137.

indispensáveis para a teorização conceitual da escrevivência fronteiriça e de sua gramática, pois suas corpogeografias de vida são a base dessa teorização. Segundo Mignolo:

Os corpos que pensaram ideias independentes e que se tornaram livres da dependência econômica foram corpos que escreveram em línguas modernas/coloniais. Por essa razão, precisavam criar categorias de pensamento que não derivassem da teoria política e da economia europeias. Precisavam se distanciar e pensar dentro das fronteiras que habitavam: não as fronteiras dos Estados-nação, mas as fronteiras do mundo moderno/colonial, fronteiras epistêmicas e ontológicas.¹³⁸

Assim, se, por um lado, não posso me desvincular da normatividade da gramática da minha língua nativa, pois isso implicaria em perda do direito de fala/escrita, uma vez que os lugares de produção do saber exigem tal normatividade, desprendo-me do que podemos chamar de gramática colonial/moderna a qual entendo como uma gramática que pode ser compreendida como um fenômeno complexo que se manifesta através de práticas linguísticas e discursivas que nomeiam, dão forma, sentido e força/poder ao mundo às relações e que de certa forma inspiram as gramáticas normativas das línguas cujo objetivo é controlar e colonizar os saberes de corpos da diferença ontológica colonial.

Tal gramática não se limita ao campo da linguística tradicional, mas se estende para outros aspectos culturais, sociais e políticos, funcionando como uma ferramenta de poder e dominação. A imposição de teorias e normas que emergem de cima para baixo reflete um processo de hegemonia cultural e epistemológica, em que os conhecimentos e práticas dos corpos epistêmicos fronteiriços são sistematicamente excluídos e invisibilizados. Não é difícil inferir que essa gramática opera através da construção de uma narrativa de superioridade cultural e intelectual (a narrativa colonial/moderna) que

¹³⁸ “Los cuerpos que pensaron ideas independientes y que se independizaron de la dependencia económica eran cuerpos que escribieron en lenguas modernas/coloniales. Por esa razón, necesitaban crear categorías de pensamiento que no se derivaran de la teoría política y de la economía europea. Necesitaban desprenderse y pensar dentro de las fronteras que habitaban: no las fronteras de los estados-nación, sino las fronteras del mundo moderno/colonial, fronteras epistémicas y ontológicas”. MIGNOLO. *Habitar la frontera*, p. 149. (tradução livre)

permite a perpetuação da mitológica superioridade da interioridade sobre a exterioridade.

Em suma, a gramática colonial/moderna pode ser entendida como uma manifestação do poder colonial que persiste nas sociedades contemporâneas. Através da imposição de teorias e normas criadas e pensadas de cima para baixo, ela busca controlar e colonizar os saberes subalternos, perpetuando um sistema de desigualdade e exclusão. Como afirma Mignolo:

Esta foi, e continua a ser, a beleza da dominação epistêmica imperial: a sua capacidade de transformar o pagão e o irracional no lar universal da religião e desvalorizar todas as formas de conhecimento que não respondem aos princípios seculares da filosofia e da ciência estabelecidos na Europa. Essas crenças foram unidas por políticas teológicas, egológicas (seculares) e éticas de conhecimento (conhecimento para garantir uma forma de vida).¹³⁹

A “beleza” da dominação epistêmica imperial (substituo aqui a palavra “beleza” por “estratégia de encantamento”, pois fora desenhada por meio da mitológica narrativa colonial/moderna) se deu/dá por uma complexa dinâmica de dominação que estabeleceu monopólios de conhecimento fundamentados na filosofia e na ciência europeias em detrimento da diversidade de saberes outros. Ao desvalorizar outras formas de saber, o projeto imperial não apenas impôs uma visão abstrata de universalidade do mundo, mas também silenciou corpos e vivências que não se alinham com os princípios éticos estabelecidos por ele.

A compreensão do corpo como totalidade inseparável e como lócus de produção de conhecimento é, portanto, fundamental para a gramática da escrevivência fronteiriça. Se a gramática colonial/moderna opera através da fragmentação cartesiana corpo/mente e da deslegitimação dos saberes corpóreos, a gramática que proponho reconhece o corpo em sua integralidade, físico, sensível, pensante, vivente, como fonte legítima de

¹³⁹ “Esto fue, y continúa siendo, la belleza de la dominación epistémica imperial: su capacidad de convertir lo pagano y lo irracional en la casa universal de la religión y devaluar toda forma de conocimiento que no responda a los principios seculares de la filosofía y la ciencia establecidos en Europa. Estas creencias fueron cohesionadas por las políticas teológicas, egológicas (seculares) y éticas del conocimiento (el conocimiento para asegurar una forma de vida)”. Mignolo. *Habitar la Frontera*, p. 149. (tradução livre)

teorização. Este corpo-totalidade, quando situado na fronteira, produz conhecimentos que emergem não apenas do pensar, mas do sentipensar, das vivências encarnadas que constituem a própria existência fronteiriça. Assim, ao incorporar o corpo como categoria epistêmica central, a gramática da escrevivência fronteiriça se contrapõe à fragmentação colonial e, além disso, estabelece bases para uma teorização que emerge das próprias experiências corporificadas na fronteira.

No entanto, a imposição de uma gramática colonial/moderna não é um processo unidirecional; os saberes outros que emergem de corpos outros muitas vezes optam por se desprender e desobedecem essas imposições, para criar gramáticas outras, de resistência, desafiando e transformando a lógica colonial/moderna nesse ato de desprendimento do processo de exclusão, subordinação e supressão ontológica e epistemológica.

A exemplo disso está minha gramática da escrevivência fronteiriça cujo método consiste em teorizações que intentam re-escrever uma narrativa outra, a narrativa fronteiriça. Ao reconhecer a importância da inclusão do corpo de suas vivências, suas corpogeografias de vida, a escrevivência fronteiriça nos proporciona um campo epistemológico para teorizações que emergem da diversidade e contestam a universalidade hegemônica e abstrata.

Nesta perspectiva, ela não apenas desafia as estruturas estabelecidas pela colonialidade do ser, do saber e do poder, mas também consoma a diversidade e a resiliência dos corpos epistêmicos fronteiriços. Nesse sentido, a gramática da escrevivência fronteiriça pode ser utilizada como mais uma ferramenta teórica e prática para descolonizar o ser, o saber e, conseqüentemente, o poder. A gramática da escrevivência fronteiriça não se estabelece a partir das éticas tradicionais da dominação epistêmica imperial e/ou da gramática colonial/moderna, mas sim por uma ética outra,

descolonial, como propõe Facundo Giuliano:

[...] uma ética onde a palavra vital em sua evolução traça um caminho que atravessa a escuridão de um sentir que não se esgota em seu rompimento, que caminha sobre uma geografia do pensamento em que se acentua e que nunca é completamente transparente, pois sempre permanece em sua poética existencial uma forma enigmática de viver.¹⁴⁰

Essa concepção de ética ressoa profundamente com a minha trajetória. Cresci e vivi em uma periferia onde a língua, a cultura e o conhecimento são constantemente desafiados por fronteiras invisíveis, mas totalmente palpáveis. Vivenciar a realidade da escola pública, como aluna e depois enquanto professora são experiências que me permitiram e me permitem viver e observar de perto a luta diária dos alunos para ressignificar suas existências diante das barreiras sociais e educacionais.

Engendrar a gramática da escrevivência fronteiriça, portanto, não é apenas criar uma estrutura linguística, mas sim uma ferramenta epistemológica de resistência e desprendimento. Ela se baseia na ideia de que a linguagem é um meio de atravessar o lado mais escuro da modernidade e construir novos sentidos a partir das sensibilidades biolocais tanto individuais quanto coletivas. Tal teorização pode descolonizar as práticas de ensino da língua portuguesa que, nesse contexto, adquire uma dimensão descolonial ao valorizar as variantes linguísticas locais e reconhecer a legitimidade das narrativas fronteiriças.

Nesse sentido, em sala de aula, por exemplo, uma prática docente orientada pela ética descolonial promoveria um espaço onde os alunos experimentariam a liberdade de se expressar de maneira autêntica e reflexiva, reconhecendo suas vivências e saberes como partes fundamentais do processo educativo e é claro que tal proposta refletiria, a

¹⁴⁰ “Se trata de uma ética donde la palabra vital en su devenir traza un sendero que atraviesa la tiniebra de un sentir que no se agota en su desgarramiento, que camina sobre una geografia del pensar en la cual hace hincapié y que nunca se transparenta del todo ya que siempre queda en su poética existencial una enigmática manera de vivir”. GIULIANO. Facundo, La pregunta que luego estamos si(gui)endo: manifestaciones de una cuestión ética geopolítica, p. 72.

longo prazo, nas práticas políticas e democráticas do país.

Assim, a gramática da escrevivência fronteiriça se estabelece por meio de uma ética outra de conhecimento que valoriza a pluralidade e a complexidade das vivências de corpos que habitam e sentipensam a partir da fronteira. Ela reconhece a legitimidade dos conhecimentos/saberes/vivências que nascem das/nas fronteiras, validando a diversidade e a resistência desses saberes outros. Ao incorporar o conceito de desprendimento, essa gramática questiona as bases do conhecimento dominante e além disso propõe novas formas de sentipensar e escrever o mundo pois, “isso é a reviravolta da razão, isso é o desprendimento como uma ‘perspectiva’ na qual operam o pensamento e a opção descoloniais”¹⁴¹.

A gramática da escrevivência fronteiriça emerge como um campo de investigação e prática que busca capturar e expressar as diversidades e riquezas das vivências na fronteira. Diferentemente das gramáticas com base nas éticas tradicionais, que tendem a impor regras e estruturas rígidas, a gramática da escrevivência fronteiriça é uma gramática de cunho epistemológico que nos permite sentipensar a natureza diversal das fronteiras e dos corpos que nelas habitam, e que se formula por uma ética outra de conhecimento, um conhecimento para garantir uma forma de vida outra, de corpos outros que estão em constante vínculo com os diversos seres que se conectam em nosso mundo-vida.

Ao incorporar vivências na construção da gramática aqui proposta, busco não apenas um desprendimento teórico e uma transformação prática de vida e escrita, escrita de vida, ou melhor dizendo, escrevivência fronteiriça que impacte diretamente vidas e corpos epistêmicos fronteiriços envolvidos. A escrevivência fronteiriça está ancorada na ética da descolonialidade e na ética da libertação pois “propõe a diversalidade como

¹⁴¹ Y ese es el vuelco de la razón, ese es el desprendimiento como «prospecto» en el que operan el pensamiento y la opción descoloniales. MIGNOLO, *Habitar la frontera*, p. 86. (tradução livre)

projeto universal; mas isso só poderá ser alcançado se a revolução teórica, com a sua dupla tradução, criar as condições para novas formas de pensamento "nas fronteiras"¹⁴². A articulação entre estas duas perspectivas éticas não é apenas teórica, mas fundamentalmente prática: enquanto a ética descolonial nos fornece ferramentas para o desprendimento epistêmico, a ética da libertação nos orienta no compromisso com a vida e com o Outro. Esta dupla fundamentação ética é crucial para uma gramática que se propõe simultaneamente crítica e propositiva. Assim a escrevivência fronteiriça e sua gramática nos proporcionam uma opção, um caminho para romper com as opressões teóricas, linguísticas e culturais, permitindo que se concebam teorizações que reflitam e considerem a complexidade e a riqueza das vivências humanas nos lugares fronteiriços.

A gramática da escrevivência fronteiriça, ao se constituir como opção descolonial, pressupõe um desprendimento fundamental das regras do jogo cognitivo-interpretativo que sustentam a colonialidade do saber. Como observa Mignolo, esse desprendimento implica libertar-se das "miragens da ciência e do controle do conhecimento (através de categorias, instituições, normas disciplinares) que possibilitam a presunção de objetos, acontecimentos e realidades"¹⁴³. Nesse sentido, a gramática que proponho não busca estabelecer definições rígidas ou normativas, mas sim abrir espaços para que os sujeitos fronteiriços possam teorizar a partir de suas próprias vivências e corpogeografias, reconhecendo que a teorização fronteiriça é sempre um processo em construção, que se alimenta das experiências concretas e das sensibilidades biolocalis dos corpos que habitam as fronteiras. Ela é, fundamentalmente, uma práxis transformadora que emerge

¹⁴² [...] propone la diversidad como proyecto universal; pero este solo podrá ser alcanzado si la revolución teórica, con su doble traducción, crea las condiciones para nuevas formas de pensamiento «en las fronteras» [...]. MIGNOLO. *Habitar la frontera*, p. 362. (tradução livre)

¹⁴³ [...] espejismos de la ciencia y del control del conocimiento (mediante categorías, instituciones, normas disciplinarias) que hacen posible la presunción de objetos, eventos y realidades. MIGNOLO, *Habitar la frontera*, 252. (tradução livre)

da vida e retorna a ela, num movimento circular que continuamente ressignifica tanto a teoria quanto a prática fronteiriça.

Este movimento é especialmente significativo quando consideramos que, como ainda destaca Mignolo, “a definição é uma das formas normativas de controle do conhecimento científico [...] A definição pressupõe a determinação de algo, um objeto, e o controle da definição pelo enunciador”¹⁴⁴. Em contraposição a essa lógica objetificante, a gramática da escrevivência fronteiriça se volta para o sujeito enunciante e suas vivências corporificadas, reconhecendo que o conhecimento válido não se limita àquele que se submete às normas disciplinares estabelecidas.

Nessa perspectiva, a transição para uma discussão sobre a corpopolítica e a geopolítica do conhecimento se faz necessária e natural, pois são justamente estes elementos que nos permitem compreender como os corpos epistêmicos fronteiriços, ao habitarem as fronteiras do mundo moderno/colonial, produzem conhecimentos outros que escapam às normatividades impostas pela gramática colonial/moderna. São estes corpos que, ao se desprenderem das amarras epistêmicas impostas, desenvolvem métodos outros, ou (des)métodos, para teorizar e escrever suas existências fronteiriças, transformando a própria fronteira em metodologia de pensamento e existência.

¹⁴⁴ La definición es una de las formas normativas de control del conocimiento científico [...] La definición presupone la determinación de algo, de un objeto, y el control de la definición por el enunciante. MIGNOLO, *Habitar la frontera*, 252-253. (tradução livre)

3.2 Corpopolítica e Geopolítica do Conhecimento: (Des)métodos da Gramática da Escrivência Fronteiriça

Tanto na teopolítica como na egopolítica, a inscrição corpo-gráfica (isto é, a inserção da etnicidade racializada, do gênero e da sexualidade patriarcalizada) ficaram de fora.

MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 94. (tradução livre)

Por outro lado, a geopolítica e o corpo-política do saber no exercício da descolonização (e da despatriarcalização) partem, ao contrário, da subjetividade, dos afetos, dizem outros. Pois é a subjetividade marcada pela colonialidade do ser e pela colonialidade do saber que se rebela contra os princípios imperiais do saber.

MIGNOLO. *Desobediencia epistémica*, p. 45. (tradução livre)

Assentou-se e, pela primeira vez, veio-lhe um pensamento: quem sabe escreveria esta história um dia? quem sabe passaria para o papel o que estava escrito, cravado e gravado no seu corpo [...]

EVARISTO. *Becos da memória*, p. 151.

Tal qual Maria-Nova¹⁴⁵, assento-me em minha escrivantina improvisada, não mais pela primeira vez, mas por mais uma das muitas vezes em que me debruço nesta pesquisa que já me toma o corpo/alma/mente por vários anos. E o “quem sabe escreveria” que fora de Maria-Nova tanto quanto fora meu em outros tempos, agora tornou-se uma prática imprescindível de viver, sentipensar e escrever. Minha teorização escreviente emerge da angústia e da ânsia pelo direito ao grito, mas também pelo direito até mesmo ao silêncio, pois silenciar também é dizer neste instante discordo do ditado popular de que “quem cala consente” pois acredito que algumas vezes “quem cala também resiste”. Vale ressaltar que o direito ao silêncio é diferente do silenciamento, pois o primeiro é a liberdade de dizer e escrever o que quero enquanto o segundo é uma estratégia de controle e exploração do projeto colonial/moderno.

Esta distinção entre direito ao silêncio e silenciamento pode ser exemplificada em diferentes contextos da vivência fronteiriça. Quando uma mulher negra escolhe não compartilhar aspectos de sua espiritualidade ancestral em determinados espaços acadêmicos, preservando assim saberes sagrados de sua comunidade, ela exerce seu

¹⁴⁵ Personagem do livro *Becos da memória* de Conceição Evaristo a quem se refere a terceira epígrafe que abre este subtítulo.

direito ao silêncio como forma de proteção e resistência. Por outro lado, quando esta mesma mulher tem sua fala sistematicamente interrompida em reuniões acadêmicas, ou quando suas contribuições são ignoradas ou apropriadas por outros, ela experimenta o silenciamento como mecanismo de opressão. O direito ao silêncio é, portanto, uma escolha consciente e política, enquanto o silenciamento é uma imposição violenta que busca manter as hierarquias epistêmicas do projeto colonial/moderno.

Nesse sentido, escrever o grito e o silêncio cravados e gravados em meu corpo são práxis geopolítica e corpo-política do conhecimento no exercício da descolonização. Como já explicitado no primeiro subtítulo deste capítulo, Walter Dignolo, em *Desobediência epistêmica* (2014), evidenciou a necessidade de uma gramática outra, a gramática descolonial, que não é constituída simplesmente de sintaxe, mas que carrega um peso ideológico significativo. Diante disso, ele propôs as noções preliminares para a criação da gramática da descolonialidade.

Para tanto, o crítico iniciou descrevendo o trajeto histórico da formação e desenvolvimento do projeto (da gramática) colonial/moderna a partir de uma visada descolonial. O intelectual faz uma divisão cronológica em três fases (teológica, egológica e filosófica): o primeiro momento marcado pela teopolítica enquanto estratégia de dominação, que visa o controle das almas. O segundo momento, por sua vez, é marcado pela egopolítica, “o projeto secular e o estado-nação que forma comunidades de nascimento (natio) em vez de de comunidades de fé (religio)”¹⁴⁶ a partir do qual passa-se a centrar-se na mente no lugar da alma. E por fim o terceiro momento, o filosófico, como descreve Dignolo:

Embora René Descartes tenha feito uma mudança na epistemologia de teológica para egológica, foi somente com Kant e O Conflito das Faculdades (1979 [1798]) que a mudança foi formulada ou, como diríamos hoje, teorizada. Descartes

¹⁴⁶ [...] o projeto secular e o estado-nação que forma comunidades de nascimento (natio) em vez de comunidades de fé (religio) [...]. MIGNOLO. Pensamiento descolonial y desoccidentalización: conversación con Francisco Carballo, p. 92. (tradução livre)

transferiu o critério de certeza de Deus para o Homem, da teologia para a egologia, mas mantendo a universalidade do logos comum à Universidade do Renascimento, como foco crítico das três Faculdades primárias - a teologia, que avalia a saúde da alma do indivíduo e da sociedade; a medicina, que calcula a saúde física do indivíduo e da sociedade; e a lei, que garante a regulação da sociedade e de seus membros. À filosofia foi atribuída a responsabilidade de policiamento, ou seja, o papel de garantir a própria lógica e aplicação das três Faculdades principais. A Crítica da Razão Pura de Kant foi escrita precisamente para estabelecer o fundamento lógico e epistêmico da filosofia como o árbitro supremo do conhecimento e da compreensão humanos. A razão de Kant estava além do gênero, da raça ou da sexualidade. Ele supunha isso, no entanto, como um homem alemão e europeu que também assumia a heterossexualidade como a norma de relações sociais entre os indivíduos.¹⁴⁷

A filosofia kantiana, ao estabelecer esta pretensa universalidade da razão, impacta diretamente os corpos da diferença ontológica colonial de múltiplas formas. Ao definir parâmetros de racionalidade baseados na experiência do homem europeu, Kant contribui para a construção de uma hierarquia epistêmica que classifica como “irracionais” os modos de conhecimento produzidos por corpos racializados, generificados e sexualizados. Isso se manifesta, por exemplo, na desqualificação sistemática dos saberes ancestrais dos povos originários, na patologização das expressões religiosas de matriz africana, e na exclusão histórica das mulheres dos espaços de produção de conhecimento formal. A suposta neutralidade da razão kantiana serve, assim, como instrumento de legitimação da violência epistêmica contra corpos que não se enquadram no perfil do sujeito cognoscente universal proposto pela modernidade.

Diante disso, entendo que a leitura realizada pelo intelectual descolonial Walter Mignolo apresenta uma perspectiva ampla de compreensão das transformações epistemológicas que ocorreram na transição do pensamento renascentista para o Iluminismo, enfatizando as contribuições de Descartes e Kant. A referida transição

¹⁴⁷ Aun cuando René Descartes hizo un cambio en la epistemología de la teo-lógica a la ego-lógica, no fue sino hasta Kant y *The Conflict of the Faculties* (1979 [1798]) cuando el cambio fue formulado o, como diríamos hoy, teorizado. Descartes desplazó el criterio de certidumbre de Dios al Hombre, de teología a egología, pero manteniendo la universalidad del logos común a la Universidad del Renacimiento, como el foco crítico de las tres Facultades primarias –teología, que evalúa la salud del alma del individuo y la sociedad; medicina, que calcula la salud física del individuo y la sociedad; y derecho, que asegura la propia regulación de la sociedad y sus miembros—. A la filosofía se le dio la responsabilidad de vigilar, es decir, el papel de asegurar la propia lógica y la aplicación de las tres principales Facultades. MIGNOLO. Corpopolítica y geopolítica del conocimiento: problematizan do el embrujo epistémico de la egopolítica, p. 148. (tradução livre)

descrita por Mignolo, da teologia para a egologia, representa um momento importante na constituição da modernidade/colonialidade.

Quando Descartes desloca o critério de certeza de Deus para o Homem, ele estabelece as bases para uma nova forma de universalismo que, embora aparentemente mais imparcial, mantém as estruturas hierárquicas de conhecimento. Este movimento, aparentemente libertador, na verdade reforça a colonialidade do ser e do saber ao estabelecer um novo padrão de racionalidade que se pretende universal, mas que é, na realidade, profundamente localizado na experiência europeia.

A formulação kantiana, por sua vez, ao pensar esta mudança e estabelecer a filosofia como árbitro supremo do conhecimento, fortalece uma geopolítica do conhecimento que privilegia a perspectiva europeia. A suposta neutralidade da razão kantiana, *além do gênero, da raça ou da sexualidade*, esconde sua profunda imbricação com a experiência de um homem branco, europeu e heterossexual. Esta mitológica universalidade da razão serve como instrumento de invisibilização e silenciamento de formas outras de saber e ser, particularmente aquelas oriundas de corpos e geografias excluídos pelo projeto colonial/moderno para o qual se desenha, ao invés de uma guinada epistemológica, é apenas uma “modernização” do excludente projeto colonial, o projeto colonial/moderno em que o senhor “deus” dá lugar aos senhores “homens brancos” deixando de fora os corpos *da etnicidade racializada, do gênero e da sexualidade patriarcalizada*.

A narrativa colonial/moderna emerge de um pensamento embasado na teopolítica e egopolítica do conhecimento e culmina em um universalismo abstrato que se projeta a partir de uma história “universal” fundamentada apenas nas experiências e subjetividades européias, ou seja, uma narrativa eurocêntrica que se escreve com base em uma gramática de cunho colonial/moderno. Narrativa esta que é a base do projeto de

dominação colonial/moderno (do ser e do saber) do qual corpos epistêmicos fronteiriços buscam desprender-se. Isso porque, como afirma o crítico Edgardo Lander,

Com o início do colonialismo na América inicia-se não apenas a organização colonial do mundo mas, simultaneamente, a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória (Mignolo, 1995) e do imaginário (Quijano, 1992).¹⁴⁸

Dessa maneira, com o início do colonialismo inicia-se também o esvaziamento do corpo dito *anthropos* que se vê então submetido a um processo de colonização do seu modo de ser e saber. Ou seja, o “*anthropos*” é posto na exterioridade, lugar de uma “sociedade sem ideologias, e é forçado a seguir um modelo civilizatório único, globalizado, universal, que torna desnecessária a política, na medida em que já não há alternativas possíveis a este modo de vida.”¹⁴⁹ Segundo Lander:

A filosofia ocidental privilegia a “egopolítica do conhecimento” em desfavor da “geopolítica do conhecimento” e da “corpo-política do conhecimento”. Em termos históricos, isto permitiu ao homem ocidental (esta referência ao sexo masculino é usada intencionalmente) representar o seu conhecimento como o único capaz de alcançar uma consciência universal, bem como dispensar o conhecimento não-ocidental por ser particularístico e, portanto, incapaz de alcançar a universalidade.¹⁵⁰

Neste contexto, a proposta de uma gramática da escrevivência, inspirada na ideia de gramática da descolonialidade de Mignolo, emerge como uma poderosa ferramenta de resistência. Ao reincluir o corpo - especialmente o corpo marcado pela diferença colonial - como locus de enunciação e produção de conhecimento, a escrevivência desafia diretamente a pretensa universalidade e neutralidade do pensamento moderno/colonial. Esta abordagem não apenas reconhece, mas celebra a corpopolítica do conhecimento, entendendo que todo saber é situado e que os corpos marginalizados pela colonialidade/modernidade são fontes de saberes e vivências fundamentais para a construção de um mundo diversal.

A gramática da escrevivência, portanto, opera como uma epistemologia outra que

¹⁴⁸ LANDER. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas*, p. 10.

¹⁴⁹ LANDER. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas*, p. 8.

¹⁵⁰ GROSFOGUEL. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais*, p.386.

desafia a exclusão do corpo da diferença ontológica colonial. Ao fazer isso, ela resiste às mazelas do projeto de dominação e exploração da modernidade/colonialidade e propõe novos caminhos para a produção de conhecimento e para o entendimento da própria natureza do que consideramos saber. Esta abordagem reconhece que o corpo e o lócus do sujeito são elementos constitutivos do conhecimento produzido, desafiando assim a ilusão de um conhecimento descorporificado e deslocalizado proposto pela epistemologia moderna.

A relação entre a gramática da escrevivência e a corpopolítica do conhecimento se materializa precisamente neste movimento de reinscrição do corpo como lugar legítimo de enunciação. Quando corpos marcados pela diferença colonial escrevem suas experiências, não estão apenas produzindo narrativas pessoais, mas sim articulando uma epistemologia que reconhece a indissociabilidade entre corpo, território e conhecimento. Esta gramática outra permite que as marcas da colonialidade inscritas nos corpos excluídos sejam transformadas em fonte de teoria e crítica social. Assim, a dor do racismo, a violência do patriarcado, as feridas da homofobia deixam de ser apenas experiências individuais de sofrimento para se tornarem lugares de produção de conhecimento crítico e de resistência epistêmica

A corpopolítica e geopolítica do conhecimento são políticas epistemológicas de (re)inclusão dos corpos (que ficaram à margem do projeto colonial/moderno), do lócus de enunciação e seus saberes que foram descartados. São políticas de cunho descolonial que (des)pensam “a ideia de que o conhecimento (teológico, filosófico, científico) é deslocalizado e desincorporado”¹⁵¹, emergindo de uma consciência diversal que não busca pela mitológica universalidade. Pois a narrativa da modernidade sequer nos leria, afinal, para os humanitas, meu corpo-mulher da fronteira e tantos outros corpos

¹⁵¹ [...] la idea de que el conocimiento (teológico, filosófico, científico) es deslocalizado y desincorporado. MIGNOLO, Sobre la idea de América Latina: conversación con Antonio Lastra, p. 307. (tradução livre)

lançados na exterioridade sequer existem.

Aqui da fronteira percebo que tenho muito em comum com a personagem Macabéa de *A hora da estrela* (Clarice Lispector)¹⁵², pois posso sentir no corpo a referida exclusão seja na universidade, na sociedade ou em instituições todas feitas contra mim. Carrego o peso sufocante da pedra fundamental, o patriarcado. O patriarcado incutiu no pensamento da sociedade que mulheres devem ser educadas para servir, apesar de todos os movimentos feministas e de tantas informações a respeito da nocividade desse pensamento retrógrado, ainda há um ranço muito forte impregnado na sociedade brasileira.

Na academia, os corpos marcados pela diferença ontológica colonial - e aqui falo a partir de minha própria vivência e sensibilidades biolocalis - são constantemente submetidos a uma análise exaustiva e desumanizadora. Somos compelidos a demonstrar incessantemente nossa capacidade de pensar e teorizar, como se nossa condição ontológica de ser (no meu caso, mulher) nos relegasse a uma posição de inferioridade epistemológica intrínseca. Esta realidade se manifesta como uma luta diária e extenuante contra as estruturas persistentes da colonialidade do ser e do saber, profundamente enraizadas no ambiente acadêmico.

Assim, o cenário acadêmico está repleto de intelectuais à la colonialidade/modernidade que, à semelhança do narrador Rodrigo S.M. de Clarice Lispector, perpetuam a noção de que as corpogeografias de vidas fronteiriças são incompatíveis com a produção de conhecimento legítimo. Esta postura reforça a falsa dicotomia entre corpo e mente, resultando em um sistema de cobranças e expectativas desproporcionais impostas aos corpos-mulheres, especialmente aqueles marcados pela

¹⁵² Faço referência a obra *A hora da estrela* de Clarice Lispector, pois a mesma foi muito utilizada em minha pesquisa de mestrado, logo é inevitável que apareça em alguns momentos nesta pesquisa de doutoramento que teve sua concepção a partir de então.

diferença colonial. Este mecanismo de exclusão não apenas nega nossa capacidade de teorização, mas também busca invalidar nossas experiências vividas e saberes incorporados como fontes legítimas de conhecimento

Tal cenário evidencia a urgência de desafiar e desconstruir as estruturas epistemológicas hegemônicas que sustentam a colonialidade do saber. É imperativo reconhecer e valorizar as diversas formas de conhecimento que emergem de corpogeografias de vida excluídas, entendendo que estas não apenas enriquecem o campo acadêmico, mas são fundamentais para a construção de um conhecimento verdadeiramente diversal e descolonial.

A urgência de um desprendimento epistemológico frente aos discursos excludentes da narrativa colonial/moderna se faz cada vez mais evidente e imperativo. Este desprendimento se materializa por meio da corpopolítica e geopolítica do conhecimento, estratégias que não só desobedecem, mas ativamente desmantelam as estruturas hierárquicas do saber hegemônico. Sinto reverberar em meu próprio corpo - um corpo que carrega as marcas e as potências da fronteira - uma necessidade que ecoa em inúmeros outros corpos epistêmicos fronteiriços: a criação e consolidação de uma gramática da escrevivência fronteiriça.

Esta gramática emerge não como um mero contraponto, mas como uma contra-proposta à narrativa colonial/moderna, fundamentada na ilusão de universalidade. A escrevivência fronteiriça se constitui como um ato de resistência e de criação, que além de narrar, inscreve efetivamente no tecido do conhecimento as vivências, saberes e diversidades que a colonialidade do ser e do saber buscou silenciar.

Ao escrever a narrativa corpopolítica e geopolítica da fronteira, não estamos meramente adicionando vozes marginalizadas a um cânone pré-existente. Pelo contrário, estamos re-escrevendo a própria natureza do que constitui conhecimento

válido e relevante. Esta escrevivência se fundamenta na diversalidade - um conceito que reconhece e celebra a multiplicidade de formas de ser e conhecer o mundo, em oposição à pretensa universalidade do pensamento eurocêntrico. Os corpos fronteiriços se tornam, assim, loci de enunciação. São corpos que carregam em si histórias de resistência, adaptação e criação, cujas vivências incorporadas desafiam as abstrações desencarnadas do pensamento colonial/moderno.

A gramática da escrevivência fronteiriça é uma ferramenta de resistência, mas é também um convite para sentipensarmos a partir da fronteira, reconhecendo que é nas margens, nas linhas de contato e conflito, que emergem as possibilidades mais férteis para a criação de conhecimentos capazes de enfrentar os desafios mais relevantes de nosso tempo. Dessa maneira, tal gramática segue se constituindo no aprender a escrever para descrever e assim re-escrever com o corpo e na fronteira. Isso implica em um desprendimento da concepção de um corpo dividido entre corpo/alma/mente, como propôs a teologia e a egologia do conhecimento, em que se (des)classificam os corpos por meio da etnicidade racializada e da sexualidade patriarcalizada para desprender-se da ideia de que a cor da razão é branca e de que o corpo da razão é masculino, e de que os corpos da razão são os que falam e pensam a partir dos centros em detrimento dos corpos que habitam os arrabaldes e/ou lugares fronteiriços.

A gramática da escrevivência fronteiriça emerge, portanto, como uma contraproposta à gramática da narrativa colonial/moderna. Enquanto esta última se fundamenta nas excludentes teopolítica e egopolítica do conhecimento, a gramática da escrevivência fronteiriça se alicerça firmemente na corpopolítica e geopolítica do conhecimento. Esta nova gramática não é uma mera inversão ou negação da gramática colonial/moderna, mas uma construção original que parte de premissas radicalmente diferentes.

O vocabulário, a sintaxe e a semântica desta gramática outra são tecidos a partir das corpogeografias de vida dos corpos epistêmicos fronteiriços. Isso significa que cada elemento desta gramática está impregnado de vivências, de saberes incorporados a epistemologias outras que foram sistematicamente silenciadas pelo projeto colonial/moderno. O vocabulário desta gramática inclui termos e conceitos que emergem das vivências fronteiriças, muitas vezes intraduzíveis para as línguas hegemônicas sem uma significativa perda de sentido. Sua sintaxe reflete as estruturas de pensamento e as lógicas relacionais próprias das comunidades marginalizadas, desafiando a linearidade e o binarismo do pensamento ocidental. A semântica, por sua vez, é profundamente enraizada nos significados e valores construídos nas fronteiras, onde múltiplas culturas, epistemologias e ontologias se encontram e se entrelaçam.

Esta gramática não ambiciona se propor enquanto um sistema fechado, mas um conjunto flexível e dinâmico teorizações conceituais e expressivas que permite articular e validar formas de conhecimento tradicionalmente excluídas do rol das grandes epistemologias. Ao fazer isso, a gramática da escrevivência fronteiriça, além de possibilitar a expressão dos seres e saberes até então invisibilizados, também desafia e expande os limites do que é considerado conhecimento legítimo. Diante disso, entendo que a urgência pela criação de gramáticas outras é uma questão que

[...] não tem a ver apenas com valores sociais na produção de conhecimento nem com o facto de o nosso conhecimento ser sempre parcial. O essencial aqui é o locus da enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala. Na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise.¹⁵³

A ênfase no locus de enunciação, destacada por Grosfoguel, é um ponto crucial para compreendermos a importância e o potencial transformador da gramática da escrevivência. A afirmação do intelectual de que o essencial é "o lugar geopolítico e

¹⁵³ GROSFOGUEL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais, p. 386.

corpo-político do sujeito que fala", ressoa profundamente com a proposta da escrevivência, que coloca as corpogeografias de vida enquanto premissa na produção do conhecimento.

À revelia da tradição filosófica e científica ocidental a gramática da escrevivência não busca ocultar ou apagar o sujeito que fala. Pelo contrário, ela o coloca em primeiro plano, reconhecendo que todo conhecimento é situado e que a posição geopolítica e corporal do sujeito que escreve é parte integrante e inseparável do conhecimento produzido. Esta abordagem desafia diretamente a pretensão de neutralidade e universalidade do conhecimento ocidental, que historicamente tem buscado apagar as marcas do sujeito cognoscente. Ao escrever, o sujeito fronteiriço não apenas narra sua vivência, mas também desvela as relações de poder imbricadas na produção e validação do conhecimento.

A gramática da escrevivência, ao incorporar explicitamente o locus de enunciação, também desafia a separação cartesiana entre sujeito e objeto do conhecimento. Na escrevivência fronteiriça o corpo que sentipensa não é um mero objeto de conhecimento, mas sua experiência vivida se torna fonte legítima de saber. Isso permite a emergência de formas de conhecimento que integram o sensível e o inteligível, o corporal e o mental, desafiando as dicotomias que têm caracterizado o pensamento ocidental moderno.

Assim, faz-se necessário explicitar as relações que a linguagem estabelece com a teorização da gramática da escrevivência fronteiriça, visto que o próprio nome "gramática" implica em linguagem. Entretanto, quero pensar a linguagem à luz das reflexões do intelectual Frantz Fanon a respeito dela entendendo que a escrevivência fronteiriça é um fenômeno da linguagem e do corpo, ou seja, é um fenômeno que emerge a partir do corpo epistêmico fronteiriço e que desobedece epistemologicamente às regras normativas e excludentes da gramática da colonialidade/modernidade, para ser e pensar

a partir de suas *corpogeografias de vida*.

Emerge então a urgência de evidenciar as intrincadas relações que a linguagem estabelece com a teorização da gramática da escrevivência fronteiriça. A própria designação "gramática" evoca diretamente o domínio da linguagem, sublinhando a centralidade desta na construção e articulação do conhecimento. Contudo, proponho uma reflexão sobre a linguagem que transcende sua concepção meramente estrutural ou normativa, alinhando-me às profundas e revolucionárias reflexões do intelectual Frantz Fanon.

Nesse sentido, a escrevivência fronteiriça emerge como um fenômeno complexo, que entrelaça indissociavelmente a linguagem e a corporalidade. Ela não se limita a ser um mero exercício linguístico, mas se constitui como uma práxis encarnada, que brota das experiências vividas e incorporadas dos sujeitos epistêmicos fronteiriços. Esta concepção fanoniana da linguagem nos permite compreender a escrevivência não apenas como um ato de fala ou escrita, mas como uma manifestação epistêmica dos corpos da diferença ontológica colonial.

Ao conceber a escrevivência fronteiriça e sua gramática enquanto fenômenos da linguagem, das suas diversas linguagens, seja verbal ou não verbal de sensibilidades que nascem do corpo epistêmico fronteiriço, reconhecemos que ela carrega em si as marcas das experiências de opressão, resistência e criação desses corpos. Simultaneamente, ela se constitui como um ato de desobediência epistêmica, que desafia e subverte as regras normativas e excludentes impostas pela gramática da colonialidade/modernidade. Esta desobediência não é um mero ato de negação, mas uma afirmação potente da capacidade destes corpos de ser, pensar e teorizar a partir de suas próprias corpogeografias de vida.

A gramática da escrevivência fronteiriça, ao entrelaçar linguagem, corporalidade

e lócus, propõe uma forma de conhecer e teorizar que é simultaneamente situada, e portanto, corpopolítica e geopolítica. Ela se apresenta como uma ferramenta de descolonização linguística e epistêmica e reconhece que a linguagem não é um meio neutro de comunicação, mas um campo de disputas onde se manifestam e se reproduzem relações de poder. Ao propor uma nova gramática, fundamentada nas corpogeografias de vida dos sujeitos fronteiriços, busco não apenas por resistir à colonialidade linguística, mas também construir novas possibilidades de expressão e teorização que reflitam a riqueza epistemológica das corpogeografias de vida na fronteira.

Se, como já citado nesta tese, "Falar é existir absolutamente para o outro", escrever a partir da fronteira é um ato de resistência contra a narrativa colonial/moderna que historicamente invisibilizou e reprimiu os corpos da diferença e seus lócus enunciativos, relegando-os ao campo da inexistência. Esta prática de escrevivência fronteiriça não apenas desafia as estruturas hegemônicas de poder, mas também reivindica um espaço de existência e expressão para aqueles que foram sistematicamente silenciados. Walter Mignolo ressalta:

[...] as linguagens e a transformação da subjetividade e do sentimento (dos afetos, diriam outros) são processos de desligamento dos controles da matriz colonial do poder, tanto no nível da disputa por seu controle (desocidentalização) e no momento da desidentificação com ele (descolonialidade).¹⁵⁴

Tal afirmação enseja um ponto de partida irrefutável para entender a potência da escrevivência fronteiriça e de sua gramática como prática descolonial, pois partindo desta perspectiva, posso compreender que a linguagem não é apenas um meio de comunicação, mas um campo de batalha onde se disputam sentidos, subjetividades e formas de ser/sentir/pensar na fronteira (sensibilidades fronteiriças). A gramática da

¹⁵⁴ [...] los lenguajes y la transformación de la subjetividad y del sentir (de los afectos dirían otros) son procesos de desprendimiento de los controles de la matriz colonial de poder tanto en el nivel de la disputa por su control (desoccidentalización) como en el de la desidentificación con ella (la descolonialidad). MIGNOLO. Sobre geopolítica y descolonialidad, p. 96. (tradução livre)

escrevivência fronteiriça, ao mobilizar linguagens que escapam à norma colonial/moderna, opera como um mecanismo de desligamento dos controles impostos pela matriz colonial do poder.

Este desligamento ocorre em dois níveis distintos, mas interconectados - no nível da desocidentalização em que a escrevivência fronteiriça propõe o desprendimento do controle da linguagem e da produção de conhecimento ao incorporar formas de expressão, saberes e epistemologias que foram historicamente excluídos. Esta prática desafia o monopólio ocidental sobre o que conta como conhecimento válido. A desocidentalização, neste contexto, não implica uma rejeição total do Ocidente, mas uma reconfiguração das relações de poder que permita a diversalidade, ou seja, as múltiplas formas de ser e saber; e no nível da descolonialidade este processo vai além de uma mera disputa pelo controle, buscando um desprendimento completo da lógica colonial/moderna. A escrevivência fronteiriça, ao ouvir as vivências e/ou subjetividades que foram sistematicamente silenciadas pela colonialidade, não apenas resiste à opressão, mas cria novos modos de existência que não são definidos por meio da colonialidade do ser e do saber.

A transformação da subjetividade e do sentimento (ou dos afetos) mencionada por Mignolo é fundamental para entender como a escrevivência fronteiriça opera. Esta prática não se limita a uma mudança no conteúdo do que é dito ou escrito, mas implica uma transformação profunda na própria forma de sentir, pensar e existir. Ao escrever a partir das fronteiras - geográficas, culturais, epistêmicas - o sujeito não apenas narra sua vivência, mas reconfigura sua própria subjetividade.

Esta reconfiguração subjetiva através da escrevivência pode ser entendida como um processo de desprendimento que envolve um desengajamento epistêmico das categorias de pensamento que naturalizam a colonialidade. Além disso, a ênfase de

Mignolo nos sentimentos e afetos é particularmente relevante para a escrevivência fronteiriça e sua gramática, pois ao reconhecer a dimensão afetiva da vivência experimentada na colonialidade/modernidade e da resistência a ela, abre-se espaço para formas de conhecimento que não se limitam à racionalidade cartesiana, mas incorporam o corpo, as emoções e as sensibilidades biolocalis e os reconhece enquanto fontes legítimas de saber.

A narrativa colonial/moderna, em sua busca por uma suposta objetividade científica, excluiu sistematicamente o corpo e suas sensibilidades do processo de produção de conhecimento. Esta exclusão persiste nos espaços acadêmicos contemporâneos, onde ainda se observa um ranço desta narrativa que desclassifica e marginaliza a sensibilidade dos corpos e seus saberes. Desde o início de minha trajetória acadêmica, já na graduação, pude testemunhar e confrontar este resquício colonial/moderno que tentou, e ainda tenta, me convencer de que minhas sensibilidades biolocalis, meu corpo e minhas vivências não têm lugar legítimo na produção de conhecimento.

Um exemplo recorrente desta desvalorização são os inúmeros comentários em correções de trabalhos acadêmicos que apontam: "demasiadamente subjetivo!". Tais observações refletem uma hierarquia epistemológica que atribui valor negativo, ou nenhum valor, à sensibilidade biolocal. Contudo, apesar de compreender esta mensagem implícita, escolho persistir, escrevendo a partir de minhas corpogeografias de vida. Escrever na fronteira torna-se, assim, um ato de desobediência epistemológica.

É fundamental ressaltar que a noção de sensibilidade biolocal aqui empregada é entendida como produto da transformação da subjetividade e do sentimento mencionada por Mignolo. Embora o termo "subjetividade" carregue em seu significado tradicional a ideia de algo relativo, próprio do indivíduo, expressão de sentimentos e preferências,

além da "condição do que é abstrato, por oposição ao que é concreto"¹⁵⁵, na gramática da escrevivência, opto pelo termo "corpogeografias de vida". Esta escolha terminológica busca superar a dicotomia entre concreto e abstrato (corpo, alma, mente), propondo uma fusão produtiva destes elementos.

Inspirada por Conceição Evaristo, experimento essa con(fusão) produtiva para escrever com e a partir do corpo inteiro. Se projetos de dominação como o colonialismo e a modernidade se valeram desde o início de (des)classificações e divisões corpóreas para obter êxito em suas estratégias de obtenção e manutenção do poder, a estratégia para a libertação dos dominados deve percorrer o caminho inverso: desobedecer e con(fundir) corpo/alma/mente.

A partir desta fronteira geográfica e epistemológica, torna-se possível sentipensar em nossos corpos fronteiriços (e não *anthropos*) os resultados dos construtos de inferiorização. Na contemporaneidade, as sequelas de cada base referida são palpáveis: na base racial, o racismo ora velado, ora escancarado nos noticiários de violência, frequentemente culminando na morte de corpos negros e indígenas implicitamente considerados "dispensáveis", pois desde a colonialidade foram (des)classificados e mantidos "como categorias preferenciais da desumanização racial na modernidade"¹⁵⁶.

Nas bases nacionais, observa-se o preconceito epistemológico contra os países (des)classificados como "terceiro-mundistas", relegados à condição de meros objetos de estudo. A escrevivência fronteiriça, portanto, emerge como uma prática de resistência e afirmação, que ao incorporar as sensibilidades biolocalis e as corpogeografias de vida no processo de produção de conhecimento desestabiliza as narrativas hegemônicas e abre caminhos para uma diversalidade epistêmica que reconhece e valoriza a diversidade de

¹⁵⁵ dicionário de língua portuguesa.

¹⁵⁶ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 17.

vivências e saberes.

Já na base religiosa sua estrutura, ainda profundamente impregnada pelos dogmas do cristianismo tradicional, opera como um mecanismo poderoso de inferiorização e subjugação dos corpos-mulheres. Este sistema ideológico perpetua e legitima um discurso opressor que postula a subserviência feminina como uma condição inata e divina, sintetizado na máxima de que "a mulher nasce para servir". Esta narrativa não apenas condiciona as mulheres a um papel secundário e subalterno, mas também as sobrecarrega com o fardo desproporcional de sustentar as estruturas sociais e familiares, enquanto simultaneamente suportam o peso esmagador do patriarcado em suas existências cotidianas.

Esta teopolítica opera, portanto, como um dispositivo de controle e normalização dos corpos e das subjetividades. Ela não apenas estabelece uma hierarquia moral baseada em interpretações seletivas e frequentemente descontextualizadas de textos religiosos, mas também serve como justificativa para práticas discriminatórias e violentas contra aqueles que não se conformam às expectativas de gênero e sexualidade impostas.

É preciso reconhecer também que esta estrutura religiosa não atua isoladamente, mas se entrelaça com outros sistemas de opressão, como por exemplo, o patriarcado e o colonialismo, formando uma matriz de dominação. Esta intersecção resulta em formas múltiplas e sobrepostas de marginalização, onde corpos-mulheres frequentemente enfrentam discriminações simultâneas baseadas em gênero, raça e classe. Diante disso, o desafio posto é o de construir uma espiritualidade e uma ética que, em vez de servir como instrumento de opressão e exclusão, possa atuar como força libertadora e inclusiva. Uma espiritualidade que reconheça e celebre a diversidade humana e que promova a justiça e a equidade nas esferas da vida social e individual.

Nas bases sexuais e de gênero persiste uma sistemática e perniciosa exclusão dos corpos-mulheres da esfera do pensamento e da produção intelectual. Esta desclassificação epistêmica não é meramente um resquício histórico, mas uma prática ativa e capciosa que continua a delinear as dinâmicas sociais, acadêmicas e profissionais no século XXI. O machismo, longe de ser um ranço do passado, mantém-se como uma força opressora e manifesta-se através de múltiplas formas de violência - desde pequenas agressões cotidianas até sua expressão mais extrema e letal: o feminicídio. Tal violência não apenas ameaça a integridade física e psicológica das mulheres, mas também serve como um mecanismo de controle social que busca manter as estruturas patriarcais de poder.

Assim, o fazer descolonial, corpopolítico e geopolítico dos corpos da diferença - aqueles que desafiam as normas hegemônicas de gênero, sexualidade, raça - dá-se por meio de uma luta constante e extenuante contra as bases imperiais, coloniais e modernas que persistem em nossas sociedades, para a qual a escrevivência fronteiriça e sua gramática podem servir enquanto poderosas estratégias. Vale ressaltar que esta luta não é apenas pela sobrevivência física, embora esta seja uma preocupação iminente e cotidiana. Mas também é, fundamentalmente, uma batalha pela preservação e afirmação da vida em sua plenitude - uma vida que carrega em si potencialidades, saberes e formas de ser que têm sido sistematicamente silenciadas e desvalorizadas pelo paradigma dominante.

A gramática da escrevivência fronteiriça se apresenta enquanto uma perspectiva epistêmica através da qual posso articular e corporificar a convicção de que toda teorização é inexoravelmente enraizada no corpo e em suas tessituras de vivências biográficas e locais. Esta perspectiva encontra ressonância nas palavras do intelectual fronteiriço Edgar César Nolasco, cuja afirmação de que "a teoria é um sintoma do corpo"

reverbera profundamente em minha própria práxis teórica.

Neste sentido, minha teorização emerge como um sintoma íntimo e profundo de minha corporalidade específica, um corpo-mulher que nasceu nas entranhas de um bairro marcado pela pobreza e vulnerabilidade socioeconômica na cidade de Dourados, Mato Grosso do Sul. Este lócus de enunciação não é meramente um pano de fundo contextual de minha própria história de infância, mas inscreve-se como uma madre geradora de minha teorização.

Desde a infância, meus sentidos foram impregnados pelas vivências de outros corpos-mulheres ao meu redor, cujas existências eram submetidas a um processo terrível de docilização. Este processo, longe de ser uma abstração teórica, manifestava-se através de processos concretos e dolorosos de supressão corporal, justificados por uma retórica perversa de salvação espiritual e preservação de uma “moralidade” hegemônica.

A imposição dos chamados "bons costumes" operava, assim, como um dispositivo de poder que visava não apenas regular, mas efetivamente anular a autonomia e a expressão desses corpos femininos. Este cenário de opressão sistemática presenciado e vivenciado por mim em primeira mão, constituiu-se como uma gênese vivencial a partir da qual minha teorização nasce e se desenvolve.

Portanto, a gramática da escrevivência fronteiriça não é apenas um método de escrita ou análise, mas uma epistemologia encarnada que reconhece e valoriza a inseparabilidade entre o corpo que teoriza, a teoria que dele emana e o lócus de onde teoriza. É através desta gramática que posso não apenas narrar, mas efetivamente teorizar a partir das cicatrizes, resistências e revoltas inscritas em meu próprio corpo e nos corpos das mulheres que povoaram minha geoistória.

Em suma, minha formação se deu no seio de uma sociedade marcada por um

patriarcalismo velado, onde há um código implícito de conduta, uma espécie de cartilha não escrita que moldava/molda de forma traiçoeira o comportamento feminino. Este modelo social, profundamente arraigado no inconsciente coletivo, atuava/atua como uma grande barreira invisível, limitando minha percepção de possibilidades, inclusive a de ocupar espaços acadêmicos.

Durante minha infância e adolescência, meu corpo foi involuntariamente cúmplice dessa docilização. Contudo, minha consciência crítica emergia gradualmente ao observar as mulheres ao meu redor, submetidas a condições de submissão deploráveis. Presenciei formas variadas de violência - psicológica, financeira, entre outras - frequentemente escondidas sob o véu da normalidade social. Essas vivências, embora dolorosas, semearam as sementes de minha futura resistência e teorização.

A observação atenta dessas realidades me revelava paulatinamente o quanto tais condições de opressão não apenas adoeciam, mas envelheciam e, em casos extremos, ceifavam prematuramente as vidas desses corpos-mulheres. Esta constatação despertava em mim um temor profundo pelo meu próprio destino e pelo futuro de outros corpos femininos similarmente situados.

Este temor, contudo, não se traduziu em paralisia, mas em impulso para a ação e teorização. Neste contexto, as palavras do crítico descolonial Nelson Maldonado-Torres em *Sobre a colonialidade do ser* (2022) ganham uma ressonância profunda. Ao afirmar que a descolonialidade emerge "não tanto a partir de um encontro com a própria morte, senão a partir de um desejo de escapar da morte [...] como traço constitutivo de sua experiência vivida"¹⁵⁷, Maldonado-Torres oferece uma chave de leitura para compreender a potência da escrevivência fronteiriça como prática descolonial.

A gramática da escrevivência fronteiriça, neste sentido, se configura como uma

¹⁵⁷ MALDONADO-TORRES. *Sobre a colonialidade do ser*, p. 35.

manifestação concreta e poderosa da corpo-política e da geo-política do conhecimento. Pois ela reconhece e mobiliza ativamente a experiência corporificada e localizada como fonte legítima de saber e resistência. Ao fazê-lo, a escrevivência fronteiriça e, conseqüentemente, sua gramática se alinham com o projeto descolonial mais amplo, desafiando as epistemologias dominantes que historicamente silenciaram e invisibilizaram corpos e saberes desclassificados.

Ramón Grosfoguel, sociólogo porto-riquenho e um dos principais teóricos do pensamento descolonial, desenvolve os conceitos de corpopolítica e geopolítica do conhecimento como ferramentas críticas para compreender e desafiar as estruturas de poder que moldam a produção e validação do conhecimento no mundo colonial/moderno. Esses conceitos fomentam uma poderosa crítica ao eurocentrismo e ao universalismo abstrato que caracterizam grande parte da produção de conhecimento acadêmico e nos convidam a considerar não apenas o conteúdo do conhecimento, mas também quem o produz, de onde e a partir de quais corpos e vivências eles emergem. Segundo Grosfoguel:

[...] todo o conhecimento se situa, epistemicamente, ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder, e isto tem a ver com a geopolítica e a corpo-política do conhecimento. A neutralidade e a objectividade desinserida e não-situada da egopolítica do conhecimento é um mito ocidental.¹⁵⁸

A gramática da escrevivência, enquanto (des)método e prática, emerge como uma resposta direta e potente à observação crítica de Grosfoguel sobre a natureza situada do conhecimento. Ao afirmar que todo conhecimento se posiciona epistemicamente em relação às estruturas de poder, Grosfoguel desvela o mito da neutralidade e objetividade do conhecimento ocidental, abrindo caminho para abordagens que reconhecem explicitamente seu biolócus.

¹⁵⁸ GROSFOGUEL. Para descolonizar os estudos de economia e política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global, p. 387.

Neste contexto, a gramática da escrevivência se apresenta como uma (des)metodologia que não apenas reconhece, mas abraça e fortalece sua posição epistêmica fronteiriça. Ela rejeita a pretensão de neutralidade, entendendo-a como um dispositivo de poder que historicamente serviu para legitimar e universalizar perspectivas dominantes, enquanto marginalizava outras formas de saber. Assim, ao propor uma escrita que parte explicitamente do corpo e da vivência fronteiriça, a escrevivência fronteiriça e sua gramática desafiam corpo e geopoliticamente a noção de um sujeito cognoscente desincorporado e universal.

A escrevivência, portanto, não busca ocultar sua localização nas relações de poder, mas sim evidenciá-la e transformá-la em fonte de conhecimento e resistência. Ao escrever a partir da fronteira, do corpo marcado pela diferença ontológica colonial, e das vivências de fronteira, minha teorização conceitual além de reconhecer também desafia e busca transformar as relações de poder que estruturam o campo do conhecimento.

Dessa maneira, ao articular minha experiência pessoal e coletiva através da gramática da escrevivência fronteiriça, busco não apenas narrar uma história, mas participar ativamente na construção de uma epistemologia descolonial, corpopolítica e geopolítica. Esta abordagem me permite reconhecer o corpo e o lugar como *loci* legítimos de enunciação teórica, desafiando as pretensões de universalidade e neutralidade do conhecimento hegemônico.

Na última década, tenho me dedicado ao exercício da escrevivência fronteiriça, uma prática corpopolítica e geopolítica do conhecimento, que transcende a mera escrita, configurando-se em um ato de escrever para desescrever e assim re-escrever, partindo das corpogeografias de vida na fronteira. Este processo me permitiu reconhecer e validar minha própria capacidade de teorização, ancorada em meu corpo epistêmico fronteiriço, uma potencialidade que sempre existiu, mas que só recentemente pude nomear e

reivindicar como fonte de conhecimento.

No cenário contemporâneo da produção intelectual e literária, encontro-me constantemente inspirada e desafiada pela presença e pelas obras de corpos-mulheres que encarnam a resistência e a criatividade diante das estruturas opressoras. Posso exemplificar, neste contexto, a figura emblemática de Conceição Evaristo, cujo corpo-mulher negra não apenas ocupa, mas transforma os espaços literários e acadêmicos, desafiando as narrativas hegemônicas e propondo novas formas de escrita e pensamento. Igualmente impactantes são os corpos-mulheres negresses, cuja presença e produção intelectual questionam e desestabilizam as normas capacitistas e racistas profundamente enraizadas em nossa sociedade.

Elas não apenas inspiram, mas legitimam e amplificam minha própria escrevivência, reforçando a urgência e a relevância de narrativas que emergem das margens, das fronteiras e das fraturas causadas pelas múltiplas opressões. Meu ato de escrever, portanto, transcende a mera expressão individual, configurando-se como uma práxis corpo e geopolítica e existencial.

Ao escrever a partir da fronteira, estabeleço pontes entre diferentes realidades e saberes, desafiando as dicotomias impostas pelo pensamento colonial. Meu corpo, carregado de memórias, traumas e potencialidades, torna-se não apenas objeto de escrita, mas um corpo ativo na produção de conhecimento. Cada palavra escrevvida é, portanto, uma afirmação de existência, uma recusa à invisibilidade imposta. Esta afirmação se materializa através da gramática da escrevivência fronteira, construída preferencial e intencionalmente em primeira pessoa.

Esta escolha deliberada pela primeira pessoa não é meramente uma questão de estilo, mas profundamente política e epistemológica. Ela propõe a inclusão de corpos epistêmicos fronteiros que lutam diariamente pela libertação do corpo e da linguagem

da colonialidade do ser e do saber. Ao fazer isso, a escrevivência fronteiriça busca deslocar esses corpos do lugar de "zero à esquerda" dentro do sistema capitalista, reposicionando-os como produtores legítimos de conhecimento. Este movimento representa uma contraproposta à narrativa colonial moderna, que criou fronteiras epistemológicas para excluir o corpo epistêmico fronteiriço.

Assim, a Gramática da escrevivência fronteiriça não é apenas uma proposta de método e formas de escrita, mas uma práxis de vida/escrita que emerge do lado de fora das produções epistemológicas hegemônicas, não para se isolar, mas para criar um locus de enunciação a partir do qual novos saberes e formas de ser no mundo podem emergir. Cada ato de escrevivência fronteiriça é, portanto, um ato de transgressão das fronteiras impostas, uma reafirmação da força epistêmica dos corpos fronteiriços, e um passo em direção à descolonização do ser e do saber que se inscreve por meio da corpo e geopolítica do conhecimento.

Se outrora me valia do ofício da costura, herança de mãe, para dissertar a partir da escrevivência de Conceição Evaristo, em minha trajetória de pesquisa de mestrado, hoje meu corpo mulher crítica biográfica fronteiriça engasta-se no ofício de tecelã epistemológica da escrevivência fronteiriça. Tal tecitura se dá por meio das linguagens que “estão inseridas no corpo e nas memórias (localizadas geo-historicamente) de cada pessoa”¹⁵⁹.

Assim, não é difícil inferir que a gramática da escrevivência fronteiriça a qual ousou e teimo em engendrar, jamais poderia emergir a partir de uma epistemologia do ponto cego. Isso porque a mesma está fundamentada na teopolítica e na egopolítica do conhecimento e se impõe como a única forma de pensar baseada na universalidade.

¹⁵⁹ [...] are embedded in the body and in the memories (geohistorically located) of each person. TLOSTANOVA & MIGNOLO. Learning to unlearn, p. 61.

Assim, opto por chamá-la de epistemologia do “ponto cego”, uma vez que a mesma emerge de um pensamento excludente e cego que não vê (invisibiliza) os corpos da diferença.

Os corpos da diferença aos quais me refiro e que foram excluídos para o “ponto cego” (a exterioridade), são aqueles (des)classificados segundo a cor, o gênero e a sexualidade. Tal (des)classificação implica no racismo ontológico e, conseqüentemente, epistêmico, baseado na ideia de que o corpo (des)classificado quanto à cor, gênero e sexualidade “é ontologicamente inferior e, portanto, também o é epistemicamente”¹⁶⁰. Abre-se então uma fratura, já que “a epistemologia não deve ter cor, gênero, ou sexualidade”¹⁶¹ e dessa fratura se concebe o que nomeio de corpo epistêmico fronteiro, e não *anthropos*, do qual emergem o pensamento fronteiro e as corpogeografias de vida do ser/sentir/fazer epistemológico.

Como já observado por Walter D. Mignolo, para que a teoria crítica compatibilize-se com a descolonialidade, não basta delatar a conformidade da retórica da modernidade com a colonialidade, mas, para isso, “a geografia e a história da “razão” não podem mais ser monotópicas”¹⁶². Assim, a gramática da escrevivência fronteira, que emerge da opção descolonial e da crítica biográfica fronteira, fundamenta-se no ato corpopolítico e geopolítico de aprender a escrever para desescrever e assim re-escrever com o corpo e a partir da fronteira.

Dessa maneira, a noção de corpopolítica e geopolítica do conhecimento de Grosfoguel oferece uma ferramenta valiosa para pensar a gramática da escrevivência fronteira. Enquanto Mignolo me ajuda a compreender a evolução histórica do pensamento ocidental e suas exclusões, Grosfoguel me convida a considerar como

¹⁶⁰ MIGNOLO. *Desafios descoloniais hoje*, s.p.

¹⁶¹ [...] epistemology is not supposed to have color, gender, or sexuality. TLOSTANOVA & MIGNOLO. *Learning to unlearn*, p. 73.

¹⁶² MIGNOLO. *Desobediência epistêmica*, p. 81.

nossos próprios corpos, marcados pela diferença colonial, podem ser fontes de conhecimento e resistência.

Em minha própria vivência como pesquisadora fronteiriça, sinto essa corpopolítica e geopolítica em ação quando meu corpo epistêmico fronteiriço, constituído por uma razão outra, empenha-se em “pensar geopolítica e corpopoliticamente (o que significa assumir o controle do racismo e patriarcado epistêmico da teopolítica e egopolítica do saber e do pensamento)”¹⁶³. Tal empenho implica assumir o controle do racismo e patriarcado epistêmico inerentes à teopolítica e egopolítica do saber e do pensamento.

Neste contexto, opto por escrever e sentipensar descolonialmente, considerando sempre “o locus da enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala”¹⁶⁴. Assim, a gramática da escrevivência fronteiriça emerge como fruto do desprendimento e da rebelião ética delineada pelos corpos epistêmicos fronteiriços, insurgindo-se contra a narrativa colonial/moderna que sustenta “o regime de conhecimento imperante ou matriz de poder colonial”¹⁶⁵.

Contudo, é crucial ressaltar que o encerramento deste subtítulo não implica a conclusão da composição da gramática da escrevivência fronteiriça. Pelo contrário, esta gramática vem sendo e continuará a ser tecida ao longo de toda a escrevivência desta tese, em um processo contínuo e vivo. Este desenvolvimento se dará através do surgimento de termos e teorizações que, sob o viés da gramática da escrevivência fronteiriça, posso denominar como (des)palavras¹⁶⁶, ferramentas linguísticas e

¹⁶³ [...] pensar geo y corpopolíticamente (lo que significa hacerse cargo del racismo y patriarcado epistémico de la teo y egopolítica del conocer y del pensar). En realidad, la pregunta da precisamente en el clavo. MIGNOLO. Sobre la idea de América Latina: conversación con Antonio Lastra, p. 308. (tradução livre)

¹⁶⁴ GROSFOGUEL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais, p. 386.

¹⁶⁵ [...] el régimen de conocimiento imperante o matriz colonial de poder [...]. GIULIANO. ¿Podemos pensar los no-europeos?, p. 21. (tradução livre)

¹⁶⁶ As (des)palavras, como opto por denominá-las nesta tese, são mais do que meros neologismos. Embora a criação de termos novos possa sugerir inovação linguística, as (des)palavras representam uma abordagem teórica de cunho descolonial que vai além da mera introdução de vocábulos inéditos. Ao adotar este termo, destaco a intencionalidade de desconstruir e reconfigurar significados pré-estabelecidos, promovendo uma crítica às estruturas hegemônicas do conhecimento. Assim, as (des)palavras não são

conceituais que me permitem escrever na fronteira.

Esta natureza viva e dinâmica da gramática da escrevivência fronteiriça me conduz naturalmente ao próximo subtítulo: "Fisiologia da gramática da escrevivência fronteiriça: sobre o sexto sentido". Neste, exploraremos como o processo de composição desta gramática se assemelha a uma fisiologia viva, em constante adaptação e crescimento. O termo "sexto sentido" será introduzido como um termo para se referir a intuição epistêmica que guia a escrevivência fronteiriça, uma sensibilidade biolocal capaz de perceber, articular e sentipensar as diversidades da vivência fronteiriça, capacidade esta que venho teorizando enquanto corpogeografias de vida.

Vale frisar que as corpogeografias de vida, definidas no primeiro capítulo desta tese como a con(fusão) de corpo+lócus+história, transcendem de sua teorização inicial para se tornarem o sexto sentido do corpo fronteiriço. Este sentido, enraizado nas sensibilidades biolocais, funciona como uma bússola epistêmica que guia o indivíduo através das complexidades da vivência na fronteira. O termo "sexto sentido" emerge aqui não como uma metáfora casual, mas como uma conceituação precisa da capacidade dos corpos fronteiriços de perceberem e articularem conhecimentos que escapam às epistemologias tradicionais. Esta intuição epistêmica, fundamentada nas corpogeografias de vida, representa uma forma de cognição que integra simultaneamente o corporal, o espacial e o histórico.

Esta percepção vai além dos cinco sentidos tradicionais, oferecendo uma compreensão outra da condição fronteiriça. Este sentido adicional permite ao corpo fronteiriço não apenas existir, mas teorizar/escrever a partir de sua vivência corporificada e localizada, produzindo uma "razão fronteiriça". Assim, as corpogeografias

apenas novas palavras, mas sim ferramentas críticas de análise e ressignificação cultural.

de vida se tornam um modo de existência e resistência, permitindo ao corpo fronteiro escrever sua narrativa e desafiar estruturas de poder opressivas. Esta abordagem me permitirá aprofundar a compreensão de como as teorizações emergem e se integram ao corpus/corpo desta gramática, sentipensando a complexidade e a fluidez da vivência fronteira.

No próximo subtítulo, farei algo que talvez desafie as convenções acadêmicas tradicionais: utilizarei minha própria experiência corpórea como exemplo vivo da escrevivência fronteira. Reconheço que esta escolha pode parecer uma transgressão ao gênero 'tese', mas é precisamente neste ato de desobediência epistêmica que reside a potência da gramática que proponho. Ao expor minhas próprias vivências como corpo epistêmico fronteiro, não busco apenas ilustrar uma teoria, mas demonstrar como a teoria emerge das próprias entranhas da existência fronteira. A fisiologia da gramática da escrevivência fronteira que apresentarei não se limita a uma analogia biológica, é uma teorização que nasce do sangue, suor e lágrimas de uma trajetória real, corporificada. Assim, a transição da discussão teórica sobre corpopolítica e geopolítica do conhecimento para uma exploração íntima e visceral da fisiologia da escrevivência fronteira representa não apenas um movimento de aprofundamento conceitual, mas um ato de coragem epistêmica, onde teoria e vida se fundem em uma gramática que respira, pulsa e sangra junto com os corpos que a produzem.

3.3 Fisiologia da gramática da escrevivência fronteiriça: sobre um sexto sentido

A fronteira entre os Estados Unidos e o México é uma ferida aberta onde o Terceiro Mundo arranha o Primeiro e sangra. E antes de formar uma crosta, volta a hemorragia, a seiva vital de dois mundos que se fundem para formar um terceiro país, uma cultura fronteiriça. As fronteiras são concebidas para definir locais que são seguros e locais que não o são, para nos distinguir deles. Uma borda é uma linha divisória, uma faixa fina ao longo de uma borda íngreme. Um território fronteiriço é um lugar vago e indefinido criado pelo resíduo emocional de uma fronteira não natural. Está em constante estado de transição. Seus habitantes são os proibidos e os banidos.

ANZALDÚA. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, p. 42.

A inferioridade a que me refiro é aquela causada pela ferida colonial. E a ferida colonial tem raízes em dois pilares da matriz o padrão colonial de poder: patriarcado/masculinidade e racismo. Em ambos os casos, o sentimento de inferioridade ocorre porque, por um lado, nos sentimos inferiores, inadequados ou deslocados em relação à heteronormatividade, ou seja, à norma de regulação sexual baseada na crença de que existem dois pólos, o homem e mulher, e que estes dois pólos organizam naturalmente as relações sexuais; e, por outro lado, sentimo-nos inadequados e inferiores se as nossas crenças não são cristãs, ou não temos crenças religiosas, ou se nascemos com pele escura, falamos línguas imperiais com sotaque, ou pertencemos a uma nação -estado alinhado com o eixo diabólico e seus estados amigos.

MIGNOLO. *Habitar la Frontera*, p. 447.

Escrevam com seus olhos como pintoras, com seus ouvidos como músicas, com seus pés como dançarinas. Vocês são as profetisas com penas e tochas. Escrevam com suas línguas de fogo. Não deixem que a caneta lhes afugente de vocês mesmas. Não deixem a tinta coagular em suas canetas. Não deixem o censor apagar as centelhas, nem mordanças abafar suas vozes. Ponham suas tripas no papel. Não estamos reconciliadas com o opressor que afia seu grito em nosso pesar. Não estamos reconciliadas. Encontrem a musa dentro de vocês. Desenterrem a voz que está soterrada em vocês. Não a falsifiquem, não tentem vendê-la por alguns aplausos ou para terem seus nomes impressos. Com amor, Gloria.

ANZALDÚA. *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*, p. 235.

As palavras ardentes de Gloria Anzaldúa reverberam em meu corpo enquanto me debruço sobre esta página. A ferida aberta que ela teoriza, essa metáfora visceral da fronteira onde mundos colidem e sangram, encontra eco na ferida colonial que Mignolo articula como marca fundamental da diferença colonial. Em meu próprio corpo, estas duas dimensões teóricas se entrelaçam e se materializam: a ferida aberta como espaço de conflito e criação, e a ferida colonial como inscrição histórica.

A ferida aberta de Anzaldúa, esse espaço onde “o Terceiro Mundo arranha o Primeiro e sangra”, manifesta-se em minha própria experiência através dos cotovelos

feridos pelo atrito na mesa de jantar, transformada em escritório improvisado. Esta realidade material, onde preciso me equilibrar entre o doméstico e o acadêmico, é mais que uma simples circunstância, é a manifestação física da ferida colonial que Mignolo identifica, onde as hierarquias de gênero e conhecimento se inscrevem no corpo, produzindo aquele sentimento de inadequação e deslocamento que caracteriza a vivência fronteiriça.

Meu corpo carrega as marcas desse território que Anzaldúa descreve como 'vago e indefinido', criado pelo resíduo emocional de fronteiras não naturais. Mas estas marcas não são apenas físicas, são também epistêmicas, confirmando a teorização de Mignolo sobre como a ferida colonial opera através de múltiplos níveis de opressão, desde o patriarcado até o racismo, desde a heteronormatividade até a hierarquização do conhecimento. Como os habitantes fronteiriços de Anzaldúa, vivo em constante estado de transição, onde cada página escrita é um ato de não reconciliação com estas estruturas de poder.

As corpogeografias de vida que propus anteriormente emergem precisamente da intersecção entre a ferida aberta anzalduana e a ferida colonial de Mignolo. São cartografias que mapeiam não apenas o sangramento físico das fronteiras, mas também as cicatrizes epistêmicas deixadas pela colonialidade do saber. Cada conceito que desenvolvo, escrevivência fronteiriça, corpogeografias de vida, corpo epistêmico fronteiriço, gramática da escrevivência fronteiriça; nasce deste lugar teórico-vivencial onde a ferida aberta e a ferida colonial se encontram e se retroalimentam.

Neste sentido, a fisiologia¹⁶⁷ da gramática da escrevivência fronteiriça que proponho é uma teorização que emerge da confluência entre estas duas conceituações

¹⁶⁷ O título desse subtítulo dialoga com a obra *Fisiologia da Composição* de Silviano Santiago, na qual o autor argumenta pela presença funcional do corpo do autor na composição literária. De forma semelhante, ressalvadas as diferenças na concepção de corpo, proponho que o corpo epistêmico fronteiriço está visceralmente engajado na construção desta gramática outra, onde cada elemento textual emerge das

da ferida. Se Anzaldúa nos fala de escrever com a língua de fogo, e Mignolo nos alerta sobre as estruturas de poder que provocam o sentimento de inadequação, minha proposta teórica busca articular como estas dimensões se manifestam na própria construção gramatical da escrevivência fronteiriça. Cada tremor, cada cicatriz, cada ruga são mais que metáforas, são manifestações materiais de uma teorização que nasce do corpo e retorna a ele, em um movimento constante de sangramento e cicatrização, de ferida e cura, de opressão e resistência.

Ao adentrar a fisiologia desta gramática da escrevivência fronteiriça, empreendo mais que um exercício intelectual, trata-se da anatomia da ferida aberta que é viver/sentir/pensar nas fronteiras. Cada parágrafo desta tese é um testemunho de como meu corpo epistêmico fronteiriço caminha, negocia e transcende as limitações impostas por fronteiras físicas e epistemológicas, transformando o sangramento em seiva vital que nutre novos conhecimentos. É nesta ferida aberta, onde a dor se transmuta em potência criativa, que emerge o que nomeio de corpogeografias de vida.

Na gramática da escrevivência fronteiriça que proponho neste capítulo, as corpogeografias de vida, uma espécie de sexto sentido, opera como uma bússola epistêmica do corpo, emergindo da confluência entre a experiência vivida, o locus de enunciação e as sensibilidades biolocalis. É por meio dele que navegamos as complexidades das vivências na fronteira, que percebemos as nuances das relações de poder, que articulamos conhecimentos que as epistemologias dominantes não conseguem captar.

Este sexto sentido não apenas guia nossa produção de conhecimento, mas também nossa resistência, permitindo-nos criar narrativas que desafiam as estruturas

vivências corporificadas nas fronteiras. Este diálogo com Santiago reforça minha proposta de converter o objeto de pesquisa em sujeito enunciador através das corpogeografias de vida

coloniais do saber a partir da sabedoria que emana de nossas próprias feridas. Na fisiologia da gramática da escrevivência fronteiriça, emerge uma relação homológica profunda com o corpo epistêmico fronteiriço. Esta homologia não é uma simples analogia, mas uma relação estrutural e funcional que reverbera o processo criativo e teórico que venho desenvolvendo. É através deste sexto sentido, desta que as vivências fronteiriças se transformam em teoria viva.

É fundamental, contudo, problematizar como esta fisiologia da gramática fronteiriça se distingue e dialoga com outras escritas corporificadas. Se em Conceição Evaristo a escrevivência nasce da experiência do corpo negro feminino na sociedade brasileira, marcado pela intersecção entre racismo e sexismo, na gramática fronteiriça que proponho há um desdobramento dessa corporeidade para a experiência específica do corpo que habita as fronteiras. Enquanto Evaristo nos fala de *escrever com o corpo*, ressaltando como *a nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para ninar os da casa grande*, nossa proposição incorpora as especificidades da ferida aberta fronteiriça teorizada por Anzaldúa.

Este sexto sentido que emerge nas corpogeografias de vida estabelece um diálogo profícuo com o conceito de sentipensar de Orlando Fals Borda. Se o sociólogo colombiano propõe uma forma de conhecimento que integra razão e sentimento, coração e mente, nossa proposição avança ao incorporar a dimensão específica da ferida colonial e da vivência fronteiriça. O sentipensante fronteiriço que proponho é atravessado não apenas pela união entre pensar e sentir, mas pela experiência concreta da fronteira como ferida aberta, como teoriza Anzaldúa em *Borderlands* (1987).

A gramática da escrevivência fronteiriça que desenvolvo parte assim de uma dupla herança teórica: por um lado, a escrevivência de Evaristo, com sua ênfase na escrita que nasce do corpo marcado pela diferença colonial; por outro, a teorização fronteiriça de

Anzaldúa, que nos oferece o conceito de fronteira como ferida aberta onde mundos colidem e sangram. É no encontro dessas duas perspectivas que emerge uma gramática própria, nascida das tensões e negociações cotidianas entre mundos que se chocam.

Esta gramática se materializa não apenas no conteúdo, mas na própria estrutura do texto. Os parágrafos que parecem quebrados, as frases que resistem à linearidade da sintaxe tradicional, os momentos de silêncio textual - todos são manifestações daquele corpo epistêmico fronteiro que, ao escrever, deixa as marcas de sua existência liminar. Como nos ensina Anzaldúa em sua carta às mulheres escritoras do terceiro mundo, trata-se de *escrever com a língua de fogo*, deixando que as tripas cheguem ao papel.

O corpo epistêmico fronteiro está visceralmente engajado na construção desta gramática outra. Cada elemento sintático, cada escolha lexical, cada pausa e silêncio na escrevivência fronteira é uma extensão direta das vivências corporificadas nas fronteiras físicas, culturais e epistemológicas. São manifestações tangíveis daquela ferida aberta onde mundos colidem e sangram, onde a dor se torna em potência criativa. A fisiologia desta gramática desvela-se nos interstícios entre o viver e o escrever, entre a ferida e a palavra. O pulsar do coração fronteiro dita o ritmo das frases. A respiração ofegante da travessia irregular modula as pausas e as quebras sintáticas. Os calos nas mãos, formados pelo trabalho árduo e pela luta constante, imprimem sua textura na aspereza de certas construções linguísticas. A tensão muscular da vigilância constante se traduz na escolha cuidadosa das palavras, sempre atentas às múltiplas camadas de significado e às potenciais armadilhas da linguagem hegemônica.

Nesta perspectiva, a gramática da escrevivência fronteira deixa de ser um mero conjunto de regras linguísticas e torna-se um mapa fisiológico do corpo epistêmico fronteiro. As (des)palavras que mencionei anteriormente são como células deste corpo,

carregando em si a memória genética das lutas e resistências. A sintaxe peculiar desta gramática reverbera as contorções e adaptações que o corpo fronteiro precisa realizar para teorizar entre mundos e a partir de seu lócus.

Ao aprofundar a fisiologia desta gramática, estou, portanto, realizando uma espécie de anatomia do pensamento fronteiro. Cada conceito teórico desenvolvido é uma manifestação orgânica de um modo de ser e conhecer que desafia as epistemologias dominantes. Meu anseio é, além de evidenciar o processo criativo da teorização, manifestar também desempenho do corpo epistêmico fronteiro em sua totalidade por meio de meu próprio corpo e de corpos outros. Aqui, o corpo assume um papel central, transcendendo a mera tematização metafórica para se tornar o próprio lócus de enunciação e produção de conhecimento.

Esta sensibilidade corpórea guia-me por um caminho outro pelo qual posso ir além da mera análise textual ou conceitual. Ela me impulsiona a sentir o peso das palavras, a experimentar a tensão das construções gramaticais, a respirar o ritmo das narrativas fronteiriças. Trata-se de uma convocação para entender a escrevivência fronteira como uma produção intelectual outra que se concebe como uma expressão viva e pulsante de corpos que carregam em si histórias de resistência, adaptação e transcendência, bem como, entender a gramática da escrevivência fronteira enquanto um processo vivo e em constante evolução, intimamente ligado ao corpo que a produz, pois, com afirma Mignolo:

Sentimos a ferida colonial no momento em que percebemos que a colonialidade da classificação social, baseada na raça e no gênero, nos coloca em níveis inferiores, não que respeitemos os sistemas normativos de validação estabelecidos pela retórica da modernidade. Colocar-nos-emos no território destes sistemas normativos, não sentiremos medo quando percebermos que a colonialidade da classificação social, baseada na raça e no gênero, nos colocou em patamares inferiores no que diz respeito aos sistemas normativos de avaliação estabelecidos pela retórica da modernidade. Se nos colocarmos no território desses sistemas normativos, não sentiremos a ferida colonial.¹⁶⁸

¹⁶⁸ [...] La herida colonial la *sentimos* en el momento en el que nos damos cuenta de que la colonialidad de

A gramática da escrevivência fronteiriça emerge precisamente deste lugar onde a ferida colonial se faz mais aguda, onde corpos como o meu sentem na própria carne a inferioridade imposta pelos sistemas normativos da modernidade/colonialidade. É justamente por experimentar esta ferida, por senti-la pulsar em cada tentativa de adequação às normas gramaticais hegemônicas, que nossos corpos desenvolvem estratégias outras de expressão. O desprendimento da normatividade gramatical dominante não é, portanto, um exercício meramente intelectual ou uma escolha estilística. Trata-se de uma necessidade vital que brota da própria experiência corporificada da ferida colonial.

Este desprendimento se materializa através das metodologias próprias que nossos corpos desenvolvem, as corpogeografias de vida, o sentipensar fronteiriço, o pensamento próprio que emerge das fronteiras. São estas metodologias, nascidas da experiência vivida da colonialidade, que possibilitam a criação de uma gramática outra, uma gramática que não busca legitimação nos cânones estabelecidos, mas que encontra sua validação na própria potência dos corpos que a produzem. A escrevivência fronteiriça nasce, assim, como uma manifestação orgânica desta gramática outra, uma expressão viva de corpos que, ao sentirem o peso da ferida colonial, transformam sua dor em teoria viva, sua marginalidade em poder epistêmico, seu sangramento em tinta que escreve histórias de resistência e transcendência.

Assim como Mignolo¹⁶⁹ afirma ter aprendido com Césaire e Fanon que “apesar das diferentes histórias locais/coloniais do planeta, da diversidade de línguas e religiões, de memórias e esperanças” muitos de nós partilhamos dessa ferida colonial, uma experiência compartilhada de desumanização que nos marca como corpos inadequados

la clasificación social, basada en la raza y el género, nos ha puesto en niveles inferiores con respecto a sistemas normativos de evaluación establecidos por la retórica de la modernidad. Si te sitúas en el territorio de esos sistemas normativos, no sentirás la herida colonial. Mignolo, *Habitar la frontera*, p. 446.

¹⁶⁹ Cf. MIGNOLO. *Habitar las fronteras*, p. 303.

aos padrões da modernidade , eu aprendo com Gloria Anzaldúa que essa ferida, esse sentimento de não-pertencimento, pode ser transformado em potência criativa. É através de sua escrita visceral que compreendo como a dor da fronteira, esse estado constante de agitação e inquietação que nos habita, pode ser transmutado em teoria viva, em conhecimento outro que emerge precisamente de nossa condição fronteiriça. Com Anzaldúa entendo que escrever na fronteira é:

Viver num estado de agitação psicológica, numa região fronteiriça. É o que faz os poetas escreverem e os artistas acreditarem. É como um espinho de cacto preso na pele. Por causa da inquietação a coisa fica cada vez mais profunda, e eu só pioro a situação me cutucando. Quando começa a infeccionar, tenho que fazer algo para estancar a irritação e entender por que isso acontece comigo. Desço fundo, até o lugar onde ele está preso na minha pele e o arranco, brincando com ele como se fosse um instrumento musical — apertando com os dedos, fazendo a dor se intensificar antes de passar. Então ele vai embora. Não há mais dor, não há mais ambivalência. Até que outro espinho fure a pele. Escrever é isso para mim, um ciclo interminável de intensificar a dor e aliviá-la, mas sempre criando sentido a partir da experiência, seja ela qual for.¹⁷⁰

As palavras de Anzaldúa penetram minha pele como o espinho de cacto que ela descreve, e legitimam a gramática da escrevivência fronteiriça que proponho. Através de sua metáfora visceral do espinho, reconheço o processo criativo-teórico que emerge de meu próprio corpo epistêmico fronteiriço, um corpo que, como o dela, conhece intimamente esse estado de agitação psicológica, essa sensação de estar constantemente entre mundos, culturas e identidades. A escrevivência fronteiriça nasce precisamente deste ciclo interminável de dor e alívio que Anzaldúa descreve, materializando-se em minhas próprias experiências cotidianas. Neste exato momento,

¹⁷⁰ Vivir en un estado de desasosiego psíquico, en un *borderland*, es lo que hace que los poetas escriban y los artistas creen. Es como una espina de cactus metida en la piel. Por la inquietud se mete más y más adentro, y yo no hago mas que empeorarlo al hurgarme. Cuando empieza a infectarse, tengo que hacer algo para acabar con la irritación y comprender por que me sucede. Desciendo hasta lo profundo, hasta el lugar donde está clavada en mi piel y la arranco, jugando con ella como con un instrumento musical -apretando con los dedos, haciendo que el dolor se intensifique antes de que se alivie-. Luego sale. Ya no hay dolor, ya no hay ambivalencia. Hasta que otra espina perfora la piel. Eso es lo que es la escritura para mí, un ciclo interminable de intensificar el dolor y aliviarlo, pero siempre creando significado de la experiencia, cualquiera que sea. ANZALDÚA. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, p. 128-129.

que já não será tão exato para os que me lerem, sinto esse processo em minha própria carne, quando me desloco do exaustivo papel de mulher, mãe, professora entre outros, para abdicar do sono que meu corpo reclama e sangrar em (des)palavras. É neste movimento de teorizar com o corpo, de transformar a ferida colonial em potência criativa, que as corpogeografias de vida se manifestam como metodologia própria, como forma de conhecimento que emerge das fronteiras e transcende as limitações das epistemologias dominantes.

Ao mencionar a expressão “descer fundo, até o lugar onde ele está preso na minha pele”, Anzaldúa proporciona-me reconhecimento no processo visceral de escavação que tenho empreendido em minha própria teorização das corpogeografias de vida. Este movimento de escavação não é apenas metafórico, é uma investigação profunda da ferida colonial que habita meu corpo epistêmico fronteiro. Cada conceito que desenvolvi, cada ideia que articulei, emergiu deste lugar onde a ferida aberta da fronteira se manifesta e demanda expressão. A metáfora do espinho como um instrumento musical ressoa profundamente com minha compreensão da escrevivência fronteira, pois assim como Anzaldúa “brinca” com o espinho, intensificando a dor antes do alívio, meu processo de escrita é uma dança constante entre o desconforto da exposição da ferida colonial e a libertação que vem de transformá-la em teoria viva.

O “ciclo interminável de intensificar a dor e aliviá-la” é como o ritmo pulsante das corpogeografias de vida que tenho mapeado em minha pesquisa. Este ciclo se manifesta em meu próprio corpo quando, noite após noite, deixo todos ao meu redor dormindo para me debruçar sobre estas páginas, quando meus olhos ardem de cansaço mas meu corpo/mente ferve com vivências e sentipensares que precisam ser escritos, quando meus músculos doem da tensão de existir entre mundos. É neste movimento pendular entre dor e alívio que o sexto sentido do corpo epistêmico fronteiro se manifesta, essa

capacidade única de sentipensar a ferida colonial e transformá-la em conhecimento outro.

Valho-me então de um dos sentidos do corpo para ouvir Anzaldúa escrever sobre "criar sentido a partir da experiência, seja ela qual for" para reconhecer o fundamento metodológico da gramática da escrevivência. Esta teorização vai muito além de uma proposta teórica abstrata, pois trata-se de uma práxis encarnada que emerge da própria ferida colonial, uma forma de fazer sentido do mundo a partir de nossas experiências corporificadas nas fronteiras. Em meu próprio corpo, cada espinho que penetra a pele, seja ele a precariedade material, o não-pertencimento acadêmico, ou as múltiplas formas de violência epistêmica, torna-se um ponto de partida para a teorização, cada cicatriz um texto vivo que narra histórias de resistência e transcendência.

É por meio das corpogeografias de vida, esse sexto sentido do corpo epistêmico fronteiro, que leio e interpreto as cicatrizes que carrego, marcas que são tanto testemunhas silenciosas de minha história quanto textos vivos da ferida colonial. Em meu próprio corpo, uma cicatriz particular no abdômen, resultado de uma cirurgia bariátrica, se apresenta como um mapa complexo onde se convergem múltiplas fronteiras e feridas. Esta marca, que à primeira vista poderia ser lida apenas como vestígio de um procedimento médico, é na verdade um texto corporal onde a ferida colonial e a ferida aberta da fronteira se encontram e dialogam.

Esta cicatriz conta a história de um corpo infantil que, diante da ameaça constante do abuso em uma sociedade estruturalmente violenta contra corpos femininos, desenvolveu sua própria fronteira de proteção através do peso. Meu corpo jovem, habitando um ambiente onde o perigo espreitava nos cantos, onde ser menina significava viver em constante estado de alerta, encontrou na gordura uma forma de escape, ainda que inconsciente, às violências que a ferida colonial impõe sobre corpos femininos. Era

uma estratégia de sobrevivência que buscava a invisibilidade como escudo, tentando esconder a feminilidade sob camadas de proteção física.

O que inicialmente se apresentou como mecanismo de defesa revelou-se também manifestação corpórea da ferida colonial, essa mesma que Mignolo identificou como experiência compartilhada de desumanização. Minha obesidade funcionava como uma fronteira física, uma resposta corporal à violência epistêmica do sistema colonial/moderno que objetifica e vulnerabiliza corpos como o meu. A cicatriz da cirurgia bariátrica marca, portanto, não apenas uma intervenção médica, mas um ponto de inflexão no processo de descolonização do meu próprio corpo, um momento de transmutação da ferida colonial em potência criativa, como me ensina Anzaldúa. É por meio das corpogeografias de vida, esse sexto sentido do corpo epistêmico fronteiriço, que posso ler/escrever (escrever) cada marca como teorização encarnada, cada cicatriz como testemunho de resistência e transformação.

Esse sexto sentido que me permite também ler as inscrições da ferida colonial em meu corpo, compreendo que esta cicatriz marca o momento em que comecei a dismantelar as estruturas de proteção que havia construído. Sob meus dedos, o tecido cicatrizado revela camadas de história que vão muito além da intervenção cirúrgica, são camadas de trauma e resistência que evidenciam como as opressões sistêmicas se materializam em nossos corpos de maneiras profundas e muitas vezes invisíveis.

Esta experiência corporal tornou-se fundamental em minha teorização, não apenas como exemplo, mas como evidência viva de que as fronteiras sobre as quais Anzaldúa escreve não são abstrações teóricas, mas demarcações concretas inscritas em nossa carne. A ferida colonial, que Mignolo identifica como experiência compartilhada de desumanização, manifesta-se nestas marcas corporais que carregamos, sejam elas

visíveis como minhas cicatrizes cirúrgicas, ou invisíveis como as memórias traumáticas que habitam nossos corpos.

Em minha jornada de escrevivência fronteiriça, cada palavra escrita emerge deste lugar de dor transmutada em conhecimento, cada parágrafo nasce do exercício deste sexto sentido que me permite teorizar a partir das feridas. Como Anzaldúa, encontro na escrita não apenas um meio de expressão, mas um processo de cura que transforma a ferida colonial em potência criativa, em teoria viva que emerge precisamente de nossa condição fronteiriça. Nossas vivências, embora únicas, se entrelaçam em uma tapeçaria de resistência e criação, cada fio uma corpogeografia de vida, cada nó um ponto de teorização fronteiriça.

Como Anzaldúa, teorizo a partir de minhas experiências corporificadas, transformando a ferida colonial e a ferida aberta da fronteira em ferramentas epistemológicas. O corpo epistêmico fronteiriço não apenas suporta contradições, mas as transmuta em uma nova forma de ser e saber. Como mulher que cresceu navegando as águas turbulentas da exclusão e do perigo, reconheço em mim o desenvolvimento desse sexto sentido que são as corpogeografias de vida. Lembro-me vividamente de momentos em minha juventude quando meu corpo sabia, antes de minha mente consciente, que o perigo estava próximo, uma sensação visceral, um aperto no estômago, um arrepio na pele que me alertava para ameaças antes mesmo que eu pudesse nomeá-las.

Minha vivência fronteiriça, como mulher, como pessoa que lutou/luta contra a obesidade, como corpo que transita múltiplas fronteiras culturais e sociais, aguçou essa sensibilidade outra. Cada instância de discriminação, cada olhar de julgamento, cada ameaça velada ou explícita aprofundou a ferida colonial em meu corpo e memória.

Através das corpogeografias de vida, aprendi a ler essas inscrições da ferida colonial e transformá-las em teorização.

Foi este sexto sentido que me permitiu reconhecer que a proteção construída por meio de meu corpo (a obesidade) também se tornara prisão, sinalizando o momento de reescrever minha narrativa corporal. Ao teorizar sobre as corpogeografias de vida, não analiso conceitos abstratos, mas dou voz a um conhecimento que emerge da ferida aberta, um saber profundamente encarnado. Anzaldúa, em sua coragem de expor as feridas e transformá-las em fonte de poder, inspira-me a fazer o mesmo. Sua escrita, tão visceral quanto poética, encarna a essência do que chamo de gramática da escrevivência fronteiriça.

Nossas palavras, nascidas da ferida colonial, do deslocamento e da resiliência, têm o poder de reescrever narrativas dominantes e abrir novos caminhos de compreensão. Ao desenvolver minha tese, junto-me a Anzaldúa e Evaristo em uma linhagem de vozes fronteiriças que se recusam ao silenciamento, que teorizam a partir da ferida aberta e que, através da escrita, seguem desafiando e expandindo fronteiras epistemológicas.

Concebo, assim, a gramática da escrevivência fronteiriça enquanto práxis teórico-metodológica que emerge das experiências corporificadas de sujeitos que habitam e transitam os lugares fronteiriços, que transformam a ferida colonial em potência criativa. Esta gramática se estrutura como um sistema dinâmico de produção de conhecimento que entrelaça o pessoal e o político, o corporal e o textual, o vivido e o teorizado, fundamentando-se na premissa de que o corpo epistêmico fronteiriço, com suas cicatrizes, memórias e sensibilidades únicas, é em si mesmo um lugar de teorização.

Assim, esta gramática se revela como uma tecitura da diversidade, onde os fios da experiência vivida se entrelaçam com as teorias emergentes da ferida colonial. No

cerne desta gramática estão as corpogeografias de vida como sexto sentido, uma concepção que reconhece o corpo como um mapa vivo onde as experiências de fronteira são inscritas, negociadas e ressignificadas. E o corpo epistêmico fronteiro funciona como eixo central desta gramática, não como mero repositório de experiências, mas como agente vivo na produção de conhecimento que teoriza a partir da ferida aberta. A corporeidade torna-se o terreno fértil de onde brotam as corpogeografias de vida, este sexto sentido aguçado que permite uma leitura profunda das dinâmicas de poder e das possibilidades de resistência.

A escrevivência fronteira emerge, assim, como prática de cura e descolonização do conhecimento que transgride fronteiras disciplinares e epistemológicas. Nascida das corpogeografias de vida, permite que a vivência pessoal se torne uma lente através da qual se percebe e critica estruturas sociais mais amplas, num movimento fluido entre o pessoal e o político que caracteriza as vivências de fronteira. Esta gramática abraça uma poética da sobrevivência, onde a ferida colonial é transformada em fonte de criatividade e conhecimento. O corpo epistêmico fronteiro, com suas cicatrizes e memórias, torna-se um arquivo vivo de saberes fronteiros que desafiam os limites do conhecimento acadêmico tradicional.

As corpogeografias de vida funcionam, portanto, como práxis de um (des)método dentro desta gramática epistemológica, oferecendo um caminho para transitar entre as complexidades das vivências fronteiras. Este (des)método não busca uma objetividade desencarnada, mas abraça a sensibilidade biolocal como força epistêmica, reconhecendo que o conhecimento mais transformador emerge das feridas abertas que habitamos e que nos habitam. Em suma, a gramática da escrevivência fronteira, ancorada nas corpogeografias de vida como sexto sentido, oferece não apenas uma

nova forma de produzir conhecimento, mas uma maneira de ser/estar no mundo que reconhece a potência criativa da dor causada pela ferida colonial.

Ao me aproximar do final desta jornada teórica, reconheço que as palavras de Conceição Evaristo e Gloria Anzaldúa não apenas fundamentaram, mas também guiaram meu próprio caminho de escrevivência. Através delas, compreendi que a ferida colonial, longe de ser uma marca individual, constitui uma experiência coletiva que une corpos fronteiriços em suas lutas e resistências. Suas escritas me ensinaram que aquilo que o sistema colonial/moderno tenta apresentar como deficiência ou inadequação é, na verdade, potência criativa e epistêmica.

Com Conceição Evaristo e Gloria Anzaldúa aprendi que “apesar das diferentes histórias locais/coloniais do planeta, da diversidade de línguas e religiões, de memórias e esperanças, há algo que muitos de nós partilhamos: a ferida colonial”¹⁷¹. Suas escritas me ensinaram a reconhecer que essa sensação de falta, seja na língua, na religião, nos costumes ou nas formas de sentir, viver e teorizar, não é uma deficiência individual, mas uma marca coletiva infligida pela “expansão imperial do Ocidente em todos os níveis, mas sobretudo no do conhecimento e dos valores”¹⁷².

A gramática da escrevivência fronteiriça que desenvolvi ao longo desta tese emerge precisamente desta compreensão. Ela não se pretende uma metodologia acabada ou um conjunto fechado de regras, mas sim um testemunho vivo de como os corpos epistêmicos fronteiriços podem e devem teorizar a partir de suas próprias vivências. O sexto sentido que identifiquei nas corpogeografias de vida não é uma descoberta isolada, mas uma manifestação dessa capacidade inerente aos corpos

¹⁷¹ [...] a pesar de las diferentes historias locales/coloniales del planeta, de la diversidad de lengua y religión, de memorias y esperanzas, hay algo que compartimos muchos: la herida colonial. MIGNOLO. *Habitar la frontera*, p. 303. (tradução livre)

¹⁷² [...] expansión imperial de Occidente en todos los niveles, pero sobre todo en el del conocimiento y los valores. *Habitar la frontera*, p. 303. (tradução livre)

fronteiriços de transformar ferida em teoria. As cicatrizes que carrego em meu próprio corpo, desde a marca física da cirurgia bariátrica até as invisíveis inscrições da violência epistêmica, não são apenas registros de trauma, mas cartografias vivas de resistência e transformação.

Cada marca, cada memória, cada dor transmutada em palavra contribui para uma gramática que não busca legitimação nos cânones estabelecidos, mas que encontra sua validação na própria potência dos corpos que a produzem. Portanto, este capítulo e esta tese não se encerram com propostas ou prescrições, mas com o reconhecimento profundo de que a escrevivência fronteiriça já existe e resiste nos corpos e nas palavras de tantos que, como eu, habitam as fronteiras físicas e epistêmicas do conhecimento. A gramática que aqui desenvolvi é apenas uma entre tantas possíveis cartografias desta existência fronteiriça, um mapa imperfeito e provisório de um território em constante transformação.

CONSIDERAÇÕES EPISTÊMICO-FRONTIERIÇAS -
do corpo que escreve à gramática que liberta

A questão não era, claro, que os subalternos não pudessem falar, mas somente quando eles se tornam conscientes de que podem falar, precisam falar constantemente para incorporar o voz no bosque hegemônico e criar as fissuras necessárias por meio da inserção do local, desde baixo, no global, no topo do promontório.

MIGNOLO. *Habitar la frontera*, p. 122. (tradução livre)

Inquisição
Ao poeta que nos nega

Enquanto a inquisição
interroga
a minha existência,
e nega o negrume do meu corpo-letra,
na semântica da minha escrita, prossigo.

Assunto não mais
o assunto dessas vagas e dissentidas
falas.

Prossigo e persigo
outras falas,
aquelas ainda úmidas,
vozes afogadas, da viagem negreira.

E, apesar
de minha fala hoje
desnudar-se no cálido
e esperançoso sol
de terras brasis, onde nasci,
o gesto de meu corpo-escrita
levanta em suas lembranças
esmaecidas imagens
de um útero primeiro.

Por isso prossigo.
persigo acalentando
nessa escrevivência
não a efígie de brancos brasões,
sim o secular senso de invisíveis
e negros queloides, selo originário,
de um perdido
e sempre reinventado clã.

EVARISTO. *Poemas da recordação e outros movimentos*, p.105-106.

Entre a consciência política da fala subalterna apontada por Mignolo e o corpo-letra que prossegue e persiste em Evaristo, esta tese nasceu de uma inquietação visceral: como teorizar a partir do corpo fronteiriço? Do primeiro ao último capítulo, cada página escrita emergiu não apenas de um exercício intelectual, mas de uma necessidade corpórea de transformar feridas coloniais em potência epistêmica. O percurso teórico desenvolvido, longe de ser linear, desenhou-se como uma cartografia das feridas que nos constituem enquanto corpos epistêmicos fronteiriços.

Se o corpo fronteiriço foi historicamente negado como lugar de produção de conhecimento, a escrevivência fronteiriça emerge justamente desta negação,

transformando cicatrizes em teoria, silêncios em gramática própria. Esta transformação, mais que um movimento teórico, constitui-se como ato de resistência e re-existência epistemológica. Se o corpo fronteiriço foi historicamente negado como lugar de produção de conhecimento, a escrevivência fronteiriça emerge justamente desta negação, transformando cicatrizes em teoria, silêncios em gramática própria.

Esta tese oferece três contribuições fundamentais para o campo dos estudos descoloniais. A primeira delas é a própria concepção do corpo epistêmico fronteiriço como lugar legítimo de teorização. Ao reconhecer que nossos corpos não são meros objetos de estudo, mas sujeitos ativos na produção de conhecimento, esta pesquisa desafia a separação cartesiana entre corpo e mente que fundamenta a epistemologia ocidental. As cicatrizes, as memórias e as experiências corporificadas nas fronteiras tornam-se, assim, não apenas temas de reflexão, mas fontes primárias de teorização.

A segunda contribuição significativa é a proposição das corpogeografias de vida como metodologia descolonial. Este conceito, que emergiu da necessidade de mapear as inscrições da colonialidade em nossos corpos, desenvolveu-se ao longo da pesquisa como um instrumento teórico-metodológico capaz de captar as nuances da vivência fronteiriça. Mais que uma ferramenta de análise, as corpogeografias de vida revelaram-se como um sexto sentido do corpo epistêmico fronteiriço, uma capacidade aguçada de ler e interpretar as marcas da diferença colonial.

A terceira contribuição, que emerge como síntese das anteriores, é a proposição de uma gramática da escrevivência fronteiriça. Esta gramática, longe de ser um conjunto prescritivo de regras, apresenta-se como um sistema vivo de produção de conhecimento que reconhece e legitima as formas outras de teorizar que emergem das fronteiras. Ao articular corpo, experiência e teoria, esta gramática oferece não apenas um novo modo

de escrever, mas principalmente uma nova forma de ser/estar/pensar no mundo acadêmico.

As implicações desta pesquisa extrapolaram o campo meramente acadêmico, alcançando dimensões políticas e epistemológicas fundamentais. Ao propor uma forma de teorização que emerge do corpo fronteiriço, esta tese questiona não apenas o que pode ser considerado conhecimento válido, mas também quem pode produzi-lo. Este questionamento tem consequências diretas para a estrutura hierárquica do saber acadêmico, desafiando os critérios estabelecidos de legitimação do conhecimento.

A validação das experiências corporificadas como fonte legítima de teorização representa uma ruptura significativa com a tradição acadêmica que privilegia a abstração e a pretensa neutralidade. Quando corpos marcados pela diferença colonial começam a teorizar a partir de suas próprias feridas, estabelece-se uma insurreição epistêmica que desestabiliza as bases do pensamento moderno/colonial. Esta insurreição não é apenas teórica, mas profundamente política, pois questiona as estruturas de poder que historicamente determinaram o que conta como conhecimento válido.

Esta transformação (cicatrizes em teoria, silêncios em gramática própria) materializou-se ao longo da tese em três contribuições fundamentais que se entrelaçam e se retroalimentam. A primeira delas é a teorização do conceito de escrevivência fronteiriça como prática epistêmica que emerge das corpogeografias de vida. A partir desta teorização, desenvolveu-se a segunda contribuição: as corpogeografias de vida como metodologia que reintegra corpo e pensamento na produção de conhecimento. Por fim, mas não menos importante, a proposição de uma gramática própria da escrevivência fronteiriça que desafia e reconfigura os modos hegemônicos de produção teórica.

O primeiro capítulo da tese evidenciou como o projeto colonial/moderno estabeleceu a exclusão sistemática do corpo como estratégia fundamental de

dominação. Ao examinar a genealogia da colonialidade do ser, desde a caça às bruxas na Europa até a colonização brasileira, demonstramos como a desclassificação ontológica dos corpos opera através de mecanismos que se sofisticam e se atualizam, mas mantêm sua essência excludente. Esta análise revelou que a maior e mais nociva artimanha do projeto colonial/moderno foi precisamente a exclusão do corpo como lugar legítimo de produção de conhecimento.

Em resposta a esta exclusão histórica, propusemos a *escrevivência* fronteiriça como uma teorização que reposiciona o corpo, especialmente os corpos marcados pela diferença ontológica colonial, como lugar privilegiado de produção epistêmica. Este movimento teórico materializa-se através das corpogeografias de vida, experiências corporificadas que, ao serem teorizadas, constituem uma potente contra-narrativa capaz de desestabilizar os paradigmas epistêmicos hegemônicos da modernidade/colonialidade.

O segundo capítulo desta tese evidenciou como os conceitos fundamentais que articulei, mundo imaginário/mundo-vida, sentipensar, pensamento próprio, contribuem decisivamente para a teorização da *escrevivência* fronteiriça. A tensão entre mundo imaginário e mundo-vida, explorada inicialmente, revelou-se crucial ao demonstrar como o projeto colonial/moderno construiu uma divisão artificial entre interioridade e exterioridade. Esta compreensão permitiu estabelecer a *escrevivência* fronteiriça como prática de desmetaforização que emerge do mundo-vida, em contraposição às abstrações do mundo imaginário colonial.

O sentipensar emergiu como ferramenta metodológica fundamental ao proporcionar a superação da divisão cartesiana entre razão e emoção. Esta superação possibilitou compreender a *escrevivência* fronteiriça como prática que integra corpo, mente e território na produção de conhecimento. Mais que uma simples junção de

palavras, o sentipensar manifestou-se como modo específico de teorização que reconhece as sensibilidades biolocalis como fonte legítima de saber, permitindo articular formas outras de conhecimento que emergem das experiências corporificadas nas fronteiras.

O conceito de pensamento próprio, por sua vez, forneceu o marco filosófico necessário para fundamentar a produção de conhecimento desde a fronteira. Através dele, foi possível compreender a escrevivência fronteiriça não apenas como método de escrita, mas como práxis vital que emerge das experiências concretas dos corpos fronteiriços. Este conceito revelou-se particularmente importante ao evidenciar como nossa teorização não precisa, e não deve, simplesmente reproduzir os modelos epistêmicos hegemônicos, mas pode desenvolver suas próprias categorias e métodos de pensamento.

A articulação desses conceitos culminou na afirmação contundente da capacidade dos corpos fronteiriços de teorizar. Não se tratou apenas de responder afirmativamente à questão, mas de demonstrar como esta teorização já acontece e se materializa através da escrevivência fronteiriça. Esta prática epistêmica, fundamentada no sentipensar e no pensamento próprio, emerge como resposta concreta às tentativas históricas de silenciamento e invisibilização dos saberes que emergem das fronteiras.

A originalidade desta abordagem reside precisamente na articulação inédita entre o conceito de escrevivência, desenvolvido por Conceição Evaristo, e as epistemologias da exterioridade que emergem do pensamento descolonial. Esta articulação, que propus desde a introdução desta tese, permite não apenas compreender como os corpos fronteiriços teorizam, mas também estabelecer as bases para uma gramática própria da escrevivência fronteiriça, que foi desenvolvida no último capítulo. Assim, retomo e aprofundo a questão central que apresentei inicialmente: como teorizar a partir do corpo

fronteiriço? A resposta, como demonstrei ao longo deste capítulo, encontra-se na própria prática da escrevivência fronteiriça, que transforma as experiências de exclusão em potência epistêmica.

No terceiro capítulo desta tese articulei a materialização da gramática da escrevivência fronteiriça como práxis epistemológica que emerge do corpo e a ele retorna. A partir da ética e do desprendimento, estabeleci as bases para uma gramática outra que não busca normatizar, mas sim libertar os corpos epistêmicos fronteiriços das amarras da colonialidade do saber. Esta gramática, fundamentada na corpopolítica e geopolítica do conhecimento, emerge como contraproposta à narrativa colonial/moderna, transformando a ferida colonial em potência criativa.

O conceito de corpogeografias de vida, desenvolvido inicialmente no primeiro capítulo, ganhou nova dimensão ao ser teorizado como um sexto sentido do corpo epistêmico fronteiriço. Esta sensibilidade biolocal, que permite aos corpos fronteiriços navegarem as complexidades de suas existências liminares, revelou-se como bússola epistêmica fundamental para a gramática da escrevivência fronteiriça. Através deste sexto sentido, as vivências corporificadas nas fronteiras se transformam em teoria viva, em conhecimento que emerge precisamente das feridas abertas que Anzaldúa tão poeticamente teorizou.

A fisiologia da gramática da escrevivência fronteiriça, desenvolvida no último subtítulo, revelou como cada elemento desta gramática outra está intrinsecamente ligado às experiências corpóreas nas fronteiras. Ao teorizar a partir de minhas próprias cicatrizes e memórias, demonstrei como o corpo epistêmico fronteiriço não apenas carrega as marcas da colonialidade, mas também desenvolve estratégias próprias de resistência e criação. Esta gramática se mostrou, assim, não como um conjunto fechado

de regras, mas como um organismo vivo que pulsa, sangra e se regenera junto com os corpos que a produzem.

A articulação entre a escrevivência de Conceição Evaristo e a teorização fronteiriça de Gloria Anzaldúa permitiu-me desenvolver uma gramática própria que reconhecesse a ferida colonial não apenas como marca de opressão, mas como fonte de conhecimento outro. Esta gramática, nascida das entranhas da existência fronteiriça, oferece não apenas novos modos de escrita, mas principalmente novas formas de ser, sentir e teorizar a partir das fronteiras.

Ao término desta jornada teórica, reconheço que a gramática da escrevivência fronteiriça que desenvolvi no último capítulo não se apresenta como um ponto final, mas como uma abertura para novos caminhos de teorização. O corpo epistêmico fronteiriço que aqui teorizou continuará a produzir conhecimento a partir de suas feridas e cicatrizes, transformando cada marca da colonialidade em potência criativa e epistêmica.

As corpogeografias de vida, esse sexto sentido que nos permite navegar as complexidades da existência fronteiriça, seguirão mapeando territórios ainda inexplorados do pensamento e da experiência. A gramática que aqui propus continuará a se desenvolver e se transformar, pois como todo organismo vivo, ela pulsa, cresce e se adapta conforme os corpos que a produzem encontram novas formas de resistir e existir.

Esta tese, portanto, não se encerra com respostas definitivas, mas com um convite à continuidade da luta epistêmica e política que ela representa. O desafio que lanço é que outros corpos epistêmicos fronteiriços também reconheçam sua capacidade de teorizar, que transformem suas vivências em conhecimento outro, que façam de suas feridas fonte de poder e sabedoria. Pois só assim, através da multiplicidade de vozes e

corpos que teorizam desde a fronteira, poderemos construir uma academia verdadeiramente plural e descolonial.

Como nos ensina Conceição Evaristo em seu poema 'Inquisição', prosseguimos e perseguimos outras falas, aquelas ainda úmidas, vozes por tanto tempo afogadas. E é neste prosseguir que nossa escrevivência fronteiriça se fortalece, não buscando efígies de brancos brasões, mas honrando os invisíveis e negros queloides que nos constituem, sempre reinventando nosso modo próprio de ser, sentir e teorizar no mundo.

Entre o reconhecimento da voz subalterna que Mignolo teoriza e o corpo-letra que Evaristo poetiza, esta tese evidencia como os corpos fronteiriços podem e devem teorizar. As fissuras que criamos no bosque hegemônico não são apenas rachaduras no sistema dominante, mas espaços vitais onde novas formas de conhecimento florescem.

Cada página desta tese, escrita com o sangue e a tinta de minhas próprias vivências fronteiriças, materializa aquilo que o projeto colonial/moderno tanto tentou negar: nossa capacidade de transformar dor em teoria, silêncio em gramática, ferida em potência epistêmica. A escrevivência fronteiriça emerge, assim, não apenas como método ou teoria, mas como manifestação viva de nossa irreduzível capacidade de teorizar desde as fronteiras, provando que nossos corpos, marcados pela diferença colonial, são também corpos que pensam, sentem e produzem um conhecimento outro.

REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, Glória (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books.
- ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Estudos feministas*, Florianópolis. v. 08, n. 01, p. 229-236. 2000.
- ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- CARBALLO Y ROBLES. Prólogo: Walter Mignolo, pensador descolonial, P. 13. In: *HABITAR LA FRONTERA: sentir y pensar la descolonialidad* (antologia 1999- 2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Prólogo y selección). Editora Fundación CIDOB; Edição: 1 (20 de fevereiro de 2015). 2015.
- CASTRO-GÓMEZ. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro, p. 82. IN: LANDER, Edgardo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.
- CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. São Paulo: Veneta, 2020.
- CUNHA, Antonio Geraldo da. Dicionário etimológico da língua portuguesa . Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.
- DUSSEL, Henrique. Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.
- DUSSEL, Enrique. El dualismo en la antropología de la cristiandad: desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974.
- DUSSEL, Enrique. Filosofía de la liberación. Bogotá: Nueva América, 1996.
- DUSSEL, Enrique. Para uma ética da libertação latino-americana. São Paulo, Piracicaba, Loyola, UNIMEP, sd.
- DUSSEL, E. Ética da libertação, na idade da globalização e da exclusão. Trad. Efthaim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. Petrópolis, Vozes, 2000.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.
- EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.
- EVARISTO. *Canção para ninar menino grande*. Rio de Janeiro: Pallas, 2022.
- EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malê, 2017.
- EVARISTO, Conceição Evaristo: 'minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra'. 2017. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3o-Evaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3o-de-mulher-negra%E2%80%99>>. Acesso em: 20 abr. 2020.
- EVARISTO. A escrivência e seu subtextos. In: *Escrivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo* / organização Constância Lima Duarte, Isabella Rosado Nunes ; ilustrações Goya Lopes. -- 1. ed. -- Rio de Janeiro : Mina Comunicação e Arte, 2020.

EVARISTO. <https://www.itausocial.org.br/noticias/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-serve-tambem-para-as-pessoas-pensarem/>. Acesso em 29/04/23.

EVARISTO, Conceição (2005). Da representação à auto-apresentação da mulher negra na literatura brasileira. *Revista Palmares*, ano 1, v. 1, p. 52-57. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2011/02/revista01>.

EVARISTO, Conceição (2009). Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *Scripta*, Belo Horizonte, v. 13, n. 25. Disponível em: » <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/4365>

EVARISTO, Conceição (2020b). Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. IN: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (orgs.). *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte.

EVARISTO, Conceição (2020a). A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (orgs.). *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte. p. 26-47.

FALS BORDA, Orlando. *El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana*. Caracas: El perro y la rana, 2008a.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães – Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira – Salvador: Ed. EDUFBA, 2008.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Rio de Janeiro: Editora Elefante, 2017.

GIULIANO. La pregunta que luego estamos si(gui)endo: manifestaciones de una cuestión ética-geopolítica. In: GIULIANO (COMP.). *Podemos pensar los no-europeos?: ética decolonial y geopolíticas delconocer*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2018.

GIULIANO. ¿Podemos pensar los no-europeos? In: GIULIANO (COMP.). *Podemos pensar los no-europeos?: ética decolonial y geopolíticas delconocer*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2018.

GÓMEZ, Patrícia Botero. Sentipensar, p. 510. In: *Pluriverso: dicionário do pós-desenvolvimento / Ashish Kothari... [et al.]; tradução de Isabella Victoria Eleonora*. São Paulo: Elefante, 2021.

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

GROSFOGUEL, Ramón. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 19, p. 31-58, Dec. 2013.

GROSFOGUEL, Ramón. *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (org.). – 140 Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

Grosfoguel, Ramón. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial. In S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 63-78). Siglo del Hombre Editores.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa. Elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. Sistema de Indicadores de Percepção Social: tolerância social à violência contra as mulheres. Brasília: Ipea, 2014.

KUSCH, Rodolfo. Pensamiento Indígena y popular en América. In: KUSCH, Rodolfo. Obras completas. Rosário: Editorial Fundación Ross, 2009, Tomo II.

LANDER, Edgardo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

LEITE. Viviani Cavalcante de Oliveira. *N'A hora da Estrela nasce a Flor de Mulungu: por uma leitura biográfico-fronteiriça*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem, Campo Grande, 2019.

LINHAR, Tiago Osiro. Do narcotráfico à narcoliteratura: uma trajetória fronteiriça entre cultura e memória. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem, Campo Grande, 2019.

LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre a colonialidade do ser: contribuições para o desenvolvimento de um conceito*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

MEDEIROS. Pedro Henrique Alves de. *Escrivências em Silviano Santiago: exercícios de crítica biográfica fronteiriça*. Campo Grande M.S: CRV, 2023.

MIGNOLO, Walter. "Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina". In: CASTRO-GOMEZ, Santiago y MENDIETA, Eduardo (editores) *Teorías sin disciplina: (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, 1998,s.p.

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

MIGNOLO, Walter. Pensamiento descolonial: desprendimiento y apertura. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramón. *El giro decolonial: El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar, 2007, p. 25-46.

MIGNOLO, Walter. *El vuelco de la razón: diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2011.

MIGNOLO, Walter D. & TLOSTANOVA, Madina V. *Learning to Unlearn: decolonial*

reflections from Eurasia and the Americas. Columbus: The Ohio State University Press, 2012.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica*: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. – 2ª ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del signo, 2014.

MIGNOLO, Walter. La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. In: *HABITAR LA FRONTERA*: sentir y pensar la descolonialidad (antología 1999- 2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Prólogo y selección). Editora Fundación CIDOB; Edição: 1 (20 de fevereiro de 2015). 2015.

MIGNOLO, Walter. La colonialidad: la cara oculta de la modernidade. In: *HABITAR LA FRONTERA*: sentir y pensar la descolonialidad (antología 1999- 2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Prólogo y selección). Editora Fundación CIDOB; Edição: 1 (20 de fevereiro de 2015). 2015.

MIGNOLO, Walter. Pensamiento descolonial y desoccidentalización: conversación con Francisco Carballo. In: *HABITAR LA FRONTERA*: sentir y pensar la descolonialidad (antología 1999- 2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Prólogo y selección). Editora Fundación CIDOB; Edição: 1 (20 de fevereiro de 2015). 2015.

MIGNOLO, Walter. Sobre geopolítica y descolonialidad. In: *HABITAR LA FRONTERA*: sentir y pensar la descolonialidad (antología 1999- 2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Prólogo y selección). Editora Fundación CIDOB; Edição: 1 (20 de fevereiro de 2015). 2015.

MIGNOLO, Walter. Corpopolítica y geopolítica del conocimiento: problematizan do el embrujo epistémico de la egopolítica. In: *HABITAR LA FRONTERA*: sentir y pensar la descolonialidad (antología 1999- 2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Prólogo y selección). Editora Fundación CIDOB; Edição: 1 (20 de fevereiro de 2015). 2015.

MIGNOLO, Walter. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento: sobre descolonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. In: *HABITAR LA FRONTERA*: sentir y pensar la descolonialidad (antología 1999- 2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Prólogo y selección). Editora Fundación CIDOB; Edição: 1 (20 de fevereiro de 2015). 2015.

MIGNOLO, Walter. Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: conversación con Catherine Walsh. In: *HABITAR LA FRONTERA*: sentir y pensar la descolonialidad (antología 1999- 2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Prólogo y selección). Editora Fundación CIDOB; Edição: 1 (20 de fevereiro de 2015). 2015.

MIGNOLO, Walter. La razón poscolonial: herencias coloniales y teorías poscoloniales. In: *HABITAR LA FRONTERA*: sentir y pensar la descolonialidad (antología 1999- 2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Prólogo y selección). Editora Fundación CIDOB; Edição: 1 (20 de fevereiro de 2015). 2015.

MIGNOLO, Walter. Sobre la idea de América Latina: conversación con Antonio Lastra. In: *HABITAR LA FRONTERA*: sentir y pensar la descolonialidad (antología 1999- 2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Prólogo y selección). Editora Fundación CIDOB; Edição: 1 (20 de fevereiro de 2015). 2015.

MIGNOLO, Walter. Pensamiento fronterizo y representación: conversación con María Iñigo Clavo y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua. In: *HABITAR LA FRONTERA*: sentir y

pensar la descolonialidad (antología 1999- 2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Prólogo y selección). Editora Fundación CIDOB; Edição: 1 (20 de fevereiro de 2015). 2015.

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

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. 2017. Disponível em: <<https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/download/772/645>>. Acesso em: 20 ago. 2022.

MIGNOLO, Walter. Prefacio de la edición castellana: un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. In: *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal Sa, 2003, p. 19-60.

NOLASCO, Edgar César. CRÍTICA BIOGRÁFICA fronteiriça (BRASIL\PARAGUAÍ\BOLÍVIA). In: CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS: crítica biográfica. Campo Grande, MS: Editora UFMS, v. 2, n. 4, set. 2010.

NOLASCO, Edgar César. Corpos bugrescos esculpidos a machado. In: BESSA-OLIVEIRA, Marcos; NOLASCO, Edgar César (Orgs.). *Fronteiras culturais em contextos epistêmicos descoloniais*. Campo Grande, MS: Life Editora, 2018.

NOLASCO, Edgar César. PAISAGENS AO SUL: despolíticas, despoéticas e desobedientes. Cadernos de estudos culturais, Campo Grande, MS, v. 2, p. 25-62, jul./dez. 2020.

NOLASCO, Edgar César. *O teorizador vira-lata. 1. Ed.* – Campinas, SP: Pontes Editores, 2022

NOLASCO. Corpos bugrescos esculpidos a machado, 39.

Oyěwùmí, Oyèrónkẹ. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: en la frontera, 2017.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/racionalidade. Perú Indígena, Lima, v.12, n.29, p.11-20, 1992.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2005. p.118-142.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo, Cortez: 2010.

QUIJANO. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Quijano, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder - 1a edición especial - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Lima : Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020.*

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo: a afirmação das*

epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar: Abrindo a história do presente*; tradução de Luis Reyes Gil. – Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora; São Paulo, SP: Boitempo, 2022.