

O Fim de um lugar: pensar a cultura fronteiriça

THE END OF A PLACE: thinking about frontier culture

EL FIN DE UN LUGAR: pensar la cultura fronteriza

Thays dos Santos Silva¹

Edgar César Nolasco²

RESUMO: O presente texto – enquanto um recorte teórico do projeto de mestrado intitulado “Arquivo da exterioridade: pré-coisas da fronteira-sul”, com fomento do CNPq e desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens (PPGEL), pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – visa, a partir da crítica biográfica fronteiriça (NOLASCO, 2015), apresentar uma reflexão teórica por meio do conceito de cultura local (NOLASCO, 2010). A fim de discutir a ideia de lócus *a partir da obra Livro sobre nada* (2016), de Manoel de Barros, a discussão se centra em tencionar – epistemicamente – o conceito de cultura local que emerge do *bios* do *arquivo da exterioridade* (NOLASCO, 2019) enquanto produção de conhecimento, bem como, através da epistemologia descolonial (MIGNOLO, 2010), para pensar criticamente *a partir do biolócus* (*bios* = vida + *lócus* = lugar) (NOLASCO, 2015). Dessa maneira, o conceito, correlato ao *arquivo da exterioridade*, oportuniza um pensamento de fronteira (MIGNOLO, 2017) em que tanto o lócus quanto o próprio *bios* se encontram como ponto de partida para a teorização. Para tanto, como embasamento teórico, iremos nos ater aos textos de Walter Mignolo (2003; 2010; 2015), Edgar César Nolasco (2011, 2015, 2019), Enrique Dussel (2015), Ramón Grosfoguel (2016) e Oyèronké Oyèwùmí (2017). Logo, a cultura local, como consequência de uma práxis epistêmica e fronteiriça, não se encontra sob a chancela dualística que envolve a perspectiva “global” e “não global”, uma vez que se desprende da lógica moderna/colonial.

PALAVRAS-CHAVE: Crítica biográfica fronteiriça; Cultura local; Arquivo da exterioridade; Manoel de Barros.

ABSTRACT: This text — as a theoretical excerpt from the master's thesis entitled “Archive of exteriority: pre-things of the southern border”, funded by CNPq and developed in the Graduate Program in Language Studies (PPGEL) at the Federal University of Mato Grosso do Sul — aims, based on Frontier biographical criticism (NOLASCO, 2015), to present a theoretical reflection through the concept of *local culture* (NOLASCO, 2010). In order to discuss the idea of locus based on the work *Livro sobre nada* (2016), by Manoel de Barros, the discussion focuses on epistemically intending the concept of *local culture* that emerges from the bios of the archive of exteriority

¹ Thays dos Santos Silva, mestranda em Estudos de Linguagens (PPGEL) com o projeto “Arquivo da exterioridade: balaio, poética bugresca e pré-coisas da fronteira-sul”, graduada em licenciatura em Português e Inglês pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), é bolsista de mestrado CNPq, membro do Núcleo de Estudos Culturais Comparados (NECC) e participante do projeto Cadernos de Estudos Culturais. E-mail: thayssantosje@gmail.com.

² Edgar César Nolasco é professor titular da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul e bolsista de produtividade CNPq. Possui mestrado em Teoria da Literatura (UFMG), doutorado em Literatura Comparada (UFMG), com pós-doutorado em Cultura (PACC-UFRJ). É fundador e coordenador do NECC: NÚCLEO DE ESTUDOS CULTURAIS COMPARADOS (desde 2009). E-mail: ecnolasco@uol.com.br.

(NOLASCO, 2019) as a production of knowledge, as well as through decolonial epistemology (MIGNOLO, 2010), to think critically from the *biolocus* (*bios* = life + *locus* = place) (NOLASCO, 2015). In this way, the concept, correlated to the archive of exteriority, provides an opportunity for frontier thinking (MIGNOLO, 2017) in which both the locus and the *bios* itself are the starting point for theorization. To this end, as a theoretical basis, we will stick to the texts of Walter Mignolo (2003; 2010; 2015), Edgar C  zar Nolasco (2011, 2015, 2019), Enrique Dussel (2015), Ramón Grosfoguel (2016), and Oyèronké Oy  w  m   (2017). Therefore, *local culture*, as a consequence of an epistemic and frontier praxis, is not subject to the dualistic label that involves the "global" and "non-global" perspectives, since it is detached from modern/colonial logic.

KEYWORDS: Frontier biographical criticism; Local culture; Archive of exteriority; Manoel de Barros.

RESUMEN: El presente texto, como extracto teórico del proyecto de maestría titulado «Archivo de la exterioridad: pr  -cosas de la frontera sur», financiado por el CNPq y desarrollado en el Programa de Posgrado en Estudios Ling  sticos (PPGEL) de la Universidad Federal de Mato Grosso do Sul — tiene como objetivo, *a partir de la* crítica biográfica fronteriza (NOLASCO, 2015), presentar una reflexión teórica a través del concepto de *cultura local* (NOLASCO, 2010). Con el fin de discutir la idea de locus a partir de la obra *Livro sobre nada* (Libro sobre nada, 2016), de Manoel de Barros, la discusión se centra en tensar —epistemológicamente— el concepto de *cultura local* que surge del *bios* del *archivo de la exterioridad* (NOLASCO, 2019) como producción de conocimiento, así como, a través de la epistemología descolonial (MIGNOLO, 2010), para pensar críticamente *a partir del biolocus* (*bios* = vida + *locus* = lugar) (NOLASCO, 2015). De esta manera, el concepto, correlacionado con el *archivo de la exterioridad*, permite un pensamiento fronterizo (MIGNOLO, 2017) en el que tanto el lócus como el propio *bios* se encuentran como punto de partida para la teorización. Para ello, como base teórica, nos basaremos en los textos de Walter Mignolo (2003; 2010; 2015), Edgar C  zar Nolasco (2011, 2015, 2019), Enrique Dussel (2015), Ramón Grosfoguel (2016) y Oyèronké Oy  w  m   (2017). Por lo tanto, la cultura local, como consecuencia de una praxis epist  mica y fronteriza, no se encuentra bajo el sello dualista que envuelve la perspectiva «global» y «no global», ya que se desprende de la lógica moderna/colonial.

PALABRAS CLAVE: Crítica biográfica fronteriza; Cultura local; Archivo de la exterioridad; Manoel de Barros.

O pai morava no fim de um lugar.
Aqui    lacuna de gente - ele falou:
S   quase que tem bicho andorinha e   rvore.
Quem aperta o botão do amanhecer é o ar  qu  . (BARROS, 2016, p. 18)

O termo 'visão de mundo', que é usado no Ocidente para sintetizar a lógica cultural de uma sociedade, expressa adequadamente a prerrogativa ocidental da dimensão visual. Mas    eurocêntrico us  -lo para se referir a culturas que podem dar prioridade a outros sentidos. O qualificador 'sentido do mundo' é uma alternativa mais aberta para descrever as concepções de mundo de diferentes grupos culturais. (OY  W  M  , 2017, p. 39, tradu  o livre minha)³

³ Trecho original: "El término 'visión del mundo' que se usa en Occidente para sintetizar la lógica cultural de una sociedad, expresa adecuadamente la prerrogativa occidental de la dimensión visual. Pero resulta euroc  ntrico utilizarlo para referirse a las culturas que posiblemente den

Para iniciar este texto, desde já pontuo que cultura local, diante a premissa teórica eleita, será compreendida sob a égide epistemológica da crítica biográfica fronteiriça (NOLASCO, 2015). Nesse sentido, a cultura local pode ser entendida como um arquivo que se abre “para fora e para dentro ao mesmo tempo” (NOLASCO, 2010, p. 16). A afirmação do teórico Edgar Nolasco, em seu livro *Babel local: lugares das miúdas culturas* (2010) lê o arquivo ainda preso à concepção derridiana. Diferentemente da concepção moderna, o *arquivo da exterioridade* (pensado por ele posteriormente) é o arquivo que emerge dos corpos, memórias e conhecimentos que habitam a exterioridade por excelência, mas que foram escamoteados, suprimidos e mesmo exterminados através da sobreposição universal e global realizada pela interioridade moderna. Entretanto, a paisagem desse arquivo *que se abre tanto para dentro quanto para fora* traz à tona a ideia de fronteira e movimento epistêmico que abrange o arquivo local. Assim, “o lugar está enraizado à cultura local, à história, preso a uma memória ancestral” (NOLASCO, 2010, p. 16).

A cultura local, nesse sentido – como apresenta a epígrafe de Manoel –, parte tanto de pensar o lócus quanto o próprio *bios* enquanto ponto de partida. Em diálogo com o poeta, *o fim de um lugar*, ou seja, o lócus como a demarcação do espaço em que o corpo habita, se encontra na condição de fronteira em que me insiro. Por mais que possa representar os limites enquanto um “ponto final” do território, a fronteira, como demarcação territorial, estabelece limites políticos, linguísticos, culturais, legislativos e de poder, mas, também, marca o início, a possibilidade de pensar de um modo *outro*. Entretanto, pensando na concepção de exterioridade não como “[...] um fora do capitalismo e da civilização ocidental, mas o fora que se cria no processo de criar o dentro” (MIGNOLO, 2017, p. 28), a fronteira se torna, também, uma questão epistemológica. Com isso, *o fim de um lugar*, em minha teorização, torna-se um

prioridad a otros sentidos. El calificativo ‘sentido del mundo’ es una alternativa de mayor apertura para describir la concepción del mundo por parte de diferentes grupos culturales.”. (OYEWUMÍ, 2017, p. 39)

ponto de partida. A partir do momento em que há uma projeção da Europa Ocidental (TROUILLOT *apud* MIGNOLO, 2017, p. 29) como o centro do mundo, há, assim, a criação do fora, dos países/nações que compreendem a *exterioridade* e, portanto, são subjugados pelos processos de colonização, categorização e subalternização. Sendo o Brasil um país contemplado pela categorização “terceiro mundista”, pensar na/da fronteira-Sul é pensar na/da *exterioridade da exterioridade* ⁴, reafirmando que “Há uma ignorância para sempre posta [...] nas atribuições de poder e de saber dentro de um país, como se as margens longínquas também não gerassem saberes e valores” (NOLASCO, 2015, p. 58).

Com isso, quando penso a fronteira, não me refiro aos limites ou demarcações territoriais, mas em pensar os *loci* enquanto ponto de partida e mesmo de chegada do trajeto epistêmico e cultural entorno da abertura do que compreendo enquanto *arquivo da exterioridade*, o que possibilita pensarmos a cultura local não mais inserida em uma perspectiva binária de “global” ou “não global”. Nesse sentido, além das epígrafes apresentadas enquanto síntese da premissa a ser desenvolvida ao longo deste ensaio, trago à baila a seguinte passagem de Rafael Bautista:

É essa revisão histórico-epocal que dá origem às considerações metodológicas da reconstituição do conceito de geopolítica. Uma geopolítica imperial não é o mesmo que uma geopolítica dos povos empobrecidos do sul global. Nesse sentido, uma re-conceitualização da geopolítica tem a ver com a *descolonização do conceito*. [...] A geopolítica de um povo não pode prosseguir por meio da *legitimação vertical*, pois isso minaria sua base democrática. Um projeto popular só pode ser estabelecido por meio de *legitimação horizontal*; isso significa que uma política de Estado, como consequência de uma doutrina de Estado, só é real (ou seja, possui um alto grau de legitimação) se tiver um horizonte popular como fonte de irradiação, e isso como constituinte de uma ideologia nacional (que cria seu próprio conteúdo político). (BAUTISTA, 2019, p. 147-148, tradução livre minha)⁵

⁴ Aludo ao que pensa o teórico Hugo Achugar em seu livro *Planetas sem boca* (2006) ao tratar da concepção de *periferia da periferia* (ACHUGAR, 2006).

⁵ Trecho original: “Esta revisión histórico-epocal es la que da pie a las consideraciones metodológicas de la reconstitución del concepto de geopolítica. No es lo mismo una geopolítica imperial que una geopolítica de los pueblos empobrecidos del sur global. En este sentido, una re-conceptualización de la geopolítica tiene que ver con la *descolonización del concepto*. [...] Una geopolítica pensada desde los pueblos no

Refletir o conceito de cultura local a partir da crítica biográfica fronteiriça implica em re-pensar o local *desprendido* da concepção binária e tomar a geopolítica a partir da premissa que aborda o teórico Rafael Bautista: re-conceitualizando epistemicamente, o que resulta em pensar o lócus e suas políticas *a partir de* e não sobre. Dessa forma, *a partir do* ato de *desprender-se*, podemos sair de uma hierarquia fomentada pela *legitimação vertical* – paradigma que sustenta a dominação de culturas, corpos e epistemologias sobre as *outras*. Para isso, compreendo que pensar a cultura local é, por extensão, pensar o corpo e o modo como este é a base para compreendermos a nós mesmos e o entorno. O *bios* como ponto de partida da teorização é o que permite alcançarmos a *legitimação horizontal*, esta que está para a pluriversalidade apresentada por Mignolo em *Histórias locais/projetos globais*. Minha afirmativa parte da epígrafe da teórica (se assim posso afirmar, posto que sua subjetividade não se encontra abrangida por binarismos) Oyèronké Oyěwùmí (2017). A cultura local, a ser pensada epistemologicamente, emerge não apenas do corpo, mas, também, da relação do *bios* e sua percepção ao longo da história e das subjetividades culturais que abrangem os povos e nações.

A cultura local, aqui trabalhada enquanto a formação que parte do *biolócus*, compreende o saber que emerge das *experivivências*. Meu Parque do Sol – zona limítrofe e periférica de Campo Grande –, assim, é, ao mesmo tempo, *o fim de um lugar* e ponto de partida para a epistemologia posto o transitar de corpos e saberes no que diz respeito a epistemologia fronteiriça. *À la* Achugar, habito a *fronteira da fronteira* e, assim, irei tomar esse lugar enquanto o *beco filosófico outro* apresentado por Manoel. Na expressão “Aqui é lacuna de gente” (BARROS, 2016, p. 18), temos a falta que abrange o corpo fronteiriço. Por mais metafórica que seja a passagem de Manoel, *desmetaforizá-la privilegiando as*

puede proceder por *legitimación vertical*, pues esto minaría su base democrática. Sólo puede establecerse un proyecto popular por *legitimación horizontal*; esto quiere decir que, una política de Estado, como ‘consecuencia de una doctrina estatal, es sólo real (o sea, posee un alto grado de legitimación), si tiene como fuente de irradiación un horizonte popular, y esto como constitutivo de una ideología nacional (que hace de lo propio contenido político).” (BAUTISTA, 2019, p. 147-148).

semelhanças-na-diferença (NOLASCO, 2025, p. 80) me possibilita tomá-la a partir da *paisagem epistêmica*.⁶ Pensando que as *semelhanças-na-diferença* implicam a “[...] recolocação de línguas, povos e culturas cujas diferenças são examinadas, não numa direção única [...], mas em todas as direções e temporalidades regionais possíveis.” (MIGNOLO *apud* NOLASCO, 2025, p. 81), *re-coloco* a passagem do poeta para além da metáfora e penso a *paisagem epistêmica* que teorizo a partir do verso. A palavra *lacuna* alude à ausência e essa ideia – por meio do *biolócus* – se instaura tanto em nossos corpos quanto em nossa própria cultura local. Situados em condições fronteiriças – eu na periferia de Campo Grande e Manoel no Pantanal – a *lacuna de gente* me remete tanto a ausência pelo esquecimento/apagamento ontológico, epistêmico e social que nos abrange quanto ao apagamento *biolocal* e, consequentemente, cultural. Com isso, abrir o arquivo da exterioridade – como venho argumentando – implica exumar tudo o que foi recalcado pelo processo de dominação e modernização disseminados.

Essa lacuna faz parte de mim, a ausência de respostas para as questões corpo-políticas que enfrento, posto que a modernidade, em seu anseio de tamponar as defasagens do sistema e reiterar o domínio universal, promoveu “soluções” a fim de reiterar as dualidades e problemáticas que são escamoteadas em nossos arquivos. Abrir meu arquivo é entrar em contato com minha cultura local e re-aprendê-la na égide de um corpo que, ao se questionar e acessar a sensibilidade a partir do lócus, pensa sua cultura enquanto o *entre-lugar* (SANTIAGO, 2019) dos saberes locais e universais, ou seja, a fronteira. O que me interessa, nesse sentido, é pensar a formação da cultura local a partir da categorização e classificação dos corpos, sendo o corpo e o pensar sobre o *bios* o início da dominação e da universalização.

⁶ O conceito de paisagem, trabalhado por Edgar Cézar Nolasco (2012), traz à baila “[...] que uma paisagem conceitual [...] não renega a memória nem desconsidera a tradição que repousam nas produções artístico-culturais, nem mesmo na história ou na cultura periférica [...]” (NOLASCO, 2012, p. 11), uma vez que possui “[...] a preocupação estético-epistemológica de assegurar que outras formas de paisagens possam sair de seu mundo oprimido e sombrio e se apresentarem em alto-relevo na cultura.” (NOLASCO, 2012, p. 11).

Reiterando o argumento que venho desenvolvendo ao longo de minha pesquisa, pontuo novamente que o corpo e o lócus são a chave para a compreensão do arquivo da exterioridade, pois é através do *biolócus* que pensamos. A teorização, como trata a crítica biográfica fronteiriça, sempre parte de alguém que a pensa (e isso implica o corpo) e de um lugar (o que implica a geopolítica). Minha teorização se inicia a partir do meu corpo subalternizado e do estado Mato Grosso do Sul. Isso por si só amálgama classificações e pressupostos, mas ao mesmo tempo questões políticas e de sensibilidades que são intrínsecas a minha condição de fronteira. Assim, refletir o arquivo da fronteira é, por consequência, pensar a cultura local. Seguindo para o proposto em que o corpo é ponto de partida para pensarmos a cultura local, trago à baila a passagem de Manoel:

A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá
mas não pode medir seus encantos.
A ciência não pode calcular quantos cavalos de força existem
nos encantos de um sabiá.

Quem acumula muita informação perde o condão de adivinhar:
divinare.

Os sabiás divinam. (NOLASCO, 2016, p. 41)

Manoel toma a ciência como responsável pela categorização e classificação dos corpos (aqui me refiro a todos os corpos, contemplando os animais e os vegetais). Nessa premissa, pensar que a “A ciência não pode calcular quantos cavalos de força existem nos encantos de um sabiá” é tê-la em contraposição às sensibilidades fronteiriças que emergem da cultura local, ou seja, fruto da relação do corpo para com o espaço. Por mais que a ciência analise sobre o *bios*, este sempre se encontra de fora e tido enquanto objeto passível de ser categorizado. Para adentrar o pensamento que erijo, Oyèronké *pensa os estudos biológicos como propulsores das classificações dos corpos e responsável pela diferenciação entre gênero, raça e cor* (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 37). Sendo esse pensamento vigente através do discurso científico, a teórica destaca que *degeneração*, ao ser respaldada por esse viés, se encontra como um dos princípios que leva à hierarquia racial e, conseqüentemente, social:

A diferença é entendida como degeneração. Ao traçar a genealogia da ideia de degeneração no pensamento europeu, J. Edward Chamberlain e Sander Gilman enfatizam a maneira como ela foi usada para definir certos tipos de diferença, especialmente no século XIX: 'no início, a degeneração abrangia simultaneamente duas ideias de diferença, uma científica - o desvio de um tipo original - e outra moral, o desvio de um padrão de conduta. Mas ambas são, em essência, a mesma noção de uma queda da graça, o desvio de um tipo original'. Assim, para aqueles que ocupam posições de poder, tornou-se essencial impor a superioridade biológica como meio de ratificar seu privilégio e domínio sobre os 'Outros' ou 'Outras'. (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 37, tradução livre minha)⁷

Sendo a degeneração entendida como um "desvio da forma original", o original de referência parte dos preceitos e da aparência europeia. Autoproclamada enquanto centro da história e do mundo, a Europa utiliza dessa premissa para hierarquizar e diferenciar os corpos, erigindo categorias de raça e gênero como meio de manutenção de poder. As diferenças, assim, evocam a delimitação de posições de poder respaldadas pelo discurso de *superioridade biológica*, a demarcação que postula quem domina e quem é dominado. Na gênese desse pensamento temos o que Mignolo (2017) disserta sobre o *humanitas* e o *anthropos*: o primeiro domina e segundo – resultante da criação moderna efetuada pelo *humanitas* – é dominado. Os estudos biológicos, dessa maneira, nos levam para a ideia de *superioridade e inferioridade genética* (OYĚWÙMÍ, 2017), resultando na perspectiva dualista e racista utilizada como mecanismo de colonização. Tudo que parte do centro europeu, assim como sua língua, é o correto e o superior, mas o que está para fora dessa premissa é concebido como inferior, portanto, deve ser submetido e moldado em prol de alcançar a dita *aparência natural* ou ficar *sub judice* daqueles que detém o poder.

⁷ Trecho original: "La diferencia se entiende como degeneración. Al trazar la genealogía de la idea de degeneración en el pensamiento europeo, J. Edward Chamberlain y Sander Gilman enfatizan la forma en que se utilizó para definir ciertos tipos de diferencia, particularmente en el siglo diecinueve: 'al principio, la degeneración abarcó simultáneamente dos ideas de diferencia, una científica – la desviación respecto a un tipo original – y otra moral, la desviación de una norma de conducta. Pero ambas son en esencia la misma noción de una caída en desgracia, la desviación de un tipo original'. Por lo tanto, para quienes ocupaban posiciones de poder resultó imprescindible imponer la superioridad biológica como un medio para ratificar su privilegio y dominio sobre 'Otros' u 'Otras'." (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 37).

Com isso, temos o mecanismo da modernidade/colonialidade que culmina na concepção de universal e local.

Nessa premissa, ser uma mulher fronteira é estar em grau de inferioridade latente no que concerne a ideologia da *superioridade genética*. Além do binarismo do gênero, carrego traços de meus ancestrais que não se encontram nos pressupostos raciais de uma *aparência naturalizada*. Pensar minha cultura local é, por consequência, pensar no meu e os corpos *outros* que compõem a paisagem fronteira e destoam de tais prerrogativas. É nesse sentido que Oyěwùmí pensa *o corpo como aquele que possui uma lógica própria, fato que leva a vertente ocidental moderna a crer que apenas em visualizar um corpo – tendo por base as categorizações – pode-se analisar e julgar as posições religiosas, sociais e culturais* (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 38). Na passagem a seguir, a pesquisadora pensa essa relação dos corpos a partir do que configurou a Europa:

A razão pela qual o corpo tem sido tão relevante no Ocidente é o fato de o mundo ser percebido principalmente pela visão. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio atesta os poderes atribuídos ao 'vidente'. A contemplação convida à diferenciação. Portanto, diferentes abordagens para entender a realidade implicarão em diferenças epistemológicas entre as sociedades. (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 39, tradução livre minha)⁸

A concepção de "visão de mundo" traz em si a vertente de observar instaurada pelo pensamento ocidental e apresenta a prerrogativa analítica e científica que a expressão congrega. Por meio disso, a visão enquanto um dos sentidos do corpo, é privilegiada uma vez que possibilita o olhar sobre os corpos e reitera a política biológica da supremacia em termos de sexo e raça. Além disso, privilegiar a "visão de mundo" é, ao mesmo tempo, desconsiderar *outros* modos de compreender e perceber a vida. Retomando a epígrafe, estabeleço um diálogo entre o pensamento de Oyěwùmí e Mignolo, em que ambos trazem a prerrogativa

⁸ Trecho original: "La razón por la que el cuerpo ha sido tan relevante en Occidente es que el mundo se percibe ante todo por la vista. La diferenciación de los cuerpos humanos en términos de sexo, color de piel y tamaño craneal atestiguan los poderes atribuidos al 'vidente'. La contemplación invita a diferenciar. Por lo tanto, distintas aproximaciones a la comprensión de la realidad implicarán diferencias epistemológicas entre las sociedades." (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 39).

de pensarmos em *sensibilidades de mundo* ao invés de visão, posto que a expressão invalida outros sentidos de percepção que estão presentes em outras culturas e conhecimentos, como o tato, olfato, paladar e audição.

Quando pensa *o nada* em sua poética, Manoel apresenta a seguinte assertiva: “O homem que deixou a vida por se sentir um esgoto —/ Acho mais importante do que uma Usina Nuclear” (BARROS, 2016, p. 42). Distanciando-se do cientificismo, a vida é mais importante do que o discurso moderno reitera a partir de suas tecnologias atravessadas por um viés de morte. *O homem que deixou a vida* é a ignorância, aquele equiparado ao nada por ser um corpo que ocupa o lugar *inexistente ontologicamente*. Sentir-se um esgoto é sentir-se inferior em relação às classificações e ao que postula o projeto moderno enquanto “original” e “padrão de conduta” de acordo com o ideal de degeneração. Através da ideologia progressista da tecnologia, aprendemos a voltar-nos para as questões que são veiculadas enquanto necessidade e problema de ordem mundial. É interessante pensarmos que tais implicações são apenas elencadas enquanto problemáticas de ordem universal a partir do momento em que afetam ou partem do centro da modernidade ocidental. Tudo que afeta os corpos e as necessidades daqueles que habitam o centro é posto enquanto universal, mas o que atinge as vidas da *exterioridade* são protelados e por vezes abandonados ao esquecimento político e midiático, relativizando e tamponando as mazelas efetuadas pelos problemas fabricados através da estigmatização dos corpos e, consequentemente, das culturas.

À la Manoel, penso o discurso moderno: “Há histórias tão verdadeiras que às vezes parece que são inventadas” (BARROS, 2016, p. 51). Avançando a premissa que de *meu* poeta em que “às vezes parece que são inventadas”, tomo tais histórias enquanto a história universal veiculada como verdade absoluta sobre os fatos que dizem respeito a uma única vertente. A partir do momento em que a Europa se coloca como centro da história e do mundo, sua cultura passa a ter a rubrica de universal/global, pois possui a relevância autoproclamada e exerce o poder perante os outros povos e nações que foram fadados à

colonização. Desse modo, o que está fora do centro é considerado local como uma forma de inferiorizar os saberes, as histórias e os corpos exteriorizados. Como apresenta Walter Mignolo, *todas as histórias são locais e é isso que nos permite pensar na pluriversalidade de conhecimento* (MIGNOLO, 2010, p. 122), mas o que há em relação à concepção europeia nada mais é que a venda de sua história local enquanto universal. Dessa forma, o que temos é a narrativização/ficcionalização da história mundial contada a partir de um ponto de vista e disseminada como verdade absoluta.

No pensamento que erijo, a cultura local pode ser entendida enquanto cultura fronteiriça. Consoante a criação da dualidade local e global, pensar a *exterioridade* é de extrema importância ao passo em que a cultura fronteiriça ocupa esse espaço. Em textos anteriores aprofundei-me em discorrer o conceito na busca de pensar a exterioridade correlata ao próprio arquivo da exterioridade, em que o lócus está intrínseco no que concerne a fronteira epistemológica. Sob a égide desse pensamento, Walter Mignolo, em *Histórias locais/ projetos globais*, realiza uma afirmativa ao pensar as diferenças de classe e isto me leva a relacionar com a construção do que entendo enquanto cultura local:

[...] a diferença não é justificada em termos de classe, mas em termos de etnia, gênero, sexualidade e, algumas vezes, nacionalidade (isto é, se acontece que a nacionalidade em questão seja 'contra' os ideais democráticos e nacionalistas ocidentais. Ninguém é excluído porque ele ou ela é pobre. Empobrece porque foi excluído. [...]) (MIGNOLO, 2003, p. 237)

A discussão travada pelo teórico em torno das diferenças é o ponto em que penso a cultura local, no caso, a rubrica de local como resultado de uma geopolítica mundial condicionada a exteriorizar os corpos e as culturas. Pensar a classificação dos corpos e o que implica os estudos biológicos é pensar nesse processo de inferiorização cultural que ocorre a partir do *bios*, posto que "O determinismo biológico é um filtro pelo qual passa todo o conhecimento sobre a

sociedade” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 43, tradução livre minha)⁹. Com a afirmativa de que *não somos excluídos porque somos pobres, mas sim o somos porque fomos excluídos*, o corpo passa a ocupar a chancela do *outro*. No momento em que ocorre essa postulação sobre as vidas que ocupam o *outro lado da linha*, por consequência o lugar que habitam se torna a *exterioridade*. Assim, ao sermos excluídos do discurso e da história universal, há o que Nolasco pontua em seu texto “Os condenados da fronteira” (2015):

[...] a prática da exclusão efetuada por uma narrativa discursiva belamente construída de forma a deixar de fora, sem dó nem piedade, todos aqueles sujeitos que já tinham sido, por antecipação, condenados a não fazer parte da história ocidental narrada como verdade absoluta incontestável. (NOLASCO, 2015, p. 175)

Fazendo alusão ao título de Nolasco – que por consequência alude diretamente à obra de Frantz Fanon *Os condenados da terra* (2005) –, meu corpo não apenas se torna refém de uma biopolítica, mas é condenado desde o nascimento à condição de exterioridade e subalternidade através do discurso ocidental moderno. Nossos corpos, uma vez ocupando tal posição na história universal, passam a ser entendidos como inferiores e tudo o que produzimos, desde saberes, artes e línguas, são taxados enquanto subalternos, assim como a cultura – em nosso caso fronteira por excelência –. É nesse sentido que a rubrica de local ganha relevância e passa a relativizar as produções que não se encontram – à la Boaventura – deste lado da linha (entendido enquanto a interioridade moderna). Donos da narrativa e do determinismo biológico, a Europa tem êxito em realizar o que Enrique Dussel caracteriza como *argumento tautológico*. Para isso, o filósofo retorna a Aristóteles e reflete o modo como tais princípios de pensamento, repetidos à exaustão pela retórica moderna, culminam na ideia de superioridade cultural:

Este argumento tautológico, porque parte da superioridade da própria cultura simplesmente por ser a própria cultura, se imporá em toda a Modernidade. Declara-se como sendo não-humano o conteúdo de outras culturas por ser diferentes da própria cultura, como quando

⁹ Trecho original: “El determinismo biológico es un filtro por el cual pasa todo conocimiento sobre la sociedad” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 43).

Aristóteles declarava os asiáticos e europeus como bárbaros porque, em seu entender, 'humanos' eram somente 'os que habitavam as cidades [helênicas]' (Política I, 1; 1253a, p. 19-20). (DUSSEL, 2015, p. 25)

A ideia da "própria cultura", tendo por base a discussão em torno da classificação do corpo, alça a cultura europeia como a idealizada e pertencente a classe dos *humanitas*: cultura dos ditos "humanos" que referencia a tradição helênica. Nessa premissa, o autor – para pensar o início da filosofia moderna – realiza um percurso teórico e remonta ao pensamento grego como o ponto de partida para a inferiorização das *outras* culturas. No que concerne a explanação de Dussel, a premissa de cultura dominante e cultura dominada ocorre, inicialmente, com Guinés de Sepúlveda¹⁰, destacando o seguinte pensamento do filósofo espanhol:

Será sempre justo e conforme ao direito natural que tais gentes [bárbaras] se submetam ao império de princípios e nações mais cultas e humanas, para que, por suas virtudes e pela prudência de suas leis, deixem a barbárie e se humanizem pelo culto à virtude. (SEPÚLVEDA *apud* DUSSEL, 2015, p. 25)

O ato de submeter-se às culturas dominantes foi implementado como única premissa a ser seguida. Subsidiando a retórica da filosofia moderna, o recalçamento de outras culturas obteve primazia no que diz respeito à filosofia e aos estudos antropológicos. Sempre voltados para as epistemologias advindas dos grandes centros, a academia reitera a filosofia moderna que impera e escamoteia os conhecimentos que diferem da prerrogativa ocidental/universal. Estudante de uma universidade fronteiriça, minha própria cultura é rechaçada pelos que entendem por arte uma concepção de estética moderna, relegando as nossas produções como ditas manifestações. Pensar o início dessa exteriorização é compreender a invisibilidade que abrange a cultura fronteiriça através da perspectiva dualista, posto que por não compactuar das "virtudes" globais, esta se encontra fadada à inexistência, à submissão epistêmica do que podemos

¹⁰ Filósofo e teólogo espanhol que viveu entre os anos de 1489 e 1573.

entender enquanto *império cognitivo*.¹¹ O que me interessa, no almejo de pensar a cultura local, é sair do binarismo “universal e não universal”. Dessa forma, o pensamento fronteiriço traz a cultura local como a cultura fronteiriça por excelência que engloba o campo epistemológico.

Nesse sentido, pensar a cultura local é exercer o papel crítico e teórico que parte daquele que Manoel nomina como *filósofo de beco* (BARROS, 2016), ou seja, aquele que toma o beco como “[...] uma instituição que une o escuro do homem com a indigência do lugar.” (BARROS, 2016, p. 58) Como des-sujeito de minha cultura local, me denomino como *filósofa de beco*. Habitando a fronteira, minha cultura se enquadra na classificação bárbara por não prover das mesmas raízes que acampam a origem europeia. O beco, nessa premissa, alude tanto ao arquivo da exterioridade quanto à própria cultura local. Sua paisagem traz à tona imagens do abandono circunscrito nos corpos e experiências daqueles que habitam a fronteira. Já a barbárie, como somos categorizados pela história universal, propicia pensarmos a *indigência do lugar* enquanto as mazelas que a modernidade condicionou às vidas colonizadas e exploradas por destoar da premissa *biologicamente naturalizada de uma aparência do mundo*.

Nessa premissa, a *indigência do lugar*, ao demarcar o lócus, propicia pensarmos o modo como a fronteira traz justamente a condição que o corpo se encontra. A dualidade local e global (dialogando com a premissa de Mignolo (2003)) exemplifica a situação epistêmica que abrange as vidas exteriorizadas. Por habitar uma região limítrofe, percebo as influências globais e locais que circunscrevem a nossa cultura fronteiriça. Situada em determinada condição geopolítica e economia, a fronteira não só se encontra como espaço de trânsito,

¹¹ Faço referência ao livro *O fim do império cognitivo*: a afirmação das epistemologias do Sul (2019), de Boaventura de Sousa Santos. Por império cognitivo, Boaventura pensa “os alicerces epistemológicos do pensamento crítico eurocêntrico [...]” (SANTOS, 2019, p. 9) e problematiza questões a fim de refletir caminhos e possibilidades para ultrapassar e se desvincular dessa dominação epistêmica.

mas também como portadora de uma cultura que transcultura.¹² Essa influência de saberes e epistemologias estão para o campo das *semelhanças-na-diferença, ou seja, um saber outro da pluriversalidade*. Com isso, a rubrica de local confere em pensarmos o espaço, e isso é compreender que o lugar evoca um pensamento fronteiriço erigido a partir da reflexão geopolítica que demanda. Ou seja, retornar ao corpo e sua categorização é compreender as hierarquias sociais, epistemológicas, econômicas e políticas que são estabelecidas pelas culturas dominantes sobre as culturas locais, as *outras* culturas.

Dessa forma, a cultura local – assim como *as indulgências* do lugar – se encontra como resultado da prática que Hugo Achugar apresenta logo no início de *Planetas sem boca* (2006): “O sujeito social pensa, ou produz conhecimento, a partir de sua ‘história local’, ou seja, a partir do modo que ‘lê’ ou ‘vive’ a ‘história local’, em virtude de suas obsessões e do horizonte ideológico que está situado.” (ACHUGAR, 2006, p. 29). Consoante a afirmativa de Achugar, se o *ser* pessoal produz conhecimento a partir da história local e do modo como lê e vive a história, temos assim a prática que leva a cultura local. Como resultado das vivências dos corpos que partilham de um determinado lócus, a minha cultura local se encontra enquanto cultura fronteiriça que resulta justamente do movimento que circunda tanto a fronteira quanto o arquivo da exterioridade. Assim, tratar da cultura local é abordar, concomitantemente, o arquivo local. Um implica o outro e *vice-versa*. Na esteira dessa produção de conhecimento, penso a *filosofia do beco* como consequência das *experiências vividas na fronteira* a partir do corpo que escolhe e exerce um *pensamento próprio*.

¹² Diante o que tenciono por transculturação, desde já reitero que não se trata de uma perspectiva pós-colonial, mas descolonial. De acordo com o teórico Mignolo em *Histórias locais/projetos globais* (2003), a transculturação pressupõe uma recolocação das línguas para pensarmos a partir do local. Nesse sentido, o pesquisador Edgar Nolasco, em seu texto “Literatura Comparada descolonial: conceituações” (2024), afirma: “Reitera-se que esta afirmação de Mignolo reforça a política das semelhanças-na-diferença, e de modo específico quando se impõe no bojo da discussão a questão para além das fronteiras das línguas.” (NOLASCO, 2024, p. 83). Com isso, compreendo e penso teoricamente a recolocação enquanto recolocação (com hífen) das línguas como um *re-aprender* (MIGNOLO, 2010) emergente da cultura local.

Sob a égide da epistemologia fronteiriça, minha argumentação toma a concepção de cultura local como aquela que emerge do corpo. Ao pensá-la a partir de uma concepção conceitual descolonial, essa só pode ser emergida, não apenas de um pensamento fronteiriço, mas do *bios* que teoriza *a partir do* lócus, o qual Marina Maura Noronha (2024) conceitua enquanto *corpo epistêmico fronteiriço*:

Nesse cenário, o corpo situado em um lócus fronteiriço terá como 'ilustração' corpos subjugados da diferença colonial de indivíduos da exterioridade — negro, mulher, indígena, homossexual, os quais atravessados pela teorização à luz da fronteira-sul nos embasam para melhor meu/nossos corpos subalternos por uma leitura descolonial. Neste caso, sendo corpos que, a contragosto do poder, meu/nossos corpos da diferença colonial correm por fora, contornando as bordas dos discursos imperiais/territoriais universalizantes. (NORONHA, 2024, p. 21)

Dialogando com a passagem de Noronha citada anteriormente, a cultura local emerge desse pensamento fronteiriço ao passo em que advém do movimento epistêmico abrangente da fronteira. Para além das bordas, o corpo epistêmico, que apresenta a pesquisadora Marina, reflete o *desprendimento* e a opção por um *paradigma outro* daquele que teoriza a partir da cultura local, da exterioridade. Ainda na paisagem do *filósofo de beco*, penso que ele só pode pensar a partir desse lugar por exercer um pensamento próprio resultante do seu *corpo epistêmico*. Assim, o beco "é um lugar que eleva o homem até o seu melhor aniquilamento." (BARROS, 2016, p. 58). Por aniquilamento, compreendo o beco enquanto o lócus do pensamento do *anthropos* e não do *humanitas*. Ou seja, o corpo epistêmico demanda uma sensibilidade fronteiriça que o *humanitas* não possui, justamente por não partilhar do mesmo lócus filosófico e cultural. O conhecimento do *anthropos* leva ao *aniquilamento* do *humanitas* não por desconsiderar o que este produz ou por rechaçá-lo, pelo contrário, isto ocorre através da desobediência epistêmica que evoca o pensamento próprio e o desprendimento do paradigma moderno. Com isso, o filósofo de beco pensa a cultura local não sob a chancela dualística que envolve a perspectiva "global" e "não global". Nesse sentido, Mignolo disserta:

[...] há outra advertência em relação à asserção de que 'não existe algo como fora e dentro'. O que a proposição afirma é que deveríamos eliminar dicotomias de nosso vocabulário. E nesse princípio eu realmente creio, pois o discurso colonial foi uma das estratégias mais poderosas no imaginário do sistema mundial colonial/moderno, produzindo dicotomias que afirmam que não existe 'fora' e 'dentro' no mundo exterior. (MIGNOLO, 2003, p. 442)

Como aponta o autor, sair das dicotomias é o ato necessário para que possamos pensar *desprendidos* das prerrogativas dualistas que nada mais fizeram que categorizar e classificar as vidas. Consoante ao pensamento de Oyèronké, tais binarismos resultam da premissa biopolítica, em que primeiro há a separação entre os corpos que são ou não considerados, evoluem para suas línguas, culturas e produções, sendo perpetuados e consagrados através de uma concepção global dividida entre aqueles que habitam o "Primeiro" ou "Terceiro mundo". A cultura local, aqui pensada enquanto uma concepção que emerge do pensamento fronteiriço, está para os *loci* de enunciação que existem e não para a vertente do que é ou não universal. Entretanto, ainda no pensamento que Mignolo erige, é justamente a seguinte passagem que propicia a reflexão:

Dentro e fora, centro e periferia são metáforas dúplices que dizem mais sobre *loci* da enunciação do que sobre a antologia do mundo. Há e não há dentro e fora, centro e periferia. O que realmente existe é a fala de agentes que afirmam ou negam essas oposições dentro da colonialidade do poder, da subalternização do conhecimento e da diferença colonial. O último horizonte do pensamento liminar não está atuando apenas em direção a uma crítica de categorias coloniais; está atuando também no sentido de reverter a subalternização dos saberes e a colonialidade do poder. Também indica uma nova maneira de pensar na qual as dicotomias podem ser substituídas pela complementariedade de termos obviamente contraditórios. (MIGNOLO, 2003, p. 444)

A ideia de *loci* de enunciação também evoca a reflexão de que – pensando justamente as semelhanças-na-diferença – o que há de fato são histórias locais, portanto, cultura locais que, na égide da *pluriversalidade*, se equiparam justamente por serem diferentes. Minha cultura local, assim, é por excelência fronteiriça e abrange o movimento que percorre tanto a fronteira quanto o arquivo da exterioridade. Pensá-la sob a perspectiva epistemológica não apenas possibilita a teorização, mas os rompimentos com a binariedade que abrange a concepção local quando pensada de dentro das perspectivas modernas. Pensar

filosoficamente do beco, nessa premissa, é erigir o pensamento local, a cultura local que se circunscreve na vida, nas artes, no conhecimento e no espaço que abriga o *biolócus*.

Portanto, no que concerne a proposta maior de minha teorização, a cultura local pode e deve ser pensada enquanto cultura fronteiriça por resultar dessa condição de fronteira que se encontram os corpos e epistemologias que por aqui transitam. É nesse sentido que o teórico Bessa-Oliveira (2019) pensa esse movimento como “[...] si-move-se de dentro para fora, de fora para dentro e que também se move da cultura” (BESSA-OLIVEIRA, 2019, p. 129) e dialoga com o que expressa o pesquisador Nolasco ao pensar o lugar como o arquivo da exterioridade *que se abre para dentro e para fora*, conforme há o atravessamento de saberes. Em minha escolha epistêmica, abro meu arquivo a partir da fronteira-sul. Assim, pensar a cultura local enquanto estática é, por consequência, silenciar nos arquivos o *si-move-se* epistêmico que ressoa. *Si-move-se* implica, também, o re-aprender/re-teorizar, pois só pode ocorrer quando há o desprendimento das dicotomias, por consequência, do pensamento dualista.

REFERÊNCIAS

BARROS, Manoel de. **Livro sobre nada**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2016.

BAUTISTA, Rafael. **EL TABLERO DEL SIGLO XXI**: geopolítica des-colonial de un nuevo orden post-occidental. La Paz: el taller de la descolonización, 2019.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. Différences Coloniales – Fronteiras Culturais – Biogeografias e Exterioridades dos Saberes. In: **Revista Art&Sensorium**, Curitiba, v.6, n.1, p. 118 – 139, 2019. Disponível em: <<http://periodicos.unespar.edu.br/index.php/sensorium/article/view/2583>>. Acesso em: 10 de abr. 2025.

DUSSEL, Enrique. Meditações anti-cartesianas: sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. In: **Revista filosofazer**, n. 46. Passo Fundo, 2015, p. 11-44.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. In: **Epistemologias do Sul**: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia, v. 1, n. 1, 2017, p. 12-32. Disponível em: <<https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/download/772/645>>. Acesso em: 22 maio. 2025.

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

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

NOLASCO, Edgar César. **Babel local**: lugares das miúdas culturas. Campo Grande: Life Editora, 2010.

NOLASCO, Edgar César. Crítica biográfica fronteiriça (Brasil/Paraguai/Bolívia). In: **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS**: Brasil/Paraguai/Bolívia. v. 7, n. 14. Campo Grande: Editora UFMS, 2015, p. 47-63.

NOLASCO, Edgar César. Literatura Comparada descolonial: conceituações. In: **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS**: Literatura Comparada descolonial. v. 1, n. 30. Campo Grande: Editora UFMS, 2024, p. 77-94.

NOLASCO, Edgar César. Os condenados da fronteira. In: GUERRA, Vânia Maria Lescano; NOLASCO, Edgar César (Orgs). **Michel Foucault**: entre o passado e

o presente, 30 anos de (des)locamentos. Campinas: Pontes Editores, 2015, p. 173-184.

NOLASCO, Edgar César. Paisagens da crítica periférica. In: **CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS**: Eixos periféricos. v. 4, n. 8. Campo Grande: Editora UFMS, 2012, p. 1-20.

NORONHA, Marina Maura de Oliveira. **Corpo epistêmico fronteiriço**: lugar descolonial das sensibilidades biográficas, corporais e locais. Campo Grande: Life Editora, 2024.

SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos**. Recife: Cepe, 2019.

OYĚWÙMÍ, Oyèronké. La visualización del cuerpo. In: OYĚWÙMÍ, Oyèronké. **La invención de las mujeres**: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: Editora en la frontera, 2017, p. 37-82.