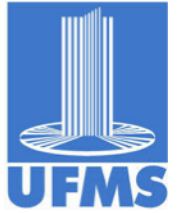




Serviço Público Federal  
Ministério da Educação  
**Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul**  
Câmpus Universitário de Três Lagoas  
Programa de Pós-Graduação em Letras



**JOÃO PAULO FERREIRA TINÔCO**

**“CONTROLE SUA LÍNGUA”: UMA  
ANÁLISE DISCURSIVA *FRONTERIZA* DA  
ESCRIT(UR)A NO PROCESSO  
IDENTITÁRIO DA MULHER CHICANA  
*MESTIZA***

**Três Lagoas – MS  
2021**



Serviço Público Federal  
Ministério da Educação  
**Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul**  
Câmpus Universitário de Três Lagoas  
Programa de Pós-Graduação em Letras



**JOÃO PAULO FERREIRA TINÔCO**

**“CONTROLE SUA LÍNGUA”: UMA  
ANÁLISE DISCURSIVA *FRONTERIZA*  
DA ESCRIT(UR)A NO PROCESSO  
IDENTITÁRIO DA MULHER  
*CHICANA MESTIZA***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Câmpus de Três Lagoas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS, como requisito para a obtenção de título de doutor em Letras.

Área de Concentração: Estudos Linguísticos

Orientadora: Profa. Dra. Vânia Maria Lescano Guerra

**TRÊS LAGOAS – MS**  
**2021**

**JOÃO PAULO FERREIRA TINÔCO**

**“CONTROLE SUA LÍNGUA”**: uma análise discursiva *Fronteriza* da  
escrit(ur)a no processo identitário da mulher *Chicana mestiza*

COMISSÃO JULGADORA

---

**Presidente e Orientadora: Profa. Dra. Vânia Maria Lescano Guerra**  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

---

**Prof. Dr. Edgar César Nolasco**  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

---

**Profa. Dra. Sonia Regina Aguiar Torres da Cruz**  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

---

**Prof. Dr. Wagner Corsino Enedino**  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

---

**Prof. Dr. Marcos Antônio Bessa-Oliveira**  
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS)

---

**Prof. Dr. Willian Diego de Almeida**  
Fundação Faculdades do Estado de Mato Grosso (FACEM)  
(Suplente)

---

**Prof. Dra. Silvelena Cosmo Dias**  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)  
(Suplente)

**TRÊS LAGOAS – MS**  
**2021**

## **Dedicatória**

Aos meus pais, Onizia e Eberson, e ao meu irmão Eberson Filho que são os maiores amores da minha vida que dedico todas minhas conquistas.

Aos meus queridos avós e avôs, materno e paterno.

Ao meu sobrinho, Liam, e à minha sobrinha, Laura, que são o futuro de suas nações. Espero que a reflexão crítica possa influenciar a vida de vocês.

## Agradecimentos

Para iniciar os meus agradecimentos, coloco-me a refletir sobre a minha existência e resistência, bem como a possibilidade de optar por caminhos que eu julguei serem melhores para mim, razão por que é importante para eu agradecer, em primeiro lugar, a Oxalá por me conceder axé, a energia do sopro do movimento da vida.

À minha mãe Oxum e ao meu pai Xangô, que me concederam oportunidades e escolhas para seguir com meus planos e esperanças. *Mo fẹ̀ ìyá mi Ọsun* e *Mo fẹ̀ bàbá mi Sàngó*. Obrigado por mais esse regalo!

A todos os Orixás e entidades que sempre estão presentes comigo e que me conduzem. Eu os respeito!

À minha família – fonte em que bebo quando eu preciso me sentir revigorado, que, sempre de longe, me apoia e torce pelas minhas vitórias. Pelo carinho da minha mãe, Onizia Ferreira Machado, e pelos tantos *Deus abençoe você* que ouço do meu pai, Eberson Caetano Machado.

À minha família do *Ilê Asé Iyá Òmín Layó*, Palácio das Águas, em Araçatuba (SP), especialmente meu Babalorixá José Ricardo Dourado e Souza, minha Iyakekerê Maria Auredina Dourado e Souza e minha *Agibonã* Edenice Oliveira Santos por cuidarem de mim e de minha vida espiritual.

À minha família do Terreiro da Vovó Maria Conga em Londres (Reino Unido), dirigido pela *Iyáloriṣa* (mãe no Santo) Dagmar Aparecida Ferreira Rocha, por sempre ter aberto seus braços para me receber. Salve vovó Maria Conga. Salve o sr. Exu Marabô. Salve a sra. Esmeralda. Salve!

*To my fiancé and future husband, Ewan Bramhall. Thank you, my wonderful man, por ter tido paciência nos momentos em que eu tive de me ausentar para produzir. You are so beautiful to me!*

E, ao longo desse caminho da pós-graduação, que se anda aos poucos – andei lentamente no início –, eu não poderia deixar de mencionar algumas pessoas que foram importantes para/no meu (per)curso de (trans)formação, ora como pesquisador, ora como analista rebelde insurgente que tento ser nessa sociedade que tenta nos imputar rótulos.

Compreendi com intelectuais, sobretudo Gloria E. Anzaldúa, que o pesquisador/analista, especificamente no meu caso analista do discurso, tem de ser um

agente que não reage, mas que age, isto é, palavras não são suficientes sem reflexão; feitiços não são suficientes sem energia (Axé). Não importa o quanto oramos e pedimos aos nossos Deuses, as práticas *injustas* ainda permanecem no mundo. Nós precisamos de palavras e magia de maneira que os encantamentos e mitos nos conduzem para um mundo melhor e de esperança. Não quero ser alguém que está confortável no lugar onde se encontra e que não almeja criar espaços que visibilizam questões e saberes que são considerados não existentes. Carrego o fardo de às vezes não me encaixar em muitos espaços. É fardo porque quero às vezes me encaixar. Que eu faça desse fardo minha fronteira e encruzilhada arte criativa.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL), especialmente àqueles que compõem a linha de pesquisa *Estudos Linguísticos: discurso, subjetividade e ensino de línguas*, pelos estudos proporcionados ao longo desses anos.

À minha orientadora, Dr.<sup>a</sup> Vânia Maria Lescano Guerra, que, com dedicação, sabedoria e, especialmente, paciência teve parte em meu desenvolvimento acadêmico desde o mestrado, bem como no movimento constitutivo de pesquisador rebelde, levando-me a conhecer estudiosos descoloniais, quer pessoalmente, quer por meio de suas obras mágicas, meu agradecimento especial. Agradeço a ela também *emocionalmente*: por seus incentivos, apoio em meus momentos de escuridão/angústia, pelos espaços incômodos em que me colocou fazendo-me mover e nunca parar; pelos esclarecimentos de dúvidas; enfim, pelo prazer de tê-la como orientadora sempre presente.

Aos colegas e amigos discentes do PPGL, que, direta e indiretamente, contribuíram para esta pesquisa, pois, mesmo que de forma involuntária, por meio das discussões, ajudaram-me com suas reflexões.

Ao professor Dr. Edgar César Nolasco (UFMS) e ao professor Dr. Willian Diego de Almeida (FACEM), por terem lido o meu trabalho de forma minuciosa, com o intuito de contribuir com minha escrit(ur)a e pesquisa, pontuando melhorias e reflexões que foram muito importantes para o meu agir.

Ao professor Prof. Dr. Wagner Corsino Enedino (UFMS) por sua paixão pela literatura que faz resplandecer quando fala sobre ou a partir dela. As suas aulas em que estive presente e aquelas que eu ministrei foram importantes para o meu (re)encontro com a literatura.

À professora Dra. Silvia Posocco da Universidade de Londres, *Birkbeck*, que me (co)orientou no período de oito meses no doutorado sanduíche, proporcionando-me o contato com autoras latinas. *Gracias/Thank you* pelas conversas sobre o meu trabalho e sugestões de leituras.

Aos amigos presentes e distantes do mundo da pesquisa como Hellyana, Pedro, Daniella, Willian, Luciana que trouxeram à tona importantes reflexões, bons motivos para acreditar que é possível, por meio da pesquisa e discussões, continuar acreditando que a pesquisa tem uma importante ação no pensamento moroso. Essa prática por meio dos gestos reflexivos e analíticos sobre/a partir (d)os espaços enunciativos têm-me (nos) mostrado a eficácia do pensamento descolonial.

Não posso esquecer de agradecer a Glória Rocha (Glorinha), minha cunhada, por ter ouvido minhas angústias e desafios que eu tive de enfrentar ao longo desta pesquisa. Obrigado por ser *toda ouvidos!*

Aos saberes outros que me fizeram perceber que eu preciso me proteger dos pensamentos colonizadores, ou seja, dos pensamentos excludentes modernos/ocidentais, construindo e desconstruindo fronteiras por onde quer que eu vá.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio à pesquisa.

Por fim, agradeço a todos que deixaram sua importante contribuição nesta pesquisa: muito obrigado!

*Aos sujeitos que se encontram nos entre-fronteiras [...]*



TINOCO, João Paulo F. “*CONTROLE SUA LÍNGUA*”: uma análise discursiva *Fronteriza* da escrit(ur)a no processo identitário da mulher Chicana *mestiza*. 2021. 340 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, 2021.

## Resumo

Esta tese propõe estudar o processo de constituição identitária da mulher Chicana/indígena, a partir da escrit(ur)a da escritora Gloria Anzaldúa no livro *Borderlands/La frontera: the new mestiza* (2012), sobretudo as possíveis representações que são geridas a partir do *bio* e *geo* onde o sujeito se encontra. Assim, faz-se necessária a crítica do estudo das relações de saber/poder (FOUCAULT, 2012) por meio do suporte metodológico foucaultiano, a arqueogenealogia; da Análise do Discurso *Fronteriza*, cujo princípio é buscar em outros campos de estudos os fios teóricos que podem me ajudar na analítica discursiva do *corpus*, sobretudo o atravessamento de estudos descoloniais. Busca-se noções sobre a tradução (DERRIDA, 2001a), sob as lentes da *mestiza* (ANZALDÚA, 2012) que me dá apoio para refletir o *double bind* diante da impossibilidade da tradução; e a concepção de Lugar Geoistórico para considerar os sujeitos (*bio*), lugares (*geo*) e narrativas (*grafias*) que compõem as paisagens biográficas do sujeito *fronterizo* (NOLASCO, 2013). A partir de uma opção descolonial (ANZALDÚA, 2012; GUERRA, 2018; MIGNOLO, 2012; NOLASCO, 2013), proponho rastrear na escrit(ur)a da mulher Chicana/indígena os apagamentos de identidades que fogem à hegemonia em relação à mulher Chicana/indígena. Minha hipótese é a de que a posição-sujeito da mulher Chicana/indígena, sob o viés epistemológico do pensamento *fronterizo*, expõe a *herida* relacional entre ser humano, língua e identidade, ou seja, marcas na escrit(ur)a do sujeito mulher Chicana/indígena que se sobrepõem a outras e que não conseguem apagar os rastros/restos anteriores, alcançando outros povos, outros sujeitos que vivenciam de maneira variadas a marginalização, o que faz construir práticas discursivas de resistência e denúncia que geram a construção de uma subjetividade *fronteriza*. Esta tese está dividida em três partes, contendo seis capítulos: em I. *Pontes biográficas para atravessar o local fronterizo*, debruço sobre o sujeito Chicano, a situação discursiva, a memória discursiva e o interdiscurso; II. *Dispositivos teóricos-metodológicos: o discurso fronterizo, a desconstrução e a descolonização*, articulo noções discursivas, descoloniais, a desconstrução derrideana (1993) e a arqueogenealogia foucaultiana (2014a); III. *A escrit(ur)a zurda/Tradução mestiza*, trata-se da impossibilidade da tradução, ou seja, do *double bind* para, em seguida, desenvolver a noção de Tradução *Mestiza*; No capítulo IV, *Em direção ao pensamento fronterizo/mestizo*, e V, *(Des)atando os pontos da herida*, apreendo gestos analíticos os quais divido-os em quatro eixos, eles são: *Dos modos de subjetivação do pensamento mestizo*; *Do discurso insurgente*; *A herida aberta como resistência e existência*; e *Os silenciamentos na tradução mestiza*. No capítulo VI. *La Venadita e O Mar de Repolhos (A Sea of Cabbages)*, apresento dois poemas de Gloria Anzaldúa (2012), traduzidos por mim. Resultados levam-me a afirmar que Anzaldúa mostra que ser mulher é estar à margem, ser mulher Chicana/indígena é estar à margem da margem, ser mulher Chicana/indígena lésbica é ocupar um entre-lugar de estar sendo para existir. O trabalho

pretende trazer contribuições sobre os desdobramentos possíveis a partir de diferentes lugares de enunciação, embora saiba-se que nenhuma discussão possa exaurir o debate e as possibilidades de intersecções que a temática das (des)igualdades sociais provoca no bojo das Ciências Humanas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Análise do Discurso *Fronteriza*; a mulher Chicana/indígena; *Borderlands*; Local Geoistórico; Constituição identitária.

TINOCO, João Paulo F. “CONTROL YOUR TONGUE”: a *Fronteriza* discursive analysis from the writing around the identity process of the Chicana mestiza woman. 2021. 340 p. Thesis (Doctorate in Language Arts) – Federal University of Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, 2021.

## **Abstract**

*This thesis proposes a study around the process of the identity construction of the Chicana/indigenous woman, from Gloria Anzaldúa’s writing on the book *Borderlands/La frontera: the new mestiza* (2012), especially the possible identity representations from the bio and geo that the subject is situated. Thus, it is necessary a critic of the knowledge/power studies (FOUCAULT, 2012), under the archaeology and genealogy methods; of the *Fronteriza Discourse Analysis*, which it allows the analyst seeks other links in the science field that might help with analyzing the corpus, mainly the decolonial studies. The goal is also to seek translation notions (DERRIDA, 2001a), from the mestiza’s perspective (ANZALDÚA, 2012) which it gives me support to use the double bind in the face of the impossibility of translation; and conceptions on Local Geostoric which considerates the subjects (bio), places (geo) and narratives (grafias) that are part of the *fronterizo* subject’s biographical landscapes (NOLASCO, 2013). From a decolonial option (ANZALDÚA, 2012; GUERRA, 2018; NOLASCO, 2013; ANZALDÚA, 2012; MIGNOLO, 2012), I intend to search in the writing produced by the Chicana/indigenous woman the silent identities which scape from the heteronormativity. My hypothesis is that from the position-subject of the Chicana/indigenous woman, under the *fronterizo* epistemology thinking, it exposes the herida relation between the human being, tongue and identity, that is, there are marks on the subject Chicana woman’s writing that overlap past marks/remains that reach other peoples, other subjects who experience the marginalization, constructing resistance and denouncement through discursive practices and the *fronterizo* identity. This thesis is divided into three parts, containing six chapters: in I. *Pontes biográficas para atravessar o local fronterizo*, I discuss around the Chicano subject, the discursive situation, the discursive memory and the interdiscourse; II. *Dispositivos teóricos-metodológicos: o discurso fronterizo, a desconstrução e a descolonização*, I articulate discursive and decolonial notions, the deconstruction and the archaeology and genealogy methods; Chapter III. *A escrit(ur)a Zurda/traducao Mestiza* is around the possibility and impossibility of translation, that is, the double bind to create the Mestiza Translation notion; In chapter IV, *Em direcao ao pensamento fronterizo/mestizo*, and V, *(Des)atando os pontos da herida*, I interpret the analytic process which I divide into four axes, they are: *Dos modos de subjetivação do pensamento mestizo*; *Do discurso insurgente*; *A herida aberta como Resistência e existencia*; and *Os silenciamentos na tradução mestizo*. In chapter VI. *La Venadita e O Mar de Repolhos (A Sea of Cabbages)*, I present two poems written by Gloria Anzaldúa (2012), translated by me. The results highlight that Anzaldúa (2012) shows that being a woman in the margin, being a Chicana/indigenous, being lesbian is to occupy the in-between place to resist and exist. The work intends to bring contributions with possible unfoldings from different places of enunciation, even when we know that any discussion*

*could not end the debates and the possibility of intersections that the theme around the social (in)equality may provoke in Human Science.*

**KEYWORDS:** *Identity construction; deconstructive-discourse analysis; geostoric local; decolonial epistemology.*

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO</b>	14
<b>PARTE 1</b>	37
<b>A PONTE QUE NOS FAZ HABITAR OS DOIS LADOS DA FRONTEIRA</b>	37
<b>CAPÍTULO 1. PONTES BIOGRÁFICAS PARA ATRAVESSAR O LOCAL <i>FRONTERIZO</i></b>	38
1.1 GLÓRIA EVANGELINA ANZALDÚA	41
1.2 ANZALDÚA, OBRAS E EPISTEMOLOGIAS DO SABER <i>FRONTERIZO</i>	55
1.3 LOCALIDADES E PAISAGENS	78
1.4 A POESIA <i>MESTIZA</i>	92
<b>PARTE 2</b>	106
<b>A ARTICULAÇÃO TEÓRICA-METODOLÓGICA <i>FRONTERIZA</i></b>	106
<b>CAPÍTULO 2. DISPOSITIVOS TEÓRICOS-METODOLÓGICOS: O DISCURSO <i>FRONTERIZO</i>, A DESCONSTRUÇÃO E A DESCOLONIZAÇÃO</b>	107
2.1 O DISCURSO	116
2.2 O SUJEITO	124
2.3 O LOCAL GEOISTÓRICO	132
2.4 O PENSAMENTO DESCOLONIAL	142
2.5 (DES)CONSTRUIR PARA DESCOLONIZAR	154
<b>CAPÍTULO 3. A ESCRIT(UR)A <i>ZURDA</i> / TRADUÇÃO <i>MESTIZA</i></b>	163
3.1 <i>TESTIMONIO</i>	166
3.2 <i>AUTOHISTORIA</i> : A ESCRIT(UR)A QUE NOS ATRAVESSA	172
3.3 TRADUÇÃO <i>MESTIZA</i>	189
<b>PARTE 3</b>	208
<b>GESTOS ANALÍTICOS A PARTIR DE <i>LA FRONTERA</i></b>	208
<b>CAPÍTULO 4. EM DIREÇÃO AO PENSAMENTO <i>FRONTERIZO/MESTIZO</i></b>	209
4.1 DOS MODOS DE SUBJETIVAÇÃO DO PENSAMENTO <i>MESTIZO</i>	210
4.2 DO DISCURSO INSURGENTE	233
<b>CAPÍTULO 5. (DES)ATANDO OS PONTOS DA <i>HERIDA</i></b>	242
5.1 A <i>HERIDA</i> ABERTA COMO RESISTÊNCIA E EXISTÊNCIA	246
5.2 OS SILENCIAMENTOS NA TRADUÇÃO <i>MESTIZA</i>	271
<b>CAPÍTULO 6. <i>LA VENADITA</i> E O MAR DE REPOLHOS (<i>A SEA OF CABBAGES</i>)</b>	292

6.1 <i>CERVICIDE</i>	293
6.2 O MAR DE REPOLHOS	295
AS MARCAS DAS CICATRIZES AINDA ARDEM	299
<b>REFERÊNCIAS</b>	308
<b>ANEXOS</b>	327
POEMAS DE GLORIA J. ANZALDÚA	328
<i>CERVICIDE</i>	328
O MAR DE REPOLHOS	330
MEMORIAL	332

## INTRODUÇÃO

Só meu *bios* capta a origem ancestral de minha letra.  
(NOLASCO, 2018, p. 80).

Para abrir esta tese, eu faço uma alusão ao texto *Perto do coração Selvagem* do pesquisador Edgar César Nolasco que está no livro *Oráculo da Fronteira* publicado em 2018 pela editora Intermeios. Proponho essa alusão como um intuíto para sublinhar o princípio operatório que almejo fazer ao longo da minha letra e escrit(ur)a<sup>1</sup>, qual seja, posicionar e marcar minha presença como um exercício de (auto)inscrição, meu *bios*, no/do pensamento descolonial atravessado pela crítica fronteiriça, conforme o texto da epígrafe.

Com isso, eu procuro imprimir uma perspectiva de crítica descolonial para apreender os modos de subjetivação da mulher Chicana fronteiriça a partir da obra *Borderlands: la frontera = the new mestiza* (2012) de Gloria E. Anzaldúa. Além do mais, por meio da minha escrit(ur)a e as paisagens epistêmicas que a tecem uma teorização fronteiriça vai aos poucos se construindo até formar um tecido, restando-me o labor de desbiografar a Anzaldúa e a mim mesmo a cada parágrafo. (NOLASCO, 2018).

Ao longo dos anos como pesquisador, encontro acolhimento nas discussões que apreendo com minha orientadora Vânia Maria Lescano Guerra e alguns colegas e amigos pesquisadores. É com eles que eu compartilho minhas elucubrações e busco saberes para (re)escrever meus trabalhos.

Discutimos, questionamos, rastreamos entre os fossos do discurso práticas discursivas enviesadas no campo político e social como parte de uma cena investigativa de efeitos do real e sentidos da convicção. Práticas específicas que estão conectadas a uma multiplicidade de discursos, construindo um pensamento argumentativo a partir de *Histórias Locais/Projetos Globais*.<sup>2</sup> (MIGNOLO, 2012).

Numa manhã, silenciados por questões emergentes, ebuliu o saber mais bonito de todos da literatura fronteiriça, qual seja, “afastem-se aos poucos daquela zona onde as coisas têm forma fixa e arestas, onde tudo tem um nome sólido e imutável. Cada vez mais

---

<sup>1</sup> Uso escrit(ur)a porque tomo a escrita como escritura, um documento legal e lavrado; como um palimpsesto de vivências que sobrepõem outras vivências e biografias.

<sup>2</sup> Os usos dos / e ( ) que dividem e ao mesmo tempo unem os termos remetem ao espaço do pensamento *fronterizo*. A partir duma perspectiva histórica universal, a barra e os parênteses são invisíveis, sendo somente visíveis quando habita e pensa a partir da fronteira. (MIGNOLO, 2012).



afundava na região líquida, quieta e insondável, onde pairavam névoas vagas e frescas como o da madrugada” (LISPECTOR, 1998, p. 194). Quanto mais pensávamos menos entendíamos. Mas estávamos predestinados a saber que a Revolta do discurso Insurgente (des)velava um pântano abissal/colonial para o qual converg(ia)e a fronteira descolonial epistêmica. Uma voz deserdada cantou abandonada de si perto da fronteira sul latino-americana que bongava para ser ouvida.

Para apreender o pensamento descolonizante da escrit(ur)a de Anzaldúa (2012) deve-se primeiro remover os olhos e cérebro, remover as genitais, os pensamentos, ideias, crenças, certezas que nos faz prisioneiros, e, com muita coragem, colocar em um saco de lixo e jogar fora no primeiro recipiente de resíduos disponível.

Essas minhas primeiras palavras fazem um convite, qual seja, pensar o sujeito (enunciado social) contemporâneo, nesta tese a mulher Chicana/indígena, enquanto corpo dissidente, corpo não-dócil que constrói estratégias discursivas que visam ir de encontro ao controle, limitação e singularização da mulher Chicana/indígena, uma vez que também o corpo é interpelado pelos mecanismos de dominação. “E a melhor dominação, sabemos, é aquela que, naturalizada, não aparece como tal”. (PORTO-GONÇALVES, 2015, p. 9).

Neste trabalho o vocábulo *Chicano* é usado para se referir ao povo que não é nem indígena, nem mexicano e nem norte-americano, mas tudo isso. São sujeitos fronteiriços que por vezes são considerados transgressores, alienígenas, Chicanas e Chicanos (pessoas com pouca cultura, é o que diziam), indígenas e de cor. Estrangeiros em suas próprias terras, que não estão no poder ou discurso hegemônico; aqueles que não se alinham com os brancos (ANZALDÚA, 2012). Uso o termo *discurso hegemônico* para me referir a toda prática de opressão, ou seja, colonialidade do poder. Em alguns momentos, eu uso os vocábulos *homem branco* ou *branco* com o mesmo sentido. Emprego-os porque é recorrente na obra de Anzaldúa (2012).

Atente que o estrangeiro, em sentido enfático, não representa atualmente um perigo real ou alguém que cause medo profundo. O estrangeiro é visto como um peso do que uma ameaça. No entanto, como no mundo hegemônico é marcado por barreiras, cercas e muros, há um impedimento de trocas e intercâmbios. O pensamento dicotômico fomenta a negação do outro, visto que a alteridade tende a ser camuflada, escondida. Dessa maneira, devido aos exageros, a violência provém ora da negatividade, ora da positividade, pois no mundo contemporâneo a violência advém do outro, do estranho e

do igual (HAN, 2015). Já percebeu que a cada dia nós estamos nos tornando mais iguais? Precisamos da consciência do ver.

As reflexões que produzo neste trabalho giram em torno da problematização da noção de *Borderlands* (2012), uso também a palavra *Frenteira*, cunhado pela intelectual Gloria E. Anzaldúa que, conseqüentemente, me leva ao estudo dos modos de subjetivação do sujeito mulher Chicana/índigena. Essa noção é tomada por mim como um acontecimento discursivo teórico e metodológico, a qual configura um apanhado de críticas práticas enviesadas no discurso descolonialista e/ou pós-crítica, pontuando que a noção de *Frenteira* engendra um movimento de enunciados variados não só nos campos identitário e étnico, mas também nos campos político, religioso, psicológico, etc., como um movimento social e moral, a fim de desvelar o processo colonial enraizado nos saberes; teórico, metodológico e analítico, portanto.

Antes quero explicar que opto por usar a palavra descolonial ao invés de decolonial. Entendo que o prefixo *des* pode provocar um jogo polissêmico para o bem ou para o mal. Desse modo, a palavra *descolonizar* pode representar dois significados distintos: um denotativo, tirar o caráter de colônia, e conotativo, ação usada por movimentos políticos, como o usado na escrit(ur)a *fronteriza*, para romper com o pensamento hegemônico.

Vale citar que a noção de *Frenteira* aparece no rol de tipografias das ciências sociais. E ao longo desses estudos, outros sentidos foram se (des)construindo, alcançando, assim, outros campos de estudo, como os estudos linguísticos na qual me filio, especificamente na Análise do Discurso (AD). Sabe-se que a fronteira é muito mais do que uma (de)marcação. Faço uma alusão ao pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (2002), citando Homi K. Bhabha, para quem a fronteira não é o ponto onde algo termina, mas é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente.

Além disso, a noção de *Frenteira* alcança outros deslizes de sentido, por exemplo, sob o olhar de Anzaldúa (2012), no contexto do movimento Chicano e feminista essa noção é apreendida de maneira multidimensional. Anzaldúa constrói esse pensamento a partir da fronteira geográfica, trazendo para a discussão dimensões ideológicas<sup>3</sup> e epistemológicas.

---

<sup>3</sup> Compreendo ideologia, dentro da análise do discurso pós-estruturalista, como a própria condição da experiência que uma pessoa tem com o mundo, ou seja, a ideologia se refere a sistemas de significados,

Pensando nas fronteiras, encontro em *Borderlands* (2012) a fronteira entre México e Texas (Estados Unidos da América) e representações de uma outra fronteira entre a psique, o sexual e o espiritual. A fronteira, portanto, torna-se uma linha de fuga e uma morada provisória em que a borda é definida como linha divisória, enquanto os entre-lugares são lugares vagos e habitáveis e indeterminados, construídos por meio dos *restos* sensíveis das fronteiras invisíveis.

Por um lado, ainda pouco difundido, os estudos sobre a *Fronteira* podem ser encontrados em algumas Universidades e Faculdades no Brasil, o que gera em mim o desejo de contribuir com o estudo dessas práticas fronteiriças. Estudos que falam a partir da Fronteira são mais escassos. Por outro, vejo que o movimento feminista negro tem articulado as reflexões introduzidas por Anzaldúa com mais intensidade. Diante das batalhas que esse movimento enfrenta, um sentimento de insatisfação gera um sustento subalterno para resistir à dominação de classe (o direito das mulheres negras) e ao sistema de regras criado pelas classes dominantes para assegurar a reprodução dos seus interesses. (SANTOS, 2014).

A fronteira cria espaços onde posso observar que o sujeito fronteiriço aceita sua condição de habitar a fronteira, ao mesmo tempo ele se dá conta de que não quer ser representado pelo pensamento moderno, visto que a modernidade constrói como o Chicano/índigena tem de representado sob a lógica constante da colonialidade. Por essa razão, o pensamento fronteiriço que carrega o processo descolonial é uma das essências que desvela o sistema do saber, crenças, expectativas, sonhos e fantasias sobre o qual o mundo moderno/colonial foi construído mostrando sua inviabilidade. (MIGNOLO, 2012).

Apresento outra autora que faz ecoar sua voz Chicana e lésbica a partir do pensamento fronteiriço: Cherríe Moraga. Elucido esta autora por sua parceria nos estudos que Anzaldúa desenvolveu ao longo da vida de ativista, bem como a influência que Anzaldúa teve em seus trabalhos e as influências que Moraga teve na escrit(ur)a de Anzaldúa. A escrit(ur)a de Moraga faz uma conexão do imaginário à importância fundamental da tarefa de falar aquilo que ainda não foi dito. Em seu projeto

---

para se referir aos modos como essa pessoa trabalha e vive e para se referir aos modos simbólicos de como ela representa sua existência.

textual/sexual, Moraga usa metáforas do corpo, por exemplo, a boca que se funde em dois tabus: a fala feminina e a sexualidade lesbiana. (YARBRO-BEJARANO, 2001).

Embora eu não tece reflexões a partir da fronteira México e EUA, pois meu local enunciativo é outro, é sul-americano, latino-americano, Brasil, homem gay, país colonizado pelo europeu, a escrit(ur)a de Gloria Anzaldúa me atravessa quando desloca fios discursivos que vão ao meu encontro quanto à minha orientação sexual e de encontro aos meus saberes dicotômicos.

Sou gay e iniciado no candomblé<sup>4</sup>, lugares que são colocados à margem da sociedade hegemônica brasileira, sobretudo nesse momento político de sombras em que temos um presidente (2019 – 2022) de extrema direita. Algumas vertentes feministas vão defender que Anzaldúa não fala diretamente para mim, homem branco, gay, com título de mestre, enfim, privilegiado. Sei que minha voz letrada de classe média, quem conheceu vários países, silencia outras vozes.

No entanto, suas críticas não fecham as fronteiras de reflexões e críticas, pelo contrário, elas são capazes de abrir caminhos e feridas epistemológicas para pensar também a partir do meu *bio* e *locus* enunciativo/fronteiriço. Sinto que ela fala para mim e comigo também, mesmo tendo essa possível linha divisória invisível. Não faço questão de esconder que minha escrit(ur)a está repleta de incompatibilidades. Estou no processo de desaprender para apre(e)nder.

A primeira edição da obra escrita pela Chicana Gloria E. Anzaldúa, *Borderlands*, foi publicada em 1987. O livro que tenho em mãos, edição de 2012, tem 300 páginas, é dividido em duas partes, sendo a primeira parte, *Atravesando Fronteras/Crossing Borders*, constituído por textos em prosa. Por seu turno, a segunda parte com seis capítulos, *Um Agitado Viento/Ehécati, The Wind*, que é composta por poemas e canções. Na escrit(ur)a de Anzaldúa vê-se o uso de mais de uma língua(gem), são elas, o *nahuatl* (língua(gem) indígena), o espanhol e o inglês que juntas podem caracterizar uma nova língua(gem): uma língua(gem) da fronteira. O uso das três línguas é usado para demarcar o local de luta política e para ilustrar que não é possível separar dois povos que (con)vivem numa mesma região: México e EUA. Anzaldúa escreve:

Eu sou uma mulher fronteiriça. Cresci entre duas culturas, a mexicana (com uma grande influência indígena) e o anglo (como membro de pessoas colonizadas em nosso próprio território) [...] Não é um local

---

<sup>4</sup> Religião afro-brasileira derivada dos cultos tradicionais africanos, trazida durante o século 19.

confortável para se viver, este lugar de contradições. Ódio, raiva e exploração são características proeminentes dessa paisagem. (ANZALDÚA, 2012, p. 19). (Tradução minha).

Diante dessa paisagem, nesse lugar de contradições, é necessário lançar mão duma perspectiva que alcança essas características específicas da fronteira, e é na crítica fronteiriça que construo meu arcabouço teórico.

Desde sua morte em 2004, as biografias fronteiriças de Anzaldúa tem atraído estudiosos, escritores e artistas que, inspirados pela autora da obra *Borderlands* (2012), entre os estudiosos é a obra mais conhecida, têm contribuído com a história do espaço palimpsestico da fronteira entre o México e os EUA.

Escolhi usar a obra de Anzaldúa, *Borderlands*, na língua inglesa, bem como o de fazer as traduções dos excertos escolhidos para a análise que apreendo. A edição de *Borderlands* (2012) que tenho em mãos é a quarta edição, seu vigésimo quinto aniversário. Ainda não temos a obra na língua(gem) portuguesa, apenas poucos textos da obra que foram traduzidos.

A obra discute a construção da mulher *mestiza fronteriza*. É possível entender que a obra referida rompe com o ciclo de tentativa do apagamento desses sujeitos de fronteira alijados cultural e socialmente. A autora se define como mestiça (*mestiza*), um sujeito que atravessa de uma cultura para outra e que faz parte de todas as culturas ao mesmo tempo. Este lugar não fixo, movediço é compreendido por Silviano Santiago, em sua obra *Uma literatura nos trópicos* publicada em 2000, como o entre-lugar.

Em entrevista concedida a Carlos Eduardo Miranda (2004), Santiago explicita que o entre-lugar aparentemente vazio é um lugar de observação, análise e interpretação. Anzaldúa (2012) é mais específica, e para a intelectual o entre-lugar não é além nem aquém da fronteira, é um entre situacional que é reinventado pela mulher Chicana/indígena a partir daquilo que ela observa e analisa, isto é, vivencia. Não há uma hierarquização de posições a partir de onde o sujeito está localizado, as fronteiras se fundem, uma abriga a outra, fazendo com que um lugar outro seja construído. Partindo dessa mesma esteira, entendo que a autora lança olhares sobre si e sobre outros corpos, outras histórias, angústias, perdas, tristezas, indignações e aquisições para construir e desconstruir sua narrativa.

Em relação a mestiçagem (*mestizaje*), compreendo a partir de Anzaldúa (2012) e Munanga (2004; 2020) para quem esse conceito designa a generalidade dos casos de

cruzamento e miscigenação entre populações biologicamente diferentes, levando em consideração os fatos sociais, psicológicos, econômicos e político-ideológicos.

Quando ouço a voz de Anzaldúa, vejo-me situado em mais de um deserto, nas comunidades indígenas, nos grupos de mulheres Chicanas/indígenas, na sala de aula como aluno imigrante, na sala de estar presenciando os conselhos de sua mãe, em seu quarto comovendo-me com o seu choro angustiante ao procurar incansavelmente por respostas, para citar alguns poucos lugares. A voz de Anzaldúa, convida-me também a retomar minhas lembranças e sensibilidades biográficas; é como se em algum momento ao longo da leitura da obra e a escrit(ur)a desta tese fosse necessário atravessar essas memórias para que pudesse ocorrer uma emergência de esvaziamento, dum catarse psicanalítica.

A relação de Anzaldúa com a sua escrit(ur)a sempre foi ambígua, via-a como alfabetismo estrangeiro. Essa feminista Chicana/indígena sentia um mal-estar constantemente em relação ao seu lugar como escritora nem mexicana, nem norte-americana e com o atravessamento desses entre-lugares. *Epistemes fronteiriças ou reflexão descolonial? Sim, por favor*<sup>5</sup>.

Neste trabalho não tenho o objetivo de pontuar a luta das mulheres de modo universal, mesmo que em alguns momentos seja necessário retomar algumas questões que estão atreladas a esse movimento ou esses movimentos. A obra *Borderlands* (2012), escolhida pela minha orientadora Vânia Maria L. Guerra, sugerida pelo professor Edgar Cézár Nolasco em 2017, faz-me cismar diante da complexidade de escolhas que devo levar em consideração diante do sujeito que requer um olhar outro, já que algumas teorias não conseguem discutir esse sujeito que emerge na fronteira. É difícil usar o plural *nós* e o *deles*. É preciso um deslocamento mais pontual que eu fiz no meu texto de dissertação quanto ao discurso do Cacique Seattle. (TINOCO, 2016).

Cabe explicar que mesmo que a obra *Borderlands* (2012) seja central nesta tese, não me impossibilita de trazer outras produções de Anzaldúa, visto que sua escrit(ur)a é como um fio de seda em que os seus filamentos epistemológicos e geostóricos unem-se uns aos outros, alinhavando o movimento da opção teórica *fronteriza*.

Desse modo, o estudo é sobre o processo identitário *fronterizo*, mas a partir de sujeitos específicos, ou melhor, mulheres Chicanas/indígenas, no caso de Gloria

---

<sup>5</sup> Reformulo a frase do comediante norte-americano Groucho Marx.

Anzaldúa devo demarcar uma outra especificidade que está permeado em seu discurso, a sua homossexualidade: uma mulher Chicana/indígena lésbica.

Esta tese não é sobre as mulheres brancas, situadas num local de privilégio. É sobre mulheres que estão localizadas na borda, na margem, na fronteira; mulheres que vivenciaram ou vivenciam a fronteira física entre o México e os Estados Unidos da América (EUA); é o sujeito que habita a fronteira psicológica, a fronteira sexual e a fronteira espiritual.

Portanto, para estudar o sujeito fronteiriço nos âmbitos físico e discursivo, o meu objetivo é trazer a mulher Chicana/indígena a partir da escrit(ur)a da obra *Borderlands la frontera: the new mestiza* (ANZALDÚA, 2012), e assim fazer a análise dos modos da construção identitária da mulher Chicana levando em consideração o seu local geográfico e histórico, sob as lentes da *ADFronteira*. Ou seja, meu anseio é estudar os efeitos de sentido que resultam dos valores atribuídos pelo discurso ao significado que se operam na escrit(ur)a da obra de Anzaldúa (2012). A partir daqui chamo a obra analisada de Anzaldúa de *Borderlands*.

Vale esclarecer que, entendo o termo *significado* “como a identificação simbólica, por parte de um ator social, da finalidade da ação praticada por tal ator”. (CASTELLS, 2013, p 23). Assim, o sujeito mulher Chicana/indígena, a partir dos relatos que estão na obra *Borderlands* (2012), adentra numa aventura de relatar-se ao mostrar valores atribuídos pelo discurso ao significado na escrit(ur)a, o que se opera por recortes no contínuo do movimento de pensamento.

O estudo do processo da constituição identitária é uma temática que atrai muitos pesquisadores. Autores como Cleudemar Fernandes (2009; 2012; 2014; 2017), Homi Bhabha (2013), Maria José Coracini (2007; 2010; 2014), Judith Butler (2014; 2015), Michel Foucault (2012; 2013; 2014; 2015), Roberto Baronas (2011), Tomaz Tadeu da Silva e Kathryn Woodward (2013), Vânia Guerra (2010; 2012; 2015; 2017), entre outros, contribuem com estudos sobre o processo da construção identitária. Estes dedicam-se, a partir de diferentes perspectivas, a buscar traços que contornam a problemática da formação da identidade e da subjetividade emergente na contemporaneidade.

Minha questão é apreender os modos de subjetivação do sujeito mulher Chicana/indígena articulado na obra *Borderlands*, sobretudo os possíveis efeitos de sentido que podem emergir de saberes e práticas políticas reflexivas e críticas que

escapam da autocomplacência e das narrativas universais que podem ser rastreados na obra. Para tanto, perscruto, com o auxílio do método arqueogenealógico de Michel Foucault (2014a), as relações de saber e poder e as Formações Discursivas (FD) com o intuito de agitar *as evidências*, ou seja, aquilo que é familiar e de tão familiar passam despercebidos.

Diante dessa ótica, nesta tese, sob a pluma de uma perspectiva discursiva outra de cunho (trans)(in)disciplinar, fomentado pela pesquisadora Vânia Maria Lescano Guerra (2017; 2018), o meu estudo está perpassado pelas relações de saber/poder discutidas por Foucault (2014; 2014a), pela perspectiva da (des)construção de Derrida (2001a; 2003) e os estudos do pensamento descolonizador de Walsh (2018), Smith (2012), Santos (2010), Anzaldúa (2012), Cantú (2011), Meneses (2010), Mignolo (2003; 2018) e Dussel (2005). Vale ainda especificar que não se trata de tomar estas teorias em sua íntegra, mas puxar os fios de que necessito para tecer o arcabouço teórico com a proposta de estudar a construção identitária do sujeito. Explico.

Essa perspectiva discursiva outra, que proponho aqui, vai além da AD francesa, haja vista que essa AD francesa está ancorada na interioridade histórica e geográfica da Europa, ou, as perspectivas elaboradas nesses países possuem percepções alheias às sensibilidades biogeográficas dos sujeitos, lugares e narrativas das exterioridades relegados pelo poder hegemônico (BESSA-OLIVEIRA, 2019). A perspectiva *Fronteriza* não é uma representação do real, mas das sensibilidades materializadas, incorporadas, não politicamente neutras, e que fazem desvelar os locais onde os sujeitos estão situados.

Além disso, essa perspectiva dá-me a opção de refletir a partir de epistemologias filosóficas, especificamente, neste trabalho, os estudos de Foucault (2014; 2014a) e Derrida (2003; 2011) no campo dos estudos da língua(gem)<sup>6</sup>; bem como por meio de uma perspectiva histórica crítica descolonial e fronteiraça pelas lentes de estudos de autores como Anzaldúa (2000; 2002), Moreno (2005), Quijano (1992; 2005), Guerra (2017), e Nolasco (2013) e Anzaldúa (2004; 2012) no campo dos estudos da cultura e literatura. Essa aproximação desses autores só é possível pela maneira distinta de construir uma filosofia da margem, melhor dizendo, esses autores adentram num princípio questionador que consiste em fazer críticas que desestabilizam as ciências eurocêntricas.

---

<sup>6</sup> Vale a pena notar que não há garantia da existência da linguagem fora da língua, uma vez que a linguagem é uma condição de produzir a língua.



No entanto, observo que Foucault e Derrida falam sobre/a partir do sujeito marginal do centro. Mas isso, de maneira nenhuma, não os torna insignificantes para o meu trabalho. Pelo contrário, os trabalhos de Foucault e Derrida me ajudam a perceber sujeitos outros que precisam tornar o centro das discussões, sobretudo agora no mundo emergente. Nos capítulos II e III, eu articulo melhor as teorias e quais noções desses autores uso para orientar minhas reflexões.

Neste momento creio ser importante elucidar o método arqueogenealógico de Michel Foucault (2014a). É por meio desse método que consigo rastrear as condições históricas da possibilidade da construção de saberes. Como é a ordem dessas condições históricas que possibilitaram a emergência dos saberes contidos na obra *Borderlands*? Meu interesse é fazer uma reescrita, uma análise desses saberes que emergem na obra ao nível de sua exterioridade para mostrar como as instituições e as relações sociais podem dar lugar a tipos definidos de discurso.

Além disso, Foucault (2012) me ajuda a situar o saber no âmbito das lutas. Por isso, estudar o poder juntamente com o saber é escrever a história sem referir a análise à instância fundadora do sujeito. Meu interesse é abraçar os saberes locais, desqualificados e não legitimados pelo poder hegemônico, e opor a esse mesmo poder que pretende filtrá-los, ordená-los e hierarquizá-los em nome dum conhecimento verdadeiro unificante. Trata-se, portanto, de uma insurgência de saberes fronteiriços contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados ao ideário duma sociedade *perfeita* em que todos são iguais e que se diferenciarmos gera ainda mais desigualdade. A voz do dominante e do amo uniformizam, pois não se pode pensar a partir da diferença (ACHUGAR, 2016).

Sendo assim, o método arqueogenealógico de Michel Foucault (2014a) me ajuda a compreender as regras de formação dos discursos, ligadas às práticas discursivas (enunciados) e com as discursivas (instituições, acontecimentos políticos etc.). Estas são denominadas de dispositivos que são constitutivos dos processos de materialização e circulação de enunciados.

Desse modo, o pesquisador analisa as regras de formação de determinados discursos, não de modo estruturalista, mas em um processo que articula descrições formalizadas do enunciado com suas condições sócio-históricas de emergência. Sobre essas descrições formais, trata das relações entre enunciados, as quais nem sempre se emergem de modo transparente, mas são permitidas por meio de suas regras de formação

que levam em consideração pequenos detalhes, e é a partir do discurso que interdições são desveladas, constituídas de desejo e poder. (FOUCAULT, 2014a).

Foucault não estaria interessado, por exemplo, em estudar o conjunto de problemáticas, de formas de pensamento e de expressões que são frequentemente associadas a uma crítica da ideologia do entre-lugar. O seu objetivo seria entender a distinção entre razão/desrazão como um fato histórico; ele analisaria as condições de aparição desses discursos ao buscar uma *estrutura* que seria da ordem do impensado. Por isso, Foucault propõe buscar a estruturação dos saberes, das *epistemes* que funcionam como um local de possíveis saberes que coexistem em um dado momento histórico. Foucault, portanto, escreveria a história do entre-lugar antes de sua apreensão pelo saber, ou seja, como nossa cultura chegou a dar ao espaço entendido como entre-lugar o sentido de saber outro erigido na margem e habitado pelo sujeito marginalizado?

Assim, fazer um estudo a partir do sujeito da fronteira significa rastrear na história estrutural o conjunto histórico, como noções, instituições, medidas jurídicas e conceitos científicos, que coloca cativa o sujeito da fronteira cujo momento não pode nunca ser recuperado em si mesmo. A partir dessa análise é necessário que busque nos documentos, o arquivo, os “jogos de regras que determinam numa cultura o aparecimento e o desaparecimento dos enunciados, sua permanência e sua extinção, sua existência paradoxal de acontecimentos e de coisas”. (FOUCAULT, 2014a).

Dessa maneira, o método arqueológico está atrelado a escavação, a restauração e a exposição de discursos, com o intuito de desvelar a positividade do saber em um determinado momento histórico. A arqueologia não busca as ideias, mas os discursos enquanto práticas descontínuas que obedecem a certas regras, ou seja, práticas discursivas. (GREGOLIN, 2006).

Na esteira de Foucault, observo que eu tenho o mesmo interesse em pensar como o sujeito tem se construído historicamente através das práticas discursivas, levando em consideração o discurso, sociedade e história para observar as mudanças nos saberes e sua articulação com os poderes.

Com Jacques Derrida (2001; 2011) penso na operação que consiste em fomentar na obra *Borderlands* aquilo que não é valorizado pelo pensamento ocidental, a fim de denunciar o alicerce do pensamento colonizador: a desconstrução. A desconstrução elaborada por Derrida (2011) implica em delimitar o campo do fechamento do poder

hegemônico e se situar na margem dele, ou seja, construir noções que não se deixem compreender pelo pensamento *a priori* (DERRIDA, 2011; SANTIAGO, 1976). A escrit(ur)a de Anzaldúa (2012) traça marcas fronteiriças que estão sob uma inscrição do tecido antigo que, a partir do seu viés analítico, Anzaldúa consegue descoser.

Outra noção que trago de Derrida (2001a) é o de Tradução. De acordo com o estudioso, a tradução é um ato de força do tradutor, devido ao tradutor não levar em consideração todos os significados que não estão aparentes, permanecendo no nível manifesto. Essa impossibilidade de tradução é nomeada de *Double Bind* pelo autor. É possível perceber que quando Anzaldúa se coloca na impossibilidade e indecisão em usar um termo específico e não outro, a escritora apresenta um polo de representação significativas do termo ao escolher a língua(gem) que se sente mais confortável e que tem peso significativo epistêmico ao qual está inserida e inscrita. Isso se deve a sua posição enunciativa dos entre-línguas-culturas-fronteiras.

Contudo, esse mesmo termo é passível de desvelar outros polos, *ocultos* pela escolha de um termo entre outros, que os anula. Por exemplo, o termo *Chicano* no início do seu uso fazia referência ao povo mexicano-norte-americano/indígena como pessoas sem cultura, de classe inferior. Já na obra *Borderlands* (2012), Anzaldúa apresenta o mesmo termo com um sentido outro, qual seja, uma posição política que reivindica justiça e igualdade para o povo Chicano/indígena. Este como uma posição política estava atravessado pelas pressões que os grupos sociais dominantes exerciam sobre a cultura mexicana, por exemplo, as crianças que eram proibidas de usar a língua espanhola nas escolas, uma vez que o conhecimento eurocêntrico era mais valorizado.

Outra questão era o racismo praticado por certas figuras da sociedade hegemônica, notadamente por meio das autoridades nas escolas, nas ruas e nos empregos. Todas essas práticas de exclusão fizeram com que guetos fossem formados, levando-os a formarem *gangs* e a praticarem formas de violência. Desses grupos tiraram a possibilidade de alcançar um reconhecimento social, sendo direcionados para a construção de uma subcultura onde se misturavam “aspectos culturais mexicanos com influências de outros grupos sociais. Essa subcultura funcionava como uma estratégia auto defensiva, mas que por vezes se apresentava bastante agressiva”. (VAHIA, 2013).

De acordo com Elisabete Vahia (2013), o movimento Chicano coincidiu com outros movimentos de reforma e libertação dentro e fora dos EUA como a luta pelos

direitos civis dos negros, o movimento dos trabalhadores agrícolas, dos estudantes e juventude e o movimento dos indígenas. Todos esses grupos resistiram ao poder instituído, houve algumas concessões, o que permitiu o seu reconhecimento por parte de algumas instituições que teimavam em ignorar esses movimentos.

Além disso, o termo *Chicana* alcança outros efeitos de sentido a partir do que Anzaldúa propõe, referenciando-a à mulher mexicana-norte-americana/indígena da fronteira, do entre-lugar, dos entre-línguas-culturas. Portanto, a tradução é marcada por uma indecidibilidade de falsas propriedades semânticas que não se deixam compreender na oposição binária (DERRIDA, 2001a), mas por uma interpretação em que o termo *Chicana* é ao mesmo tempo ou bem isso, ou bem aquilo.

Quanto aos estudos descoloniais, ao mesmo tempo que eles buscam entender o processo que configura as disciplinas de saber e os regimes de verdade que mostram o império legatário do saber ocidental e as maneiras que esses saberes hegemônicos continuam a influenciar os saberes institucionais na exclusão dos povos marginalizados, bem como suas aspirações, eles também buscam encontrar novas maneiras de saber e pensar as pesquisas a partir dos sujeitos que estão na fronteira, na margem.

A colonização do poder culminou através de práticas de exclusão, marginalização e negação. Essa prática resultou, por exemplo, na tomada de terras mexicanas, terras brasileiras, redefinindo a terra como *terra vazia*, sem dono. Um outro lado da exclusão das margens são os limites impostos: reservas de terras, o muro construído entre o México e os EUA, o idioma. Assim, para o mundo eurocêntrico incluir eles é excluí-los ao mesmo tempo, sempre ficando algo do lado de fora. (SMITH, 2012).

Reitero aqui que tenho como meta vasculhar as sombras e silêncios que constituem a cultura e civilização marginalizada, “aquilo que a racionalidade moderna para se constituir negou, silenciou, jogou para as margens, excluiu, banuiu, aprisionou, produziu o esquecimento” (JÚNIOR, 2015). E é por meio da escrit(ur)a de Anzaldúa, a partir da obra *Borderlands* (2012), personagem que tenta ser silenciada, que posso desenhar bordas da racionalidade moderna para, em seguida gerar “um discurso crítico específico que se ancora em uma epistemologia da fronteira”. (NOLASCO, 2017, p. 04).

Mais exatamente, os rastros do processo identitário que são reconhecidos pelo sujeito reflexivo ao se perceber vivendo em uma posição geográfica conflitante, bem como ao estar sujeito a contatos e influências de histórias diferentes do sistema mundial

colonial/moderno, engendram novas maneiras de resistir, ou seja, uma nova possibilidade de se pensar sobre e a partir da fronteira. Uma vez que o sujeito mulher Chicana/indígena possui outras escolhas, “até a possibilidade de preferir pensar nas e a partir das margens,” de adotar “o pensamento liminar como uma futura ruptura epistemológica”. (MIGNOLO, 2003, p. 30). E nesse processo, as práticas de constituição do sujeito deixam seus rastros: os modos de subjetivação. (FOUCAULT, 2012; 2013b; 2014b).

Para conceber a escrit(ur)a dessa obra como fonte de interpretação, trago neste trabalho a escrit(ur)a de si, sob o viés de Anzaldúa (2012) quanto à *autohistoria*, práticas que me possibilitam analisar os modos de subjetivação que podem ser percebidos no texto. A noção de *autohistoria* questiona sobre os limites do íntimo e a força das barreiras que constroem os silêncios que ordenam o que pode ser dito e o que deve ser silenciado. Por meio desse conceito, Anzaldúa (2012) desmonta a ordem do discurso dicotômico para escrever contra si mesma e, dessa maneira, resgatar um conjunto de memórias que, por serem monstruosas e contraditórias, desafiam, do fundo de suas entranhas, os imaginários que articulam os múltiplos mundos a partir dos quais a Chicana/indígena ecoa sua voz.

Em virtude da escrit(ur)a de si ser compreendida como fonte historiográfica, uma prática da liberdade, pois permite que o sujeito não se atenha a uma verdade absoluta e pré-concebida sobre seu eu. No ato da escrit(ur)a de si o sujeito não só escreve, descreve aquilo que ele é ou era, mas o sujeito está se constituindo mediante ao ato de narrar a si mesmo. (FOUCAULT, 2004).

Na *autohistoria* (ANZALDÚA, 2012), além do sujeito mulher Chicana/indígena escrever sobre si, há um movimento do desejo de angariar sujeitos que se veem nos relatos contados, gerando uma ação de rebeldia em que esse sujeito que está sangrando perceba que sofre ou sofreu violências semelhantes. A *autohistoria* de Anzaldúa (2012) tem o poder de mostrar as feridas e sangrar não só aqueles que convivem ou conviveram na fronteira entre o México e os EUA, mas também outras fronteiras biográficas.

Nesse sentido, ao refletir acerca das inúmeras questões que estão em jogo no processo identitário, sobretudo o processo identitário da mulher Chicana/indígena, considero importante a escolha da obra para o estudo que aqui proponho. Primeiro, por causa da filosofia que atravessa a obra enquanto que fronteiras são erigidas ou eclodidas em outros lugares do mundo como aqui no Brasil. Considerado a sua obra como *autohistoria*, termo usado por ela mesma, ora por inundar o leitor de descrições do local

fronteiriço ao representar histórias outras, ora pela reconstrução da escrit(ur)a do passado que se torna o hoje e remete para o amanhã, atravessando os limites da biografia e tornando-se a história de seu povo. Anzaldúa inventa lugares fronteiriços quando racha o universalismo para que saberes locais possam vir à tona.

Segundo, como bem escreve Gayatri Spivak usando a expressão *mundar* (*worlding*) para dar o sentido de que nossa descrição do mundo não é simplesmente reportagem, mas que a prática textual contribui para a sua singularidade: “Nossa produção não pode ser circunscrita ou descartada como uma mera manutenção de registros. Fazemos parte dos registros que guardamos”. (SPIVAK, 1987, p. 105).

Gloria Anzaldúa fomenta práticas epistemológicas críticas e da reinvenção de práticas outras, contestando o poder hegemônico e sugerindo a ver e pensar a partir dum outro lugar, abrindo o leque de práticas mais inclusivas, portanto. Anzaldúa nos oferece críticas e teorias que nos proporcionam novas lentes para análises. *Borderlands* (2012) é uma obra que dá um sentido outro da fronteira como construção e teoria da liminaridade. (CANTÚ, 2011).

Assim, quando a escritora Chicana/indígena utiliza da escrit(ur)a para se posicionar como ativista, *mestiza*, professora, lésbica, a partir do local de onde ela fala, a autora engendra o pensamento outro, do entre-lugar, para intervir na luta que se acampa no espaço político do processo de ascensão que é negado a autoras que estão nas margens da sociedade.

Com isso, esta tese chama a atenção para a subjetividade da autora Chicana/indígena, ao fazer uso da epistemologia *fronteriza* para argumentar que o sujeito intelectual, que está nos entre-línguas-culturas, tem por sustentáculo diferentes maneiras de desvelar realidades, distanciando-se daquele sujeito do *cogito*, universal, individualizado e aproximando-se do sujeito da angústia, da incerteza, sujeito dividido e cindido, incompleto e imperfeito. (CORACINI, 2007).

Tal subjetividade pode ser apreendida pela opção de e(in)screver contra o sistema de dominação e de manutenção do poder que insiste em se manter firme às custas de grupos já absurdamente desprezados. Constitui-se, portanto, uma narrativa de existência e resistência e do desejo de (sobre)viver com dignidade e autonomia, sem medo de se apresentar e expressar.

Hodiernamente, é possível perceber a comoção de grupos que são alocados à margem que querem ser ouvidos/lidos devido à relação belicosa de acontecimentos do passado e presente e pelas formas de violência justificadas e aceitas no cotidiano. Esse discurso insurgente, por outra forma, práticas que tocam e abrem a *herida* (ferida) colonizadora, delineiam os contra-ataques e emboscadas da política hegemônica: a colonialidade do poder.

Diante do que apresentei até aqui, apresento minha hipótese, qual seja, de que a posição-sujeito da mulher Chicana/indígena, sob o viés epistemológico do pensamento *fronterizo*, expõe a *herida* relacional entre ser humano, língua e identidade, ou seja, marcas na escrit(ur)a do sujeito mulher Chicana/indígena que se sobrepõem a outras e que não conseguem apagar os rastros/restos anteriores e que conseguem alcançar outros povos, outros sujeitos que vivenciam de maneiras variadas a marginalização, construindo práticas discursivas de resistência e denúncia que geram a construção de uma subjetividade *fronteriza*.

Diante disso, formulo os objetivos que tracei para me direcionar neste estudo. Tenho como objetivo geral investigar o processo identitário do sujeito mulher Chicana, via o falar/escrever de/sobre si, na sua complexidade e subjetividade, a partir da escrit(ur)a do livro *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* de Gloria Anzaldúa (2012).

Já meus objetivos específicos são: apreender os efeitos de sentido e as relações de poder-saber nos relatos escritos pela mulher Chicana/indígena na obra *Borderlands*; apontar as marcas linguísticas que caracterizam a escrit(ur)a da mulher Chicana/indígena como um instrumento de denúncia e prática; analisar as construções de representações sociais da mulher, sexualidade e de mudanças que a mulher Chicana/indígena enfrenta e que estão contidas nos relatos a partir da materialidade linguística; problematizar as dicotomias a partir das quais o discurso é construído; e rastrear as emergências de resistência estabilizadas nos pensamentos descoloniais.

Sob o viés epistemológico do pensamento *fronterizo*, *Borderlands* (2012) expõe a ferida relacional entre ser humano, língua e identidade, ou seja, há marcas na escrit(ur)a do sujeito mulher Chicana/indígena que compõem um arquivo, isto é, a escrit(ur)a torna-se não só uma Nova História e *autohistoria/memoir* mas também um lugar de autoridade, para que, desse modo eu possa alargar a possibilidade de exumar histórias locais e

memórias veladas que são construídas por meio de tensões e resistências; ações que vão de encontro aos saberes hegemônicos, ao capitalismo, à colonização e aos interesses do governo que privilegiam grupos específicos.

Ao entender essa tensão entre a agonia e a criatividade que descobre a singularidade epistêmica de *Borderlands* (2012), coube-me fazer algumas perguntas como instrumento diagnosticador dum projeto descolonial: Quais são os meios que a mulher Chicana/indígena da fronteira usa para ser ouvida? Quais os efeitos de sentido que emergem na fronteira a partir das relações de saber-poder que caracterizam o discurso da mulher Chicana, sobretudo no livro *Borderlands* (2012)? Como esses discursos atravessam o sujeito mulher Chicana/indígena e quais situações decorrentes incidem sobre ela? Qual a configuração desse discurso no contexto atual e a relação saber/poder/resistência/existência que perpassa esses discursos? Quais são as marcas linguísticas materializadas que caracterizam a subjetividade dialética hegemonia/subalternidade, colonização/descolonização, normalização/anormalização, liberdade/proibição, justiça/injustiça, exclusão/inclusão na escrit(ur)a da mulher Chicana/indígena?

A partir do que já foi exposto, o que me motivou a propor este estudo analítico da escrit(ur)a de Gloria Anzaldúa vincula-se ao interesse de contribuir para o acervo de pesquisas a respeito das práticas sociais, bem como de compreender os conflitos que permeiam o processo identitário da mulher Chicana. Este estudo justifica-se também pela importância de trazer gestos interpretativos e saberes outros ao partir da escrit(ur)a, língua(gem) e do corpo da mulher Chicana, com o intuito de desestabilizar os saberes hegemônicos, os quais tentam, numa arena de poder, silenciar histórias deserdadas.

A escolha da obra não foi aleatória: ela aborda temas relevantes que abordam o povo indígena/Chicano, quer aqueles que estão no sul<sup>7</sup>, quer aqueles que estão no norte, e que, de algum modo, (ainda) fazem gerar discussões sobre questões como a terra, identidade, cultura, natureza, meio ambiente, enfim, saberes outros que desestabilizam os saberes eurocêntricos, enfim saberes que são desvalorizados.

Com o intuito de evidenciar o quanto o trabalho de Anzaldúa é fonte de reflexões de estudos não só aqui no Brasil mas no globo, cito alguns trabalhos para construir o

---

<sup>7</sup> Por uma valorização da epistemologia do sul, *suleamos* em vez de nortearmos. (SANTOS; MENESES, 2010).



*Estado da Arte*. O *Estado da Arte* é um mapeamento de estudos que estão sendo, ou já foram realizados com temáticas iguais ou parecidas que eu estou pesquisando. Para isso, fiz uma pesquisa bibliográfica de trabalhos sobre a autora Gloria Anzaldúa dos quais merecem ser mencionados e que fortalecem o ineditismo do meu trabalho, porquanto não encontrei obras que estão ancoradas na AD e nem a AD que aqui proponho, são eles; Malvezzi (2010); Bueno (2016); Figueiredo (2017); Palmeira (2020); e Raymond (2017).

Ao criar o *Estado da Arte* é também o meu objetivo demonstrar que os trabalhos de Anzaldúa atraem pesquisadores que têm a preocupação de trazer o povo da exterioridade do sul/*El mundo surdo* para as suas discussões. Esses trabalhos, a partir de olhares outros, mostram que o sujeito fronteiriço ainda se encontra na margem, onde constantes ataques são enfrentados, sobretudo a luta pela existência de ser. Vejamos.

Maria José Terezinha Malvezzi (2010) analisa as obras *The New World Border* (1996), de Guillermo Gómez-Peña e *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), de Gloria Anzaldúa, com o objetivo de verificar como esses escritores abordam problemas de identidade enfrentados pelos Chicanos. Sua tese examina a importância da Literatura produzida pelos Chicanos, pois, a partir de sua análise, os trabalhos revelam as contribuições culturais e econômicas de imigração para a sociedade norte-americana.

Já no trabalho de Tháís Ribeiro Bueno (2016), a literatura Chicana é analisada como exemplo de manifestação cultural que desafia o tradicional modelo linguístico nacionalista e que constitui um obstáculo a projetos de tradução. A tese propõe um exercício de reflexão acerca dos limites que textos como *Borderlands* impõem às teorias de tradução, e se pergunta que tipo de tradutora/tradutor um texto como esse exige. Portanto, a proposta é ter um entendimento de tradução enquanto lugar de (re)leitura e (re)escrita para uma tentativa de articulação epistemológica entre os campos da literatura Chicana e das teorias de tradução. O trabalho se fundamenta na filosofia da língua(gem), nos estudos da tradução, nos estudos chicanos, estudos culturais e nos estudos descoloniais.

Por seu turno, Carlos Vinícius da Silva Figueiredo (2017) teve por objetivo principal analisar *Borderlands* em seus aspectos de criatividade artística, do contexto sociocultural e da representação tematizados em sua narrativa e da concepção de *autohistoria* enquanto representativo para a história de vida da autora. O estudioso analisou os arquivos da coleção *The Gloria Evangelina Anzaldúa Papers* (1942-2004). A

metodologia usada na tese volta-se para estudos teórico-críticos sobre noções de cunho pós-colonialistas.

Lara Virgínia Saraiva Palmeira (2020), a partir da Antropologia Social (Museu Nacional UFRJ), lança mão da noção de fronteira de Anzaldúa para pensar as fronteiras nacionais enquanto experiências sociais complexas e particulares, bem como os processos de (re)produção/construção/reconstrução/fragmentação das identidades contemporâneas. Palmeira analisou três das principais obra de Anzaldúa, são elas, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1983), *Falando em Línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo* (2000) e *Borderlands* (2012).

Malik Raymond (2017), doutor em História pela Universidade da Georgia, escreveu sua tese sobre o pensamento do *Mundo Zurdo* cujo significado está atrelado aos povos marginalizados e da necessidade de união entre eles. Raymond assevera que seu estudo feito sob a análise histórica é o primeiro a usar a perspectiva do *Mundo Zurdo*. Assim, o estudioso escolhe fazer uma biografia dos primeiros 40 anos de vida de Anzaldúa para mostrar como as teorias foram construídas, bem como as pontes atravessaram outros pensamentos, por exemplo, a mulher Chicana, o terceiro mundo do movimento feminista e as teorias gay e *queer*.

Assim, é possível apresentar que um dos objetivos dos cinco trabalhos que cito, a saber Malvezzi (2010), Bueno (2016), Figueiredo (2017), Palmeira (2020) e Raymond (2017), é trazer a escrit(ur)a de Anzaldúa como um instrumento para abordar temas de relevância social e cultural, por exemplo, identidade, gênero, língua(gem), etnia etc.

Acredito que o trabalho de Anzaldúa, especialmente *Borderlands* (2012), através das estruturas epistemológicas e ontológicas que são apresentadas constituem numa mudança paradigmática que é extremamente necessária, dado que estamos num momento de transição política, social e espiritual no mundo globalizado. A obra não deve ser lida pacificamente, pois Anzaldúa espera que nos engajamos com o seu propósito de mudança e transformação da sociedade. (CANTÚ, 2011).

É possível observar que os trabalhos de Anzaldúa apresentam uma quantidade de temas significativos que se manifestam de diferentes locais agonísticos. Uso o termo agonístico por se tratar de temas que incomodam através de um vazio que a escrit(ur)a ou fala não podem preencher; processo que está sempre em movimento pelo desejo, erigindo um sujeito de produção, de performance e ação. O sujeito é incompleto mesmo que seja

necessário pensar em algum momento que é completo. A fluidez das análises feitas por diversos autores a partir da escrit(ur)a de Anzaldúa me fizeram perceber a dificuldade em escolher e fazer os recortes da obra *Borderlands* (2012), tornando-se uma das escolhas dolorosas, pois a escrit(ur)a de Anzaldúa (2012) é um campo de variadas possíveis leituras.

Entre todos esses trabalhos citados, *Borderlands* ainda é o mais conhecido e escolhido para ser estudado. Neste trabalho, eu argumento que o olhar analítico que quero perscrutar na escrit(ur)a de Anzaldúa diverge de outros estudos já feitos no campo analítico da Análise do Discurso. Vale adicionar que a partir do levantamento bibliográfico, notei que inexistem textos ou pesquisas que abordem a escrit(ur)a da mulher Chicana/indígena a partir duma perspectiva discursiva *Fronteriza*, na qual me proponho a trabalhar nesta pesquisa.

A perspectiva *Fronteriza*, emerge quando da teorização desta tese, dando-me a opção de refletir a partir de epistemologias linguísticas, como Guerra (2017), Coracini (2007) e Almeida (2015; 2019); filosóficas, por exemplo, os estudos de Foucault (2014) e Derrida (2001a); e no campo dos estudos da língua(gem), bem como por meio de uma perspectiva histórica crítica descolonial da intelectual Anzaldúa (2012) e do semiólogo argentino Mignolo (2018). Este encontra uma forte inspiração nos textos de Anzaldúa; e o crítico Nolasco (2013) com o seu estudo da pós-crítica biográfica.

Para o processo analítico do *corpus* em análise, escolhi quinze recortes discursivos, dividindo-os em quatro eixos temáticos, são eles, Do discurso insurgente; Dos modos de subjetivação do pensamento *mestizo*; A *herida* aberta como resistência; e Os silenciamentos como tradução *mestiza*. Pensando numa questão metodológica de organização dos recortes, eu os codifiquei de B e enumerei-os em sequência B1, B2 (B3, B4, B5...) para indicar a posição dos recortes, de modo ordenada.

Sob a opção analítica que uso, levo em consideração a noção de recorte para assumir que as obras que estou a analisar são consideradas como um dispositivo teórico-analítico discursivo que apresenta as condições necessárias para a prática analítica de objetos simbólicos constituídos de materialidades significantes. Esse dispositivo de mobilizar, na relação teoria-prática, traz as diferenças materiais, sem que as especificidades de cada materialidade significativa sejam desconsideradas.

O processo analítico é configurado mediante rastros linguístico-discursivos que (de)marcam pontos de diferenciação quanto à representação a que o sujeito mulher Chicana/indígena está atrelado, porque não aplaudo, no bojo da visada discursiva, que textos, tradições, sociedades, crenças e práticas possuem uma semântica fixa, encaixilhada e pré-designada; pelo contrário, os efeitos de sentido (trans)bordam suas margens, sendo que esta produção está acontecendo e sempre se colocará na posição do *por vir a ser*.

Aqui, passo à organização desta tese. O trabalho divide-se em seis capítulos. Antes de abordar sobre a divisão do trabalho, informo o leitor que ao longo do trabalho trago imagens de algumas representações míticas que Anzaldúa (2012) trabalha, bem como alguns de seus desenhos feitos como materialização das suas *epistemes*. Passo para a descrição de como eu organizei esta tese.

O Capítulo I, *Pontes biográficas para atravessar a escrit(ur)a fronteira*, abarca o contexto social, histórico e político em que transitam o sujeito enunciador. Nele, abordo a história de Anzaldúa, trazendo para o texto os momentos importantes de sua vida. Além disso, reflito sobre a emersão de sua obra e sobre as perspectivas teóricas descoloniais que emergem na sua escrit(ur)a e que discutem práticas que permitem ao sujeito Mulher Chicana/indígena transformar seu próprio ser.

O Capítulo II, *Dispositivos teórico-metodológicos e Discursos, mulheres Chicanas, identificações*, abordam as linhas metodológicas e teóricas que foram usadas no intuito de trazer as epistemologias que sustentam o processo analítico desta tese. Sob a pluma da AD *Fronteriza*, tomo como ponto de partida o viés (in)(trans)disciplinar de Vânia Maria Lescano Guerra (2015; 2017; 2018) para a crítica da problemática do sujeito mulher Chicana, uma vez que a abordagem de Guerra traz fios descoloniais para o olhar analítico do pesquisador. Michel Foucault (2014; 2014a) tem uma forte influência em minha escrit(ur)a, sobretudo as temáticas sobre o sujeito, as relações de poder, os dispositivos do poder e a escrit(ur)a de si. Outro autor que é de suma importância e o contemplo neste capítulo, que também me ajuda a pensar sobre o local enunciativo do sujeito mulher Chicana, é o intelectual Edgar César Nolasco (2013), cuja noção do Local Geohistórico é aventada neste trabalho.

O Capítulo III, *A escrit(ur)a Zurda / Tradução Mestiza* trago a noção de *double bind* fomentada por Jacques Derrida (2001a) para explicar que a tradução é necessária,

mas é uma relação impossível, uma relação ética para com o texto do outro. A tradução geralmente é usada para atravessar diferenças. Diante disso, construo a noção de Tradução *Mestiza* para caracterizar um ato impossível do estudioso de Anzaldúa de traduzir seus pensamentos, em razão das bordas tradutórias não alcançarem a vivência dos povos fronteiriços.

O Capítulo IV e V, intitulados de *Gestos analíticos dos arquivos de Anzaldúa* consistem nos relatos dos gestos de interpretação rastreados nas obras, a partir da escrit(ur)a, que definem uma época dada, as condições de exercício da funcionalidade do enunciado. Nestes capítulos apresento recortes da obra *Borderlands* que são analisados e problematizados à luz das condições de produção dos enunciados que se submetem à função enunciativa dos discursos, levando em consideração a descontinuidade e a rarefação dos discursos, principalmente as vozes das mulheres Chicanas/indígenas a partir de seus saberes locais. Divido a análise em quatro eixos. O objetivo de cada eixo é investigar a constituição da forma-sujeito *mestizo* que engendra a formação identitária do sujeito mulher Chicana/indígena. Os eixos são: os modos de subjetivação do pensamento *mestizo*; Do discurso insurgente; A *herida* aberta como resistência e existência; e os silenciamentos como tradução *mestizo*.

É importante também informar que este trabalho está inserido no grupo de pesquisa *Vozes (In)fames: exclusão e resistência*, que tem por objetivo estudar os sujeitos marginalizados, sobretudo as representações que são (des)construídas de si e do outro. Este grupo de pesquisa é registrado no CNPq e é coordenado pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria José Rodrigues Faria Coracini (Linguística Aplicada-IEL-UNICAMP).

**PARTE 1**  
**A PONTE QUE NOS FAZ HABITAR OS DOIS LADOS DA FRONTEIRA**

## **CAPÍTULO 1. PONTES BIOGRÁFICAS PARA ATRAVESSAR O LOCAL FRONTERIZO**

A palavra atravessar possui duas palavras em uma, quais sejam, através e vessar. Esta, de acordo com o dicionário Houaiss (2009), significa lavrar fundo para mudar de cultura. Aquela significa de lado a lado e transversalmente, ou seja, que corta, que atravessa outra linha, local ou espaço. É interessante pensar nessa mudança de culturas ao estar num local transversal ou numa encruzilhada de culturas. No entanto, não é uma mudança sistemática que precisaria de uma concentração ou uma reza aos Orixás para mudar de uma cultura para outra, ou o contrário, voltar para outra cultura como um controle remoto. Ou uma ponte física que cruza a fronteira entre dois países como a fronteira do Brasil e Paraguai que em três minutos é possível atravessar. A travessia que discuto é como um dobramento e desdobramento sem ser dobramento e desdobramento, pois é implícito não se dividindo mas corporizado dois, em um. Ou como na matemática em que  $2 + 1 = 1$  ou três ao mesmo tempo.

É aquilo a que chamamos na gramática de flexão, ou seja, a variante das desinências nas palavras declináveis e conjugáveis. São as raízes da árvore que fazem parte de um só tronco. É como o filme de Pedro Almodóvar, *A pele que habito* (2011), em que o sujeito está preso em um corpo transformado que não é só seu mas é do o(O)utro também. Esse é o local *fronterizo*. Essa é a travessia que passa pelo corpo do sujeito da fronteira.

Nesta tese o Outro é entendido como o inconsciente do sujeito. Explico. De acordo com os estudos psicanalíticos, o Outro é o lugar do discurso do inconsciente. É o alhures de onde o sujeito é mais pensado do que pensa. É o lugar de onde vêm as determinações simbólicas da história que o sujeito está atrelado. É o arquivo dos ditos de todos os outros que tiveram uma importância para o sujeito em sua infância. O Outro é o lugar onde se coloca para o sujeito a questão de sua existência, de seu sexo e de sua história. O Outro é a cultura, a língua(gem), o repertório imaginário que cerca aqueles outros que nos acolhem. A própria condição do sujeito depende do que se desenrola no Outro. (QUINET, 2012).

Volto para a fronteira. Muitas vezes alguns autores se referem ao espaço que corta dois países de *A fronteira*. Para outros autores a preferência é o uso de espaços da fronteira (NACUZZI; ENRIQUE, 2010). De fato, um dos fenômenos mais estudado é as relações interétnicas que surgem na fronteira. Segundo algumas interpretações mais tradicionais sobre a fronteira são entendidas como um limite ou margem que separa realidades opostas, isso é, a margem do território povoado pelos ocidentais e modificado pelos ritmos da ocupação. (QUIJADA, 2002).

Tempos depois a fronteira foi recebendo significados mais complexos e descrita por fenômenos de interação e adaptação mútuas que tinham sido estudados com muitos detalhes a partir de áreas distintas da geografia. Como a historiadora argentina Mónica Quijada (2002) assinalou que os estudiosos têm incorporado outros aspectos da simples ideia da fronteira como uma linha contínua de separação: uma fronteira porosa e permeável, um local pleno de interrogações, intercâmbios e processos de transculturamento.

A transculturalidade neste trabalho é entendida como uma transmutação de cultura que não é possível de entender, posto que essa evolução está atravessada na economia, nos aspectos legais, éticos, religioso, artístico, linguístico, psicológico, sexual ou outros aspectos da vida (ORTIZ, 1995).

Na mesma esteira de Fernando Ortiz (1995), a transculturação vem de uma corrente incessante de imigrantes brancos. Espanhóis, de culturas diferentes, já desgarrados como se dizia então, das sociedades ibéricas peninsulares e transplantados a um Novo Mundo, no qual, tudo era novo para eles, da natureza à humanidade, e onde tinham que reajustar-se a um novo sincretismo de culturas. Ao mesmo tempo, a transculturação é uma contínua torrente humana de etnias e culturas diversas. Anzaldúa (2012) usa a palavra *mestizaje* para abordar o mesmo tema.

Infiro que a fronteira, portanto, destinava-se a unir dois espaços simbólicos: de um lado, os conquistados, povoados de povos civilizados ou em processo de civilização e, por outro lado, os sem apoio que representam o caos, a não socialização dos povos *sem fé, sem rei e sem lei*, espaços que permitiram aos conquistadores e colonizadores pensar, controlar o outro, o marginalizado, o sujeito fronteiriço.

A fronteira, sob as lentes de Agamben (2010), denomina-se campo ou campo de concentração, considerando que nessas encruzilhadas, a vida do sujeito da fronteira é



brutalmente matável e insacrificável. Ou seja, o *homo sacer* (homem sacro) é aquele que tendo cometido um crime não pode ser sacrificado segundo as leis da punição e, no caso de ser morto, aquele que o matou não é punido; esse ser é paradoxal, pois cometeu um crime além de qualquer punição que lhe pode ser previsto, é indesejado pelos homens, está fora da ordem discursiva das leis, dessa maneira é insacrificável, mas é matável. Trago o autor para ilustrar a visão que o centro tem da margem, pois o sujeito da fronteira que estou estudando situa-se numa fronteira outra, ou seja, a fronteira da margem, a margem da fronteira.

Essa vida nua, vida politizada do homem modificada por questões sociais e políticas que Agamben (2010) retrata é marcada pelo saber/poder de decisão do soberano. Assim, a vida nua é uma *criação artificial* do próprio poder soberano, é a vida na sua dimensão biológica com um caráter apolítico e destituída de direitos. (AGAMBEN, 2010). Por outro lado, a mulher Chicana/índigena é a própria fronteira biográfica, histórica e ancestral a ela.

Compreendo que a fronteira se torna esse espaço em que leis não podem ser aplicadas, pois ela é destituída de direitos. O sujeito *mestizo* se assemelha ao *homo sacer*, haja vista que esse *bando* sofre *abandono* de modo que o sujeito que habita a fronteira está no entre-lugar da inclusão e exclusão, não-lugar criado estrategicamente pelo poder do soberano. (AGAMBEN, 2010).

Epistemologicamente (a)bordando, o local *fronterizo* é um meio de recuperar outros modos de pensar a realidade, extrapolando suas ideias básicas. Em suma, entra-se num espaço onde há o desejo de capturar a fronteira como uma imagem fotografada com o intuito de extrapolar o que a imagem (des)revela num primeiro olhar. É a captura dum momento específico que muda repentinamente com outras capturas possíveis. Pois, o local *fronterizo* é um devir, está sempre se transformando, ora no campo visível, ora no visível que está lá mas que é preciso *flashes* outros para ser apreendido.

Neste capítulo, proponho-me a trazer a história biográfica de Gloria E. Anzaldúa, suas principais obras, especialmente *Borderlands* (2012) na qual eu me situo mais que nos outros. De modo simultâneo, detenho-me na vida e no percurso intelectual de Anzaldúa, centrando-me nos pressupostos conceituais como os de sensibilidades locais e *fronterizo* propostos por Anzaldúa (2012) e Walter Mignolo (2012; 2018), além também

das noções de sensibilidades biográficas, o Local Geoistórico, de Edgar César Nolasco (2013).

A epistemologia da fronteira que Anzaldúa (2012) constrói toma outra leitura neste trabalho, uma vez que as traduções feitas e (re)leituras apreendidas por mim trazem consigo subjetividades outras, paisagens fronteiriças que estão localizadas na parte sul da América. Embora, a escrit(ur)a da mulher Chicana/índigena me atravessa e me (a)borda com linhas descoloniais, escrevo e me inscrevo dum lugar diferente, periférico, mas outra periferia.

Ainda assim, a diferença colonial como uma classificação do planeta no imaginário colonial/moderno, por meio da prática da colonialidade do poder, como uma energia e um maquinário que transformam as diferenças em valores (MIGNOLO, 2012), é perseguida nesta tese.

É a partir desse ponto de vista quanto ao atravessamento *fronterizo* que no próximo tópico eu abordo as condições de produção da mulher Chicana/índigena, bem como suas (bio)grafias: vida + escrit(ur)as = vivências escrit(ur)as.

## 1.1 GLÓRIA EVANGELINA ANZALDÚA

A raça!  
Mexicano!  
Espanhol!  
Latino!  
Chicano!  
Ou qualquer coisa que eu me chamo,  
Eu sou o mesmo  
Eu sinto o mesmo  
Eu choro  
E  
Canto da mesma maneira.  
Eu sou a massa do meu povo e  
Eu me recuso a ser absorvido.  
Eu sou o Joaquín. (GONZALES,  
1967)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Vide <http://msalbasclass.com/wp-content/uploads/2014/07/IAMJoaquin.pdf> Acesso em: 07/10/2020.

Abro este capítulo com o poema em epígrafe *I am Joaquín* (Eu sou Joaquín), escrito por Rodolfo Corky Gonzales, um ativista Chicano que viveu na cidade de Denver, Colorado. Sua representação não só foi importante para o movimento Chicano, porque ele liderou a luta pelos direitos civis dos Chicanos no movimento que se iniciou nos anos 1960, mas também para repensar a divisão hierárquica dos sexos em que a mulher Chicana é colocada como virtuosa por servir ao homem. No poema *Joaquín* relata os triunfos históricos, as lutas e contradições que o povo mexicano enfrentava e enfrentou. O poema foi dedicado para a nova geração de mexicano-americanos.

Anzaldúa (2012) relata esse momento histórico como a descoberta do povo Chicano. Para ela foi só em 1965 que o povo Chicano soube que era um povo, quando César Estrada Chávez e os fazendeiros se uniram, e o Grupo *Raza Unida* foi formado no Texas. Com esse reconhecimento, o povo Chicano se tornou distinto. César E. Chávez (1927-1993) foi um líder norte-americano dos fazendeiros e ativista pelos direitos dos latino-americanos. Algo de momentâneo aconteceu com a alma Chicana – eles estavam conscientes de sua realidade e reivindicaram um nome e uma língua (o espanhol Chicano) que refletiam a realidade do povo Chicano. Assim, as peças que estavam fragmentadas começaram a se juntar e perguntas foram levantadas: *quem nós éramos? O que nós éramos? Como nós nos desenvolvemos?*

Assim, essas vidas que estavam destinadas a não ser incluídas no discurso e a desaparecer sem terem sido ouvidas, perceberam que seus rastros podem ser deixados (FOUCAULT, 2012b). Uma busca pela identidade Chicana foi gerada. Essa busca pela identidade Chicana ainda continua; uma agonia que estabelece para aqueles que habitam as fronteiras; uma realidade dura para as mulheres Chicanas/indígenas; ainda mais dura para as mulheres Chicanas/indígenas lésbicas. Essa busca pela identidade sempre é ilusória, pois a identidade é sempre uma construção imaginária, pois ela não é real como a cerca da fronteira.

Quiçá um dia essa agonia interna vai se acalmar e uma integração verdadeira acontecerá. No momento, o que a mulher Chicana/indígena tem é luta. Quem está na luta para parar o sangue, curar a fissura na relação entre a mulher indígena e o branco? O sangue ainda escorre. Anzaldúa (2012) responde: O Chicano, sim, o Chicano que anda como um ladrão em sua própria casa.

No processo de (re)contextualização, a mulher *mestiza* que está presente na obra de Anzaldúa (2012) percebe que a subjugação feminina ocorre pela cristalização dos modelos culturais impostos pela cultura falocêntrica. Esse modelo incita a mulher à obediência masculina, a ser pura, dócil e submissa tal como impõe a religião católica na figura da Maria (ou a Virgem de Guadalupe<sup>9</sup> ou Yemonja<sup>10</sup> na religião candomblé). Modelo sociocultural que, seguindo o padrão mexicano, encoraja os homens a baterem nas mulheres se elas forem desobedientes ou rebeldes; se não desempenharem bem as tarefas domésticas, se não servirem bem aos maridos e filhos, discriminando-as por não se manterem virgens até o casamento. Qualquer desvio estabelecido por essas condutas faz com que a mulher Chicana/indígena seja alvo de vergonha, insultos e exclusão.

A cultura molda nossas crenças. Percebe-se a versão da realidade que ela comunica. Paradigmas dominantes, conceitos predefinidos que existem como inquestionáveis, impossíveis de desafiar, são transmitidos através da cultura. A cultura é construída por aqueles que estão no poder: os homens. Os varões que fazem as regras e leis. Já as mulheres transmitem essas práticas. Ainda é comum, na cultura mexicana, ouvir as mães e sogras aconselharem seus filhos a baterem em suas mulheres por não obedecerem os seus esposos, por serem *hociconas* (bocudas), por serem *callejeras* (fofoqueiras), por esperar que seus maridos as ajudem na criação dos filhos e com o trabalho doméstico, por querer ser algo além de esposas. (ANZALDÚA, 2012).

De acordo com Anzaldúa (2012), a cultura Chicana espera que as mulheres mostrem maior aceitação e compromisso com os sistemas de valores dos varões. A cultura e a igreja insistem em fazer com que as mulheres sejam submetidas aos homens. Se uma mulher se rebela, ela é considerada uma mulher má. Se uma mulher não renuncia a si mesma em favor do varão, é egoísta. Se uma mulher não se mantém virgem até o casamento, ela não é uma opção. Para uma mulher da cultura Chicana sabe de três direções que a envolve: entrar na igreja como monja, ir para as ruas como prostituta ou ficar em casa como mãe.

De acordo com Saldívar-Hull (2000), se os grupos feministas, ativistas e escritoras, que viveram sob a sombra do *o* em Chicano, tivessem confiado na história

---

<sup>9</sup> Alguns dizem que Guadalupe é uma palavra derivada da língua árabe que significa Rio Oculto.

<sup>10</sup> Yemanjá é representada pelo mar.

gravada nos livros pelos homens e mulheres que se identificam com os homens, o papel das Chicanas na história permaneceria obscura.

A outra história, sob a escrit(ur)a das mulheres Chicanas, é concretizada pela pioneira Martha P. Cotera com os textos *Diosa y hembra* só em 1976 e *The Chicana Feminist* em 1977, com o intuito de refutar o estereótipo da mulher Chicana/indígena baseando-se na dicotomia virgem x puta. (SALDÍVAR-HULL, 2000).

Outros trabalhos que foram importantes para abrir caminhos para outras Chicanas, até mesmo o movimento Chicano feminista, foram da antropologista Adelaide del Castillo com o texto *Malintzín Tenépal: A preliminar look into a new perspective* em 1977 e da crítica literária Norma Alarcón em *Chicana feminist literature: a re-vision through Malintzín: putting the flesh back on the object* em 1981. Ambas as autoras expuseram a representação que os homens tinham/têm das mulheres Chicanas, bem como a misoginia formulada pelo filósofo mexicano a partir da *La Malinche* como *la chingada*, em português a fudida. (SALDÍVAR-HULL, 2000).

*Malintzín*, indígena nomeada de *La Malinche* por Octávio Paz, simboliza a entrega do povo indígena ao colonizador: a traidora de seu povo. “É verdade que ela se entrega voluntariamente ao Conquistador, mas este, por pouco deixa de ser útil, esquece. Dona Marina se tornou uma figura que representa as índias, fascinadas, violadas ou seduzidas pelos espanhóis”. (PAZ, 1947, p. 35)<sup>11</sup>.

As histórias são contadas pelos diversos segmentos sociais, contudo não posso ser inocente e não considerar as relações de poder que engendram na tentativa de perpetuar um olhar em detrimento de outro. Não entro na discussão sem saída de verdade x mentira, pois o fio discursivo ao qual me inscrevo conclui que a escrit(ur)a hegemônica “gira em torno de um pressuposto no qual o poderoso centro cria a sua periferia” (BONNICI, 2009, p. 264). Ao contrário eu postulo juntamente com Boaventura que “das margens se veem melhor as estruturas de poder”. (SANTOS, 2007, p. 59).

Nessa perspectiva, exponho a escrit(ur)a de Anzaldúa como centro desta tese para discutir os laços de opressão, o silêncio que por vezes é destinado à escrit(ur)a feminina, sobretudo em uma sociedade patriarcal. A mulher Chicana/indígena é apresentada e representada a partir desses olhares em relação à sociedade em que ela está inserida.

---

<sup>11</sup> *Es verdad que ella se da voluntariamente al Conquistador, pero éste, apenas deja de serle útil, la olvida. Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles.* (PAZ, 1947, p. 35). (Tradução minha).

É nesse silenciamento que histórias outras emergem. É pelo silêncio que os efeitos de sentidos são construídos, em outras palavras, o silêncio é o que garante de que haverá movimento de sentidos. Ele não é apenas complemento da língua(gem), ele tem significância própria e possui caráter necessário. Contudo, de acordo com Eni Orlandi (1997), o silêncio não deve ser entendido como o *tudo* da língua(gem), devido ao silêncio que representa as possibilidades de se significar.

Orlandi (1997) distingue os tipos de silêncio em: o silêncio fundador e a política do silêncio. Esta se subdivide em o silêncio constitutivo e o silêncio local. O que posso inferir é que o silêncio é muito mais profundo do que imaginamos, pois ele vai além do calar-se e esconder histórias outras. Falarei mais sobre o silêncio no Capítulo II, *O Discurso*.

O que desejo é que as histórias outras relatadas por Anzaldúa levem ao leitor/ouvinte a desconfiar o que está por trás das linhas escrit(ur)as. Por isso a mulher Chicana/indígena escreve,

Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu posso e que eu escreverei, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever. (ANZALDÚA, 2000, p. 232).

É na escrit(ur)a que a mulher Chicana/indígena encontra um motivo e necessidade de produzir gestos interpretativos acerca do mundo que a cerca, além disso não deixa com que outros falem por ela, deixando rastros da margem. Esse movimento de revolta, lembra-me da obra de Albert Camus (2010), *O homem revoltado*, que pontua que o movimento da revolta está apoiado na recusa categórica duma intromissão julgada intolerável e na impressão do revoltado de que ele tem o direito de. Essa recusa afirma a

existência de uma fronteira; é a existência que estende o seu direito além duma “fronteira a partir do qual um outro direito o enfrenta e o delimita”. (CAMUS, 2010, p. 25).

Assim, escrever é uma maneira de descrever identidades. Infiro que a partir de suas palavras a habilidade de brincar com palavras e histórias para comunicar relatos que estão à beira da verdade hegemônica é como se fosse uma cobrança que nunca cessa fazer a si mesma. Sabemos que escrever é uma ferramenta de poder que faz com que o sujeito tenha consciência de sua identidade. Escrevo agora sobre Anzaldúa.

Gloria Evangelina Anzaldúa (1942-2004) tem se mostrado uma figura paradigmática. A autora é citada em vários campos de pesquisa, por exemplo, na Sociologia, História, Psicologia, Linguística Aplicada e Tradução, ainda assim é principalmente nos estudos de perspectiva feminista e desconstrutiva que as noções de Anzaldúa são esmiuçadas. A autora ainda é pouco compreendida, pois além dos conceitos metafóricos que ela desenvolveu ao longo de sua carreira, sua literatura revela reflexões complexas que envolvem os saberes do povo Chicano. Além disso, somente alguns de seus textos são possíveis de serem encontrados na língua portuguesa, no entanto a sua grande maioria está nas línguas inglesa e espanhola.



Gloria E. Anzaldúa

Fontes: [sites.utexas.edu/utldiversityactioncommittee/2019/09/20/celebrating-the-birth-and-life-of-gloria-anzaldua/](https://sites.utexas.edu/utldiversityactioncommittee/2019/09/20/celebrating-the-birth-and-life-of-gloria-anzaldua/) Acesso em: 03/20/2020 às 14h.

Quanto à tradução dos textos de Anzaldúa, vale (re)lembrar que muitos estudiosos da autora conhecem sua obra a partir do livro *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* (2003) do professor Walter Mignolo. No entanto, a obra de Anzaldúa que Mignolo usa em seu livro para discutir o pensamento fronteiro ainda não foi traduzida para o português, por exemplo. Esse

silêncio inquietante me mobiliza, juntamente com a professora Claudia de Lima Costa da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), a também

refletir sobre a geopolítica da tradução e os sistemas de exclusão que, em suas múltiplas interseções com os outros eixos da diferença - gênero, raça, classe, orientação sexual, etc. -, selecionam os textos que receberão visto de entrada e aqueles que permanecerão do outro lado da fronteira, desqualificados (2004, p. 02).

É dessa maneira que trabalhos feitos por estudiosos que ainda não foram traduzidos usam fios discursivos desses textos para tecer temáticas descoloniais, construindo, por conseguinte, um império pequeno dentro dum grande império, uma vez que o uso desses pensamentos sem a citação devida gera uma apropriação das contribuições de estudos subalternos feitos na Índia, por exemplo, e das várias abordagens críticas construídas na América Latina, que têm sido (des)envolvidas em torno de noções como a colonização e descolonização. (CUSICANQUI, 2012).

Silvia Rivera Cusicanqui (2012) faz críticas sobre o processo descolonizador que está acontecendo na América do Sul, território que ainda está em condições de colonização, especificamente dos indígenas da Bolívia. Mas ao mesmo tempo é um território de permanente resistência dos indígenas em relação à colonização.

Assim como Anzaldúa, Cusicanqui (2012) pontua a necessidade de os estados-nações serem descolonizados de muitas maneiras. Desde a presença dos espanhóis, governos atuais continuam reciclando as práticas dos colonizadores como exclusão e discriminação contra os povos indígenas. Essas práticas vêm dos grupos da elite dominante a fim de manter a opressão contra os indígenas. Enquanto esse poder hegemônico imita a cultura ocidental, eles propagam uma caricatura da cultura estrangeira.

Outra questão que vai ao encontro com o pensamento de Anzaldúa é a apropriação de saberes que são construídos na margem. Cusicanqui (2012) faz críticas sobre Walter Mignolo que usou suas ideias a epistemologia de histórias orais despolitizando-as. Isso é uma prática comum da academia da América do Norte que tradicionalmente não dialoga com a produção acadêmica do Sul.

Silvia Rivera Cusicanqui (1993), acadêmica e intelectual boliviana, apresenta também uma proposta atual sobre as questões que envolvem os povos indígenas a partir de análises de cunho descolonialistas. Assim como Anzaldúa, Cusicanqui (1993)



problematiza a importância de reconhecer alguns processos que foram silenciados, encobertos pela história. A autora enfatiza que a identidade *mestiza* é uma identidade étnica, construída no marco do horizonte colonial como foi com o povo indígena, e sua particularidade recai em que a identidade étnica recorre a pertença à identidade indígena, distanciando-se e evitando assimilar com o cânone civilizatório burguês. Para a intelectual, os *mestizos* encarnam a imagem do *bom selvagem*, obediente da cultura hegemônica, envergonhado de sua história e reproduzidor da estrutura de opressão colonial patriarcal.

Tal como acontece com o colonialismo internalizado, a assimilação surge quando a sociedade coloca estruturas de conhecimento ocidental e cultura acima de expressões culturais outras. São estratégias e técnicas para adotar práticas do poder hegemônico: princípios e ideologias. É por isso que Anzaldúa (2012) adota imagens indígenas a fim de trabalhar contra as pressões de assimilação, incentivando artistas a reconhecerem os seus locais sociais. Assim, o povo Chicano deve atentamente usar imagens indígenas e não indígenas para criar uma consciência social e artística transformadora. A partir disso, Cusicanqui (1993) se debruça na questão da colonização interna em que as ciências sociais, sobretudo aquelas que sofrem com os legados colonialistas, estão atreladas.

Trago essa crítica, pois os textos que têm a finalidade de (re)pensar a *episteme* descolonial são dirigidos pelo desejo de desvelar os saberes deserdados e camuflados que a história silenciou e escondeu, no entanto é sabido que autores que estão num local privilegiado usam ideias formuladas por autores marginalizados, conquistando, desse modo, notoriedade e obras traduzidas sem validar o discurso do outro, em outras palavras, tais autores não consideram o Local Geoistórico onde as discussões são elucidadas, ignorando aspectos social, político e cultural dos estudos do Sul. Uma epistemologia do Sul está baseada em três práticas: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul (SANTOS, 2010). Entendo epistemologia como toda noção, ideia ou crença, refletida ou não, sobre as condições do que relata como conhecimento que têm as condições legais necessárias.

O Sul é uma metáfora usada por Boaventura Sousa Santos (2010) com um local de experiências epistêmicas, que buscam curar as feridas historicamente causadas pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Essa opção de pensar a partir do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, países e regiões do mundo que sofreram com

o colonialismo europeu e que não alcançaram níveis de desenvolvimento econômico iguais ao do Norte global. (SANTOS, 2010).

De acordo com Santos (2010) a sobreposição não é total, sendo que no interior do Norte geográfico grupos sociais foram sujeitos ao colonialismo e, por outro lado, no interior do Sul geográfico houve as “pequenas Europas”, pequenas elites locais que se beneficiaram com a dominação colonialista.

Assim, as epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que aplaudem os saberes outros que resistem ao saber e poder hegemônico.

As análises que são feitas a partir de epistemologias descoloniais para pensar os sujeitos que estão à margem, por exemplo, a *episteme* fronteiriça de Gloria Anzaldúa (2012), no México, e Silvia Rivera Cusicanqui (2012), na Bolívia, com a crítica dos discursos sobre a colonização, podem dar visibilidade a questões que não são contempladas e discutidas em pesquisas que levam em consideração epistemologias modernas, ignorando que os locais marginalizados produzem também conhecimento e cultura.

Nesse sentido o objetivo central dessas autoras é problematizar os saberes modernos que de alguma forma excluem os saberes que são erigidos nos locais fronteiriços excluídos e que sem o devido cuidado torna as *epistemes* despolitizadas, uma vez que se criam um distanciamento das teorizações descoloniais e do Local Geoistórico.

O que não quero fazer nesta tese é neutralizar a prática da descolonização, fomentando dentro da academia uma discussão limitada e ilusória em relação à modernidade e descolonização, sem dar a devida atenção às dinâmicas internas da mulher Chicana/indígena/*mestiza*, silenciando-a.

O tema central deste trabalho é o estudo da mulher chicana/*mestiza* a partir da escrit(ur)a de Gloria Anzaldúa. O mundo Chicano/*mestizo* existe. Pessoalmente, eu me considero mestiço por viver e morar num país multirracial, Brasil. Não sou indígena, mas a terra brasileira é e sempre será. Estou nesses entre-lugares onde Anzaldúa habita também. Logo, estou localizado na fronteira. Fronteiras diferentes. Fronteiras *queerizadas*. A posição *queer*<sup>12</sup> é por mim habitada também enquanto homossexual e estudioso dos assuntos referentes ao tema. Através desse local, minha voz *queer*

---

<sup>12</sup> Opto em não traduzir a palavra *Queer* ao longo do texto, pois para Anzaldúa (2012) esta palavra pode ser usada como ferramenta política para romper com a invisibilidade dos homossexuais e transsexuais. *Queer* aproxima-se da palavra bicha, viadinho em português.

estabelece normas e expõe como o ser *queer* pode me impactar por meio de trocas epistemológicas, entre Anzaldúa e eu, respeitando nossa (inter)conexão em relação aos nossos respectivos papéis de gênero e expectativas.

Assim, há um reflexo que emerge dos estudos que venho apreendendo como um liame que me liga às dimensões de atravessamentos, nos quais nossas identidades camaleônicas são validadas, porquanto desafiamos as estruturas e territórios dominantes e normalizadores. Além disso, Anzaldúa assume o ser híbrido: a possibilidade de a mistura de dois seres emergir uma terceira completamente diferente, uma terceira raça ou grupo social com a capacidade de trazer características ancestrais, misturas que podem ser desconhecidas. Ao longo deste trabalho, espaços e silêncios emergem como recursos de força para rebater as múltiplas formas de opressão, são elas, social, cultural e nacional que enfrentamos aqui no Brasil também.

Assim como o Brasil foi colonizado, México também o foi. A complexidade da historicidade Chicana é importante para entender o movimento social que se tem levantado nos últimos anos. Por isso, farei uma pequena apresentação da história do povo Mexicano-Americano, desde sua origem indígena que precede a chegada dos Espanhóis na América Latina até o presente. Pontuo que meu objetivo é me debruçar na relação entre o legado cultural e racial dos Chicanos e a questão identitária.

Pelo desejo de preencher a falta, procuramos na completude uma verdade única capaz de definir e qualificar uma determinada origem, por exemplo, nossa nacionalidade. Para um Chicano é tarefa difícil para se qualificar como latino, ou se é espanhol, hispânico, mexicano-americano, chicano, novo mexicano, porto-riquenho, neo-riquenho. Como essa categoria de nacionalidade deve ser definida? Pela ancestralidade? Sobrenome? Questão pessoal? Ou geográfica? (SCOTT, 1994).

Dessa maneira, a multiplicidade e o desafio dos Chicanos em buscar terminologias para sua nacionalidade são refletidas nas várias maneiras que esse povo se auto nomeia em sua comunidade. Por outro lado, qualquer pessoa na América Latina, bem como outro grupo étnico minoritário nos EUA, dispõe de uma designação mais ou menos concreta, a qual não sofreu uma mudança considerável ao longo da história. Ao contrário, o termo Chicano gera várias controvérsias; o seu uso pode variar consideravelmente entre os intelectuais e membros que estão diretamente preocupados com discussões que envolvem o povo Chicano.

O termo que é constantemente reinventado, podendo variar no uso individual das pessoas, é comumente denominado por um grupo minoritário nos EUA, qual seja, Chicano. A autora Cherríe Moraga é um exemplo. Em livro publicado em 2011, sob o título de *A Chicana Codex of Changing Consciousness*, a pesquisadora se utiliza desse recurso gráfico para criar possibilidades outras de interpretação em torno dos rastros identitários da mulher Chicana/indígena. Essa alternativa gráfica e sonora ao termo *chicana* reforça uma *política (re)emergente* conforme afirma a própria escritora, “fundamentada nas noções religiosas e identitárias de povos ameríndios” (MORAGA, 2011, p. xxi). Embora a origem desta designação não possa ser buscada, há uma concordância de que a partir da abreviação da palavra Mexicano em espanhol houve uma alteração fonológica do *sh* para *ch*.

A mudança gráfica de *chicana* para *xicana* é uma das inúmeras marcas que revelam uma onda contínua no que se refere às reivindicações e à presença feminista dentro das comunidades Chicanas e dos movimentos políticos que estão relacionados às ausências nessas comunidades.

De acordo com Danler (1990/91), estudos relatam que a primeira vez que o termo Chicano aparece é datado por volta de 1950, quando Mario Suárez, escritor norte-americano, descreveu os Chicanos em seu conto *El Hoyo*, trazido no texto de Shirley, da seguinte maneira:

Enquanto o termo Chicano é uma abreviação da palavra Mexicano, foi há muito tempo usado para se referir a todos. Pablo Gutiérrez casou-se com a filha dum merceeiro chinês e adquiriu a loja; seus filhos são Chicanos. (...) Todos eles são – uma variedade de farsantes, bandidos, opressores, oprimidos, senhores e vagabundos que vieram do Velho México para trabalhar no sudoeste do pacífico, colhendo algodão, balconista, operário, cantar e continuar a descansar. (SHIRLEY, 1988. p. 6-7).

O tom desprezível em relação aos Chicanos que é produzido pelo autor Suárez é exatamente o motivo por que muitas pessoas não gostam do termo. Ou seja, a palavra era usada com uma ideia negativa, uma imagem estereotipada do Mexicano pobre. Em alguns casos, era comum o seu uso como um insulto, bem como uma palavra de baixo calão. (WEIGAND, 1977).

No Brasil o termo indígena emerge, pela/na memória discursiva, alguns sentidos de efeito como a questão colonial, a visão dos indígenas como seres de sociedades baseadas em sistemas primitivos, sua relação com a natureza e o exótico entremeado de

adornos e pinturas, bem como a condição de aldeados sempre remetida à incivilidade. (GUERRA, 2010).

Observo que cada estereótipo é construído a partir da observação e experiência, mas, sobretudo, da generalização que fragiliza o efeito de constatação e de verdade que estão vinculados aos tais enunciados. Questionando algum desses enunciados, especificamente aqueles que representam o Indígena brasileiro, verifico que ainda o Brasil guarda na memória a representação do indígena como alguém que não é cidadão, que não faz parte da sociedade civilizada. Este tipo de imaginário do e/ou sobre os indígenas é construído sob lentes do colonialismo que lhes negam historicidade por representantes brasileiros difundido, por exemplo, por meio de frases do Presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro, qual seja, “**cada vez mais**, o índio é um ser humano igual a nós”. (BOLSONARO, 2020)<sup>13</sup>.

A expressão **cada vez mais** pode significar paulatinamente, pontuando o distanciamento entre os indígenas e o discurso hegemônico, o brasileiro, em que os indígenas ainda não são iguais ao modelo de cidadão esperado pelo Brasil, mas estão construindo maneiras para alcançar tal semelhança. Percebe-se que há uma inter-relação constitutiva entre sujeito, discurso e poder, já que a análise discursiva de um enunciado delinea uma posição-sujeito que é marcada por um dado poder, sendo que os sujeitos são movidos por uma vontade de verdade. (FOUCAULT, 2014a).

Ainda em se tratando do termo Chicano, nos anos 60 e 70 a palavra Chicano foi ressignificada quando o movimento Chicano foi estabelecido com o objetivo de pontuar aspectos concernentes ao povo Chicano. De acordo com Zygodlo (2004), o termo Chicano foi usado como uma ferramenta política e revolucionária para identificar uma etnia, uma posição individual e nacionalista, opondo às características culturais e sociais dos EUA.

A ideia radical que o termo Chicano traz, desde então, pode ser outro motivo para que pessoas, especialmente os Chicanos, prefiram o termo Mexicano-Americanos. No entanto, há pessoas que rejeitam esse pensamento ao dizerem que eles não são mexicanos e nem americanos, por isso não podem concordar com a ideia existente de ser mexicano-

---

<sup>13</sup> Este relato foi retirado do site G1, O Portal de Notícias da Globo. Leia a notícia na íntegra: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/24/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro-em-transmissao-nas-redes-sociais.ghtml> Acesso em: 12 de fev. 2020.

americanos. O termo mexicano-americano pretender ser usado de maneira mais *neutra* e pode ser entendido como uma palavra que se aproxima de Chicano.

Por um lado, hispânicos e latinos são termos que se referem aos Chicanos como um povo. Hispânicos, por exemplo, é usado pelo governo norte-americano. Zygodlo (2004) pontua que há um balanço entre as distinções linguísticas e raciais e diferenças de classes quanto ao uso do termo, porque o seu uso une pessoas que são descendentes de espanhóis. Anzaldúa comenta em seu livro *Borderlands/La frontera: The New Mestiza* (2012), doravante *Borderlands*, que seu povo os chama de Hispânico ou Espanhol-Americano ou Latino-Americano ou Latino quando se unem às pessoas do hemisfério ocidental que falam espanhol.

Os Chicanos geralmente opõem ao termo Hispânico por pensarem que há uma imposição dos anglos que buscam por uma identidade homogênea, distinta das comunidades Latinas nos EUA, e, desse modo, tentam apagar qualquer cultura e ideologia que se desencontram das etnias norte-americanas. Compreendo ideologia como ideias, crenças e saberes que fundamentam a posição do sujeito diante da leitura realizada da realidade que o cerca.

Também o termo latino enfatiza a lealdade dos povos às suas raízes ancestrais: aqueles que nasceram, cresceram e foram educados nos EUA e que buscam os mesmos direitos compartilhados pelos norte-americanos. Portanto, latino e hispânico são empregados quando se referem às pessoas com raízes Latino-americanas em geral; já as comunidades de herança mexicana, por outro lado, são chamadas de Chicanas ou Mexicano-americanas.

Tenho de ressaltar que, apesar dos significados já discutidos em relação ao termo Chicano, é importante considerar que a partir de nossa perspectiva há uma produção de subjetividade que recusa *o que somos*, fornecendo, ao povo Chicano, ferramentas para pensarem política e criticamente questões (in)visíveis para darem visibilidade a muitas de suas práticas e experiências. Ora, não é uma questão de definir os Chicanos – se eles são Chicanos, Americanos, Hispânicos ou Latinos – mas o sentimento pessoal que cada Chicano(a) tem pela sua raiz cultural.

Muitas são as autoras que foram responsáveis pela defesa de um espaço mais justo, onde seus saberes pudessem ser reivindicados e pela defesa de seus corpos. Mulheres como Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa, Ana Castillo, Sandra Cisneros, Pat Mora e Lorna

de Cervantes, entre muitas outras, abriram precedentes para a discussão de temas relacionados a gênero, sexualidade, raça, etnia, religiosidade e história, para citar alguns.

As representações que são feitas do povo Chicano e as representações que o povo Chicano faz deles mesmos atravessam constitutivamente o sentimento de identidade subjetiva, social e nacional. Assim, ser Chicano é ser o que dizem quem eles são e ver o outro da maneira que eles veem. Ou seja, o que somos e o que pensamos ver estão atrelados ao dizer do outro, dizeres que vêm antes de nós, sem sabermos como e nem por que sem deixar rastros. (CORACINI, 2007).

O processo identitário, de acordo com Jacques Lacan (1998), está em torno daquilo que vemos pelo o olhar do outro; está atrelado à imagem que construímos de nós mesmos quem vem do outro; discursos que perpassam pelo nosso corpo e nos constituem em sujeitos, construindo uma verdade sobre nós mesmos que a qual nos identificamos e assumimos como estável. Assim, a imagem que faz de si será sempre imaginária – ilusão de autonomia do sujeito e representações e imagens que dizem respeito às identificações –, e as relações se farão sempre por identificações secundárias.

É nesse movimento identitário que Anzaldúa recorre às suas memórias, aquilo que teve de esquecer para ser lembrado, para interpretar aquilo que passou por meio da escrit(ur)a; passado que se faz presente e presente que é futuro. Essa escrit(ur)a de Anzaldúa materializa práticas discursivas que barram a crítica erigida nos centros, bem como seus respectivos erigidos no interior da aldeia global com o intuito de representar, através de uma interpretação textual e estetizante, o que é da ordem da exterioridade, por mais que esta seja uma invenção daquele mundo interior. (NOLASCO, 2013).

Essas práticas discursivas que abordam o sujeito da fronteira emergem das bordas, das linhas fronteiriças para ir de encontro às histórias, teorias e críticas de cunho disciplinar e arborizante que ainda nos dias atuais repetem ou mantêm produções do saber e poder hegemônico, silenciando a produção de saberes e subjetividades específicas que acampam nas histórias fronteiriças. (NOLASCO, 2013).

A seguir, passo a discutir as obras escritas por Anzaldúa, sobretudo *Borderlands* (2012), bem como noções formuladas por Gloria Anzaldúa.

## 1.2 ANZALDÚA, OBRAS E EPISTEMOLOGIAS DO SABER *FRONTERIZO*

Falo agora sobre a obra *Borderlands* (2012) e sobre algumas outras obras de Gloria E. Anzaldúa para que depois me ocupe de mais linhas dos pensamentos que são arrolados pela autora. Para falar sobre a sua obra, *Borderlands* (2012), é impossível o não entrelaçamento com o *loci* de enunciação da autora. Desse modo, ao mesmo tempo que escrevo sobre a obra, há também um atravessamento na minha escrit(ur)a da *locivivência* da mulher Chicana/indígena.

Nos próximos parágrafos faço um apanhado das principais questões epistemológicas e históricas que são articuladas por Anzaldúa na obra *Borderlands* (2012). Não é meu propósito pontuar exaustivamente os pensamentos de Anzaldúa, uma vez que gestos interpretativos não estão num espaço fechado mas é um lugar em que emerge a heterogeneidade, podendo abarcar enunciados e discursos de ordens distintas.

A heterogeneidade é compreendida nesta tese a partir do olhar de Authier-Révuz (1982). A heterogeneidade é a presença do Outro/outro no discurso, são as vozes que atravessam os dizeres dos sujeitos enunciadorees. Agora, eu apresento a obra.

A obra *Borderlands* (2012) está dividido em duas partes. No primeiro ensaio de *Borderlands* (2012), *The Homeland, Aztlan/El otro México*, introduz ao leitor a topografia do deslocamento. Nesse ensaio, Anzaldúa define o que é fronteira política e ideológica como um limite não natural, mas epistemológico, portanto postula uma cartografia Chicana/indígena de práticas desestabilizadoras no final do século XX. Não é só em *Borderlands* (2012) que Anzaldúa valoriza o povo Chicano, no entanto, é em *Borderlands* (2012) que Anzaldúa fornece aos *mestizos* uma genealogia que os interpela, ora o povo nativo, ora as américas sem basear-se no pensamento ocidental, ou quando baseia-se nele é para rechaçá-lo.

Essa fronteira visível e invisível é redescoberta pela escritora a partir de uma materialidade histórica específica, a qual ficou conhecida no norte do México. Ela faz uma revisão do tratado de Guadalupe-Hidalgo, assinado em dois de fevereiro de 1848, documento que iniciou a criação da nova minoria dos EUA: cidadãos americanos descendentes do México.



O discurso da concepção de nação construída em *Homeland, Aztlan* revisita a história de obras ficcionais Chicanas dos anos 1930 aos 1940. A importância dessas obras, como *Caballero*, escrito por Jovita González e só publicado em 1996, foi o de desvelar memórias apagadas das histórias oficiais. Desse modo, os relatos de Anzaldúa (2012) oferecem uma nova maneira de (re)escrever a História. Mas, a história a partir da narrativa *Mestiza* não é um exercício discursivo de apenas uma voz, nesse novo gênero, *autohistoria*, há uma narrativa pessoal que comove o outro, fazendo-o sentir que aquela história é também sua.

Sem dúvidas o gênero de *Borderlands* (2012) ainda refuta a estagnação. Mudando da história México-tejana para um *testimonio* pessoal ou como *autohistoria* que a própria Anzaldúa construiu, movendo-se sem descanso e dirigindo-se para uma história política do povo Chicano/indígena. Na abertura desse ensaio em que aborda a Nova *Mestiza*, Anzaldúa (2012) enfatiza as alianças de classes com os atravessados da fronteira do México que trabalham irregularmente nas fábricas, os maquiladoras, trazendo a lume a desumanização desses trabalhadores mexicanos que atravessam a fronteira para os EUA onde são caçados como bichos pelos guardas da fronteira, mas que são silenciosamente aceitos devido à sua mão de obra barata.

Sabe-se que há diversas regiões maquiladoras no mundo como o Paraguai. O México, Canadá e os EUA são regiões também conhecidas por isso. A região conhecida como novos tigres asiáticos, formada por Filipinas, Indonésia, Vietnã, Tailândia e Malásia. Algo comum dessas regiões é a exploração da mão de obra barata.

Em *Movimientos de rebeldia y las culturas que traicionam*, a Chicana/indígena confronta a tradição da dominação do homem dentro de sua comunidade. Quando Anzaldúa (2012) refere-se aos homens e às mulheres que se identificam com esses homens em sua comunidade é como se ela estivesse direcionando suas palavras aos mais velhos que recusaram a aprender a língua inglesa, por isso o uso da língua(gem) espanhola na epígrafe que abre esse texto na obra *Boderlands* (2012). Trago uma parte aqui:

Esses movimentos de rebeldia que temos no sangue, nós, mexicanos, emergem como rios inundando em minhas veias. E assim como meu povo, que às vezes libertam-se da escravidão de obedecer, do consentimento do silêncio, a rebeldia existe na superfície da minha

carne. De baixo do meu olhar humilhado há um rosto insolente que está prestes a explodir<sup>14</sup>. (ANZALDÚA, 2012, p. 37). (Tradução minha).

É interessante que nessa passagem em outra parte do texto a língua(gem) inglesa é usada também, agora direcionando as palavras às mulheres Chicanas/indígenas. É uma convocação para a guerra da independência que é constante para as mulheres, especialmente as mulheres Chicanas/indígenas. Essa estratégia do uso de mais de uma língua(gem) não só se relaciona às múltiplas camadas de identificações do sujeito da fronteira, mas também constitui uma crítica às tradições Chicana/indígena/mexicana/tejana que tendem a valorizar uma só língua(gem), a do colonizador.

Ainda nesse capítulo da obra, quero falar do subitem *Cultural Tyranny*, onde Anzaldúa discute o patriarcalismo, a maneira que a cultura tradicional se posiciona contra as mulheres. A autora usa a imagem de *Malintzín* para contestar a sua posição na mitologia mexicana, que é retratada como a Eva que traiu o seu povo, tornando-se amante de Cortes e a mãe da *mestizaje*. A partir dessa releitura, Anzaldúa (2012) reivindica em favor das mulheres o lar místico das culturas nacionalistas dos Chicanos, *Aztlán*. Anzaldúa (2012) redefine cultura a partir da teoria feminista e da Nova Consciência *Mestiza*.

A Consciência *Mestiza* é a quebra das dualidades que servem para aprisionar as mulheres. A sua articulação por meio da teoria Chicana lésbica tem esse mesmo objetivo, desestruturar os pensamentos dicotômicos. Isso pode ser percebido quando na obra *Borderlands* (2012), ela escreve que se declara como masculina e feminina, posto que essas nomenclaturas não têm a ver com sexo ou orientação sexual, mas, especificamente à identidade de gênero. Porque o gênero não é algo que a pessoa é mas algo que ela faz, algo que ela performa. (BUTLER, 2014).

Judith Butler (2014) considera que o gênero é uma construção discursiva em que práticas são estabelecidas como normas socialmente instituídas e mantidas. Por que um homem ou uma mulher não pode ter traços femininos ou masculinos sem que questionemos a integridade do gênero? Se faço uma leitura à rubrica do binarismo

---

<sup>14</sup> *Esos movimientos de rebeldía que tenemos en la sangre nosotros los mexicanos surgen como ríos desbocados en mis venas. Y como mi raza que cada en cuando deja caer esa esclavitud de obedecer, de callarse y aceptar, en mi está la rebeldía encimada de mi carne. Debajo de mi humilhada mirada está una cara insolente lista para explotar.*

heterossexual, restará uma simples correlação entre sexo e gênero que classifica as pessoas em macho x fêmea ou masculino x feminino, excluindo outras maneiras de vivenciar a sexualidade.

O capítulo *Entering into the serpent* explora o legado dos antepassados dos indígenas. A Nova *Mestiza* reclama pelas figuras culturais femininas que foram marcadas como traidoras pela comunidade. A primeira foi *Malintzín* (aquela que traiu os indígenas, o povo Chicano) e a segunda *la Llorona* (a mulher que chorou pela perda e morte de suas crianças). *Malintzín* e *la Llorona*, a partir da Nova *Mestiza*, representam o movimento constante de identificações pela busca da Chicana, *mestiza*, indígena e feminista no imaginário de Anzaldúa (2012). Nesse sentido, valendo-me nos pensamentos de Michel Foucault, o sujeito da ação é historicamente produzido por uma exterioridade social, cultural e política. É por meio desses saberes que Anzaldúa recorre e que produzem a sua subjetividade, ou seja, o sujeito é um efeito da subjetividade. (FOUCAULT, 2010; 2012a).

Anzaldúa encontra nas representações das mulheres nacionalmente conhecidas e que foram excluídas para aventar uma crítica do pensamento patriarcal que construíram estratégias para colocar esses sujeitos e todos aqueles que reproduzem suas práticas num mar do esquecimento. No entanto, é preciso esquecer para lembrar, não é mesmo? Relacionando essas questões com minha biografia, lembro-me de algumas entidades cultuadas na Umbanda<sup>15</sup>, por exemplo, como as Pombas-giras.

O nome Pomba-Gira está relacionado à corruptela de *Ngana Mpambu Njila* que significa senhor dos caminhos, dos atalhos, das estradas e encruzilhadas na cultura Bantu. A Pomba-Gira é a existencialidade feminina, uma força narrativa feminina dentro dos centros de umbanda. É a mãe, a mulher, a menina e tudo que envolve o poder e os sentimentos femininos estão atravessados nesta entidade espiritual.

A Pomba-Gira pode ter sido uma mulher de rua que vendia o seu corpo para seu próprio sustento. Mulher que era dona do seu corpo; mulher que tinha e escolhia vários homens. Pomba-Gira representa a vaidade, a autoestima, a valorização do corpo feminino. Entretanto, o lugar da rua não é aquele esperado pela sociedade hegemônica

---

<sup>15</sup> É uma religião brasileira, que sintetiza e entrelaça vários elementos das religiões africanas, indígenas e cristãs.

que segundo a tradição patriarcal a sua imagem é representada pelo estereótipo da prostituta.

Anzaldúa conclama as mulheres a apoiarem umas às outras, pronunciando:

A luta da *mestiza* está acima da luta feminista. Enquanto *los hombres* pensam que têm que *chingar mujeres* e uns aos outros, enquanto os homens são ensinados que eles são superiores e, assim, serem culturalmente favorecidos em relação *la mujer*, enquanto ser uma *vieja* é motivo de escárnio, não haverá uma cura real de nossa psique. Nós estamos quase lá – nós temos um grande amor da Mãe, a boa mãe. O primeiro passo é desprender a dicotomia *puta/virgem* e enxergar a *Coatlalopeub-Coatlicue* representada na mãe, *Guadalupe*. (ANZALDÚA, 2012, p. 106). (Tradução minha).

Vale explicar que *Coatlicue*<sup>16</sup> é uma Deusa da mitologia asteca extremamente complexa. Ela é, simultaneamente, deusa e monstro, benevolente e má. Representa a Deusa Terra decapitada, Deusa das impurezas e da fertilidade. Muitas vezes é associada aos excessos sexuais, representados por sua saia formada por serpentes. Ambígua, ela é a Deusa do amor e do pecado, possuindo o poder de criar e devorar vidas. Ela é a representação de todos os aspectos da natureza dual, devorava o sol à noite e o vomitava a cada manhã. Sua iconografia a descreve vestida com serpentes, no lugar de sua cabeça há duas serpentes que se olham cara a cara, tem um colar de corações humanos e pés com garras. Controla as magias e a criação dos povos, guardiã dos jardins da terra e do céu. Um de seus aspectos é *Tonantzín*<sup>17</sup>, que representa suas características consideradas positivas pelos valores cristãos, como o fazer o bem ao próximo, a caridade e o bom comportamento. (ANZALDÚA, 2012).

---

<sup>16</sup> O sufixo *cue* significa saia e é uma palavra para descrever uma senhora. *Coatl* não significa só serpente mas também gêmeos.

<sup>17</sup> Literalmente, Nossa mãe santa.



A Deusa *Coatlicue*

Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/454793262356301949/>

Acesso em 18 de novembro de 2020 às 17:35 h.

Anzaldúa é conhecida como a filha de *Coatlicue*. De acordo com Irene Lara (2005), as figuras sagradas indígenas como a *Coatlicue* foram demonizadas pelo colonialismo espanhol. Algumas histórias descreviam a Deusa como velha bruxa e satânica. A relação de filha da *Coatlicue* marca o desejo de suturar as feridas causadas pelo eurocentrismo<sup>18</sup> e patriarcalismo. Algo como aconteceu aqui no Brasil com as religiões afrodescendentes, por exemplo, o candomblé e a umbanda. Para Anzaldúa a razão de escrever está centrado no desejo pela união; na conexão do corpo com a alma e a mente com o espírito. (ANZALDÚA, 2000).

A autora Chicana/indígena relata que a Deusa *Coatlicue* é um estado de transição para o terceiro mundo que é feito por meio da *nepantla*. Para entender esse processo, faço uma analogia com a entrevista de Clarice Lispector feita por Júlio Lerner em 1977 pela TV Cultura<sup>19</sup>. O entrevistador pergunta para a escritora sobre a ocorrência de suas produções. Lispector respondeu que há períodos de muita produção, bem como hiatos.

<sup>18</sup> Eurocentrismo é uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática iniciou na Europa Ocidental, tornando-se hegemônica caminhando o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa (QUIJANO, 2005).

<sup>19</sup> Disponível em: TV Cultura <https://www.youtube.com/watch?v=ohHP112EVnU&t=1369s> Acesso em: 20/01/2021.

Nesses períodos em que ela se sente oca e vazia, a vida se torna insuportável. Enquanto a escritora está nessa escuridão, abraçada pela recente escrit(ur)a que pariu, sua consciência ainda está a processando. É esse lugar que *Coatlícue* está. Ela é a lua e faz iluminar a escuridão. É um processo de consciência da escuridão, da depressão, da tristeza. Esse tipo de consciência não é muito percebido pelas pessoas, por isso o uso de ansiolítico para ajudar nesse atravessamento.

Ainda na entrevista da escritora Clarice, o repórter questiona qual sua opinião sobre em que momento o adulto tornaria triste e infeliz. Clarice hesita em responder mas responde dizendo que a qualquer momento da vida, bastando um choque um pouco inesperado. Essa tristeza e solidão chamam o sujeito para uma mudança, ação, um movimento que o tira desse lugar de estranhamento. O sujeito para *ADFronteriza* busca na sua incompletude uma ancoragem pela completude, gerando uma crise identitária. Quando solitário e triste, o sujeito põe-se a pensar o seu lugar na sociedade.

Anzaldúa (2000) comenta que o sujeito é constituído de dúvidas, que há momentos para se retirar, caminhar, se retirar mais uma vez. É como um quebra-cabeça em que a cada peça a imagem vai se construindo, no entanto a cada imagem pronta, outras serão construídas e sobpostas, juntando-se a um velho *self* (psique) mas, em compensação, criando um outro *self*, uma nova história.

Anzaldúa (2000; 2012) usa a palavra *self* para se referenciar às identificações que o sujeito produz ao longo de sua vida. Neste trabalho, direcionado por perspectivas lacanianas, uso identificação ou identidade ou processos de subjetivação no lugar da palavra *self*.

Anzaldúa (2012) apresenta imagens de força e poder por meio de três elementos: a cobra, a palavra e a rede que uni as mulheres Chinanas/indígenas. O trabalho de Anzaldúa (2012) não só é muito visual em suas imagens, mas também é muito cheio de significados linguísticos, muitos jogos de língua(gem). Os três elementos para estabelecer as imagens de força e poder são representados a partir de palavras femininas: a serpente, a palavra e a união, além de dar ao leitor pistas visuais.

A escrit(ur)a de Anzaldúa (2012) ilustra a complexidade de se falar sobre o mito. Ela nos convida à difícil passagem de penetrar no espaço do indizível e inexplicável. De acordo com Azevedo (2004), na Antiguidade clássica, o *Mythos* opunha-se ao *Lógos*, ou seja, à razão e ao discurso filosófico racional, o qual era recebido como verdadeiro,

contrapondo às narrativas míticas das sociedades conhecidas como arcaicas. Contudo, os estudos filosóficos estudavam os mitos para pensar as questões tipicamente humanas, por exemplo, a origem e ordem do mundo.

Num outro momento, ainda de acordo com Azevedo (2004), o mito move-se para o terreno dos paradigmas que estão relacionados aos modelos para a compreensão da gênese e da regulação do mundo. Ou seja, o mito deixa de ser explicação de coisas do dia a dia para explicar as construções míticas. As pragas, por exemplo, deixam de ser entendidas como fúria de Deus e passa a ser um fenômeno natural que não é justificado por uma crença da ira divina.

Num outro momento, onde eu quero chegar, o mito se insere na língua(gem) do discurso filosófico. Nesse viés, o mito é estudado num plano diferente da lógica científica, embora é valorizado por ser “uma forma autônoma de pensamento ou de vida” (ABBAGNANO, 2000, p. 673) e tem uma lógica própria, podendo ser uma forma de fazer filosófico.

Dessa maneira, os mitos partem de experiências humanas coletivas, sem que os sujeitos tenham consciência da autoria deles. Os mitos são projeções das interpretações do mundo interior, transformadas em imagens que se resumem em metáforas ou representações, bem como expressões da realidade desses sujeitos. (AZEVEDO, 2004).

O mito para os estudos psicanalíticos, como em Carl Gustav Jung, faz parte do inconsciente o qual é constituído de estruturas e imagens comuns a toda a humanidade que se manifestam nos sonhos, mitos e religiões. Desse modo, Jung (2008) toma o mito como uma espécie de projeção do inconsciente coletivo. Essas imagens estariam relacionadas com situações comuns da existência humana tais como o nascimento, a iniciação social, o relacionamento sexual e afetivo e perdas, entre outros, como é percebido na obra *Borderlands* (2012) quando do uso dos mitos. O mito é uma narrativa formada pelo encadeamento das imagens e dos símbolos, abrangendo as narrativas que legitimam as religiões ou cultos, as lendas e o conto popular. O sentido simbólico dos termos e o encadeamento das narrativas são importantes para o mito. O nível simbólico é formado sobre a equivalência da forma dentro das estruturas das imagens.

Assim, o mito, pelo antropólogo Maffesoli (2003, 2004), é uma constante antropológica por representar situações e temas típicos e recorrentes da existência humana, como o nascimento, a morte, o casamento e a luta pela sobrevivência e, desse

modo, possui uma constância de temas e significados, pois é uma estrutura do inconsciente.

Analisando a obra de Anzaldúa (2012), compreendo que o mito não é uma fuga da realidade, uma fantasia ou fabulação primitiva, mas uma realidade viva e uma forma de se colocar e de atribuir sentido ao mundo e que permanece atuante no mundo contemporâneo (JUNG, 2008). Ele tenta preencher as necessidades simbólicas e de significado dos processos de subjetivação do sujeito e atua como pano de fundo no senso comum e no conhecimento científico, especialmente nas ciências humanas e do senso comum.

A partir da escrit(ur)a de Anzaldúa, verifico que o mito tem como função dar continuidade à cultura; ele está intimamente ligado às tradições, às atitudes dos sujeitos em relação ao passado. Anzaldúa se sente interessada em estudá-lo em relação à função que exerce em sua sociedade, valorizando esses saberes que um dia se mantiveram silenciados, sobretudo aqueles que estão entrelaçados com a religião.

Sob a esteira discursiva, o mito surge como uma expressão imaginária das práticas culturais e sociais, contemplando um aspecto coletivo e singular ao colocar em destaque as representações da subjetividade construída na fronteira entre o eu e o outro. Em outras palavras, o mito é uma construção que se (re)significa ao ser combinado em cada enunciado produzido pelo sujeito como uma prática discursiva. O mito (des)vela a resistência pelo o direito de existir; é a impossibilidade de dizer uma *verdade* mas que tem de ser dita de outra maneira que não por alusão, por isso o uso de metáforas nas escrit(ur)as de Anzaldúa (2012). Portanto, o mito tem a função de dizer o indizível e, por conseguinte, fornecer-lhe um pouco de organização para aquilo que o sujeito está no processo de relatar. O sujeito mulher Chicana/índigena, *fronteriza*, deixa marcas interpretativas dos mitos em seu texto que sustentam outros textos que circulam a sociedade, sob aspectos ideológicos como a religião e político.

Anzaldúa (2012) acredita que os mitos e ficções criam realidades. A autora analisa os mitos existentes – as histórias que nos desempoderam – e reescreve-os, colocando sua visão espiritual enraizada na cultura Tolteca, seu desejo pela justiça social, em suas palavras. Sua escrit(ur)a cheia de metáforas e mitos convidam o leitor a se olhar de maneira diferente, a reconhecer as conexões entre as dimensões do corpo e das crenças, entre o intelectual e o ignorante, espiritual e o físico, entre si mesmo e o outro. De acordo



com Jung (2008) a imagem simbólica implica alguma coisa além do que seu significado pode manifestar. Ela não é precisamente definida ou inteiramente explicada. Desse modo, quando Anzaldúa (2012) explora um símbolo através dos mitos, há uma busca de pensamentos que estão fora do alcance do sujeito da razão (JUNG, 2008). Por exemplo, a imagem de um milho pode representar para o povo Chicano/indígena um conceito do culto à Deusa *Tonantzi*. Desse modo, observa-se que a razão confessa a sua impossibilidade, incompetência, de outra maneira, o homem é incapaz de descrever um ser divino. Quando, com toda a limitação intelectual, chama-se alguma coisa divina, está dando-lhe apenas um nome que pode estar baseado em um mito ou uma crença, mas nunca numa evidência concreta (JUNG, 2008). Uso o termo ignorante no sentido de ignorar os mecanismos que funcionam como agenciadores de práticas de violência contra sujeitos marginalizados.

A cultura Tolteca é uma das muitas civilizações pré-colombianas da Mesoamérica que habitou na área do atual México, abrangendo parte dos períodos clássico e pós-clássico mesoamericano, ou seja, entre 800 DC. e 1200 DC. Na língua Nahuatl (Asteca-mexicana), Tolteca significa *mestres constructores*, um conceito que está relacionado ao caráter mítico de sua arquitetura, especialmente os edifícios da capital Tollan-Xicocotitlan. Seu conhecimento religioso e astronômico influenciou a maioria dos povos indígenas da Mesoamérica, que consideravam a linhagem Tolteca como um sinal de respeito e autoridade. (RAFFINO, 2020).

De acordo com María Estela Raffino (2020), a religião que os toltecas praticavam era politeísta. No entanto, eles adoravam dois deuses em particular: *Quetzalcóatl* e *Tezcatlipoca*. Eles tinham diferentes centros cerimoniais (onde praticavam os seus rituais), e um dos mais importantes era o *El Palacio Quemado*. Várias pirâmides serviram de templos para os vários Deuses, mas, como resultado de saques, é difícil saber a história de cada estrutura. Só é possível identificar que os templos foram construídos com uma orientação intencional, com uma direção específica de leste a oeste, acompanhando o movimento do sol e da lua.

A religião Tolteca está ancorada sobre práticas e crenças mágicas dos indígenas do México e América Central. A sua visão era que o Nagual, um espírito familiar que era adquirido por anciãos e outras pessoas importantes, assumia a forma de um animal, transforma-se em um animal.

Toda sua interpretação do mundo é baseada na cultura Tolteca, no nagualismo, cujas várias maneiras têm uma percepção dualística. Para os Toltecas, aqui estaria o mundo, e mais para lá o mundo dos mortos, do lado de cá estaria o mundo dos vivos e que os dois mundos estariam em paz. Anzaldúa (2012) a partir desses pensamentos moderniza as tradições indígenas mexicanas. A autora es(ins)creve os mitos em seu corpo, os mitos que ela é, os mitos que ela quer se tornar. A palavra, a imagem e o sentimento são de ter uma energia palpável, um tipo de poder. Com imagens de seu medo, Anzaldúa (2012) cruza os abismos que tem por dentro. São as tintas preta e vermelha que pintam os caminhos e guiam as mulheres Chicanas/indígenas. *Coatlicue* revela esses caminhos de mudanças contínuas que são exigidas pela mulher Chicana/indígena.

Retomando a complexidade da Deusa *Coatlicue* descrita por Anzaldúa (2012), lembro-me da proximidade que ela tem com o Deus de origem africano, cultuado pela religião que sigo, o candomblé, aqui no Brasil, qual seja, Exu. Exu para o panteão africano representa o movimento da resistência negra da/na diáspora, representação que rompe com a razão dualista e abre para possibilidades outras de leituras do real e do sensível. Exu torna-se a representação de uma epistemologia descolonial, assim como *Coatlicue*, porque recolhe os fragmentos, a contradição e joga tudo numa panela de barro, *mestizando* e produzindo formas outras de existência.

Assim, penso que o confronto dos discursos hegemônicos deve operar um cansaço intelectual que gera um desejo de (re)atualização epistemológico, por exemplo, o debate a respeito do pensamento *mestizo*, cujo processo é questionar as rachaduras herdadas pelo colonizador europeu que, ainda por meio da violência, se organiza para reviver o passado que é lembrado quando esquecido ou esquecido para ser (re)lembrado, ou seja, há uma (re)atualização do poder hegemônico que insiste em permanecer.

*La consciência de la mestiza* é possuir uma consciência feminista, noção que vai além de qualquer filiação – os laços de sangue. Anzaldúa vai além das examinações psicológicas, afastando-se das inseguranças e indecisões, aproximando-se do nepantilismo mental. Ao aceitar sua existência intersticial material, Anzaldúa (2012) constrói um compromisso com ações sociais.

A segunda parte da obra *Borderlands* (2012) reencena o processo de adentrar na consciência *mestiza* e nas suas práticas. Os poemas e músicas falam sobre a violência

sexual, racismo, exclusão, sexualidade lésbica, a terra indígena, movimento da fronteira, estudos fronteiriços, a transdisciplinaridade na academia, entre outros.

O movimento que se propõe na segunda parte é o de concretizar tudo aquilo que foi dito na primeira, constituindo-se dum forte viés feminista por meio de uma prática performática/textual transversiva, em constante sobreposição/deslocamento, os interstícios dos vários rastros da diferença resultantes dos desequilíbrios históricos e das exclusões.

Desse modo, observo que a obra *Borderlands* (2012) abre caminhos para uma leitura intercultural e intracultural, transbordando para uma interpretação transcultural. Intercultural no sentido de abordar temas relacionadas à cultura Chicana e mexicana. Intracultural, pois há uma relação com outras culturas como a negra, indígena norte-americana, do homem branco e internacional em geral. Considero a obra transcultural, porque ela ultrapassa o espaço imaginário da fronteira alcançando outras sensibilidades, erigindo novas maneiras de se rebelar a partir de locais específicos, e não só aqueles levantados na obra. Isso se deve graças aos mecanismos de rebeldia e dos efeitos político-estéticos da forma da obra e do seu conteúdo.

Em relação às outras obras publicadas de Anzaldúa, incluem-se: *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981), uma coleção de ensaios e poemas amplamente reconhecida por estudiosas como a primeira obra feminista multicultural; *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists-of-Color* (1990), é uma coleção de textos de gêneros variados, utilizados em salas de aula de universidades; dois livros infantis bilíngues: *Friends from the Other Side/Amigos del otro lado* (1993) e *Prietita and the Ghost Woman/Prietita y la Llorona* (1995); e *Interviews/Entrevistas* (2000), uma coleção de entrevistas/memórias.

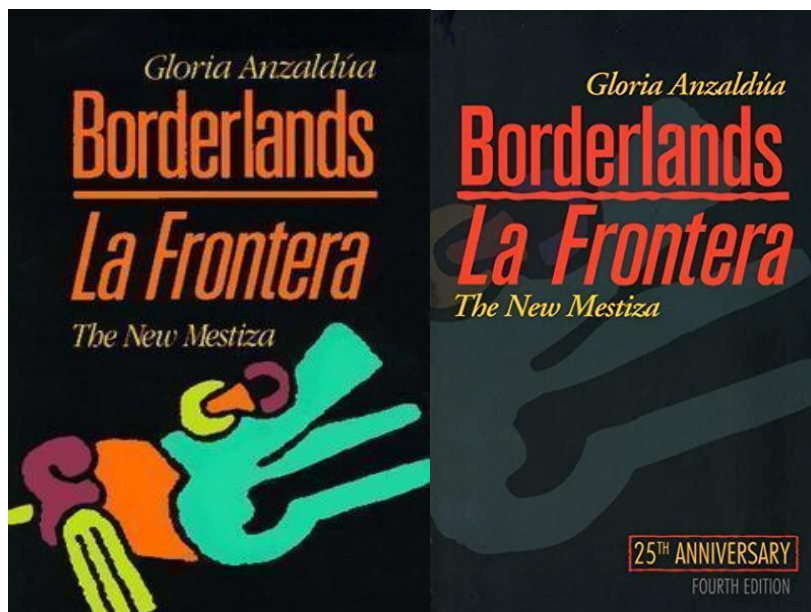
Nessa antologia, *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists-of-Color* (1990), as mulheres de cor despojam as máscaras que outros as impuseram para que possam se tornarem assuntos nos próprios discursos. Elas começaram a deslocar o branco e tipógrafos masculinos de cor e tornaram-se, elas mesmas, tipógrafos, imprimindo suas próprias palavras nas superfícies, nas placas, de seus corpos. Elas começaram a adquirir a agência de fazer suas próprias caras. "Fazendo caretas" é a sua metáfora para construir a identidade de alguém. (ANZALDÚA, 1990).

Anzaldúa publicou também *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation* (2002), uma coleção coeditada de ensaios, poesia e arte visual que mobiliza estudos relacionados à teorização feminista contemporânea. Anzaldúa recebeu inúmeros prêmios, por exemplo, o prêmio *American Book* da Fundação *Before Columbus*, o prêmio *Lamda Lesbian Small Book Press*, o Prêmio de Ficção NEA (*National Endowment for the Arts*), o prêmio *Lesbian Rights*, o prêmio *Sappho* com distinção e o prêmio *Lifetime Achievement* da Associação de Estudos Americanos.

A ontologia *This bridge called my back: writings by radical women of color* foi organizado com Cherríe Moraga. A primeira edição foi publicada em 1981 pela editora *Persephone*. Em 1983 Barbara Smith, Audre Lorde e Cherríe Moraga abriram uma editora chamada *Kitchen table: women of color press* que foi considerada a primeira editora a se dedicar a edições de escrit(ur)as de mulheres negras nos EUA. *Kitchen Table* publicou a segunda edição da obra *This bridge called my back*.

Esse percurso que fiz em relação à autora Gloria Anzaldúa é importante para descrever as condições de existência de um conjunto de enunciados, em sua singularidade de acontecimentos únicos, dispersos e dispersivos para indagar: por que essa singularidade aconteceu na fronteira entre o México e os EUA e não em outras circunstâncias? Quais foram as condições de aparecimento de um determinado discurso que propiciaram a emergência da obra *Borderlands* (2012) e não outra?

*Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* publicado em 1987 marca fortemente a escrit(ur)a de Anzaldúa ao expor os saberes que pigmentam sua pele, os saberes que ela aplaudia e aqueles que ela queria pigmentar ao reinventar-se. Em uma de suas anotações disponibilizadas por AnaLouise Keating (2009), Anzaldúa ressalta que as palavras mais mágicas ganham significância em momentos de crise; que quando maneiras antigas de viver estão se dissolvendo, motivos normais e incentivos perdem sua eficácia; o prosaico e a objetividade não satisfaz mais; nós precisamos de mágica, do sentido de fantástico para nos seduzir; nós precisamos de encantamentos, mitos para libertar nossas energias. AnaLoise Keating (2009) teve uma relação muito próxima com a Anzaldúa. Keating é doutora em Filosofia em Língua Inglesa pela Universidade de Illinois em Urbana. A professora leciona na Universidade de Denton, Texas.



Primeira e quarta edição do livro.

<https://www.amazon.com/Borderlands-Frontera-1st-Gloria-Anzaldua/dp/B0024M8SWY>

<https://www.amazon.com.br/Borderlands-Frontera-Mestiza-Gloria-Anzaldua/dp/1879960850>

Acesso em: 03/10/2020 às 16h.

Lembremos que estou abordando temas de exclusão, violência e colonização. Palavras, portanto, não são suficientes. A criminalização da homofobia no Brasil, por exemplo, não cessou as mortes que ainda acontecem. Na verdade, não há uma lei especificamente que aborda a questão da homofobia, mas é discutida pelo mesmo tratamento penal que o racismo, com penas de até cinco anos de prisão.

Ou em se tratando da Lei 6.001<sup>20</sup> que tenta “garantir aos índios e comunidades indígenas, nos termos da Constituição, a posse permanente das terras que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes”, não é tratada com a seriedade que lhe deve ser atribuída. Lemos e assistimos nos jornais que a demarcação de terras indígenas tem sido motivo de brigas entre o Ministério Público Federal (MPF) e o atual governo no Supremo Tribunal Federal (STF).

O problema da exclusão inicia-se com a sociedade capitalista, por meio do pensamento dualista. As questões que envolvem a Europa, por exemplo, têm mais de trezentos anos. No Brasil, grande parte dos imigrantes que vieram para cá, como italianos, espanhóis e outras nacionalidades, entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras

<sup>20</sup> Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Estatuto do Índio. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L6001.htm). Acesso em: 10/02/2020.

do século XX, chegaram aqui porque estavam sendo excluídos. Eles eram camponeses que foram expulsos da terra na Europa. Grande parte desses imigrantes que chegou no Brasil não eram ricos. A lógica da sociedade capitalista é excluir e desenraizar, pois tudo deve ser lançado no mercado. A visão que a sociedade capitalista tem é de que todos sejam submetidos às leis do mercado. (MARTINS, 1997).

Nesse espaço injusto, Anzaldúa convida-nos a performar, ou seja, desvelar e descobrir que palavras devem estar ligadas às ações. Ser rebelde é a resposta de atos de autoafirmação. A rebeldia de Anzaldúa (2012) a levou a uma forma de exibicionismo ao invés de se esconder e esconder aquilo que é inadmissível pela sociedade hegemônica.

A intelectual transvaloriza os valores suprimidos nos solos; valores do povo da terra. Transvalorizar é refutar valores que têm de ser aceitos sem questionar para criar valores outros (MACHADO, 1999). Contextualizando com a obra de Anzaldúa (2012), a transvaloração é o rompimento com a mulher ideal pela tradição para que se tenha a mulher real, esta que não segue as tradições, que não tem medo sofrer consequências por não incorporar os valores impostos pelo poder hegemônico, isto é, não tem receios de ser tachada como desviante por não segui-los, dado que o conceito que se tem da *mulher ideal* vai de encontro da *mulher imoral*: puta x santa. Tal performance traz a discussão através do imaginário desvelado por uma *revelação* ou um fato anteriormente não desconstruído. (BARRERA, 2019).

Na obra, *Borderlands* (2012), a autora convida-nos a repensar noções como *Coatlicue*, a Deusa da Serpente de Saia, como um símbolo da natureza dualista das Chicanas/indígenas; *Malintzín*, a indígena acusada de vender seu próprio povo para os Espanhóis; *La Llorona/Cihuacoatl*, a mãe chorona que busca os filhos perdidos e os possíveis antecedentes, como uma figura que representa a depressão e tristeza; *Nahualismo*, a habilidade de se (trans)formar, como uma prática que nos encoraja a esculpir nossa alma; a nova *mestiza* como uma Chicana/indígena que tolera a ambiguidade e opera em um processo camaleônico; e a noção Fronteriza que nos ajuda a compreender a construção sociopolítica da fronteira geográfica, espiritual e sexual que constroem uma rede de representações identitárias.

Falemos mais sobre a obra *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Esta obra é considerada como um cânone, escolhido por vários cursos nas universidades e, definitivamente, é um texto que tem contribuído com o fomento de Estudos Fronteiriços.

A escrit(ur)a de Anzaldúa não é só teorizada pela temática escolhida, mas também a partir do local de onde ela emerge. Desse modo, é possível perceber a crítica Fronteiriça articulada em toda sua escrit(ur)a através de argumentos sobre a noção da Consciência *Mestiza*/Consciência *Mestiza*, por exemplo. A discussão levantada pela *mestiza* do século XX que se apoderou duma perspectiva transformadora da cultura, convida-nos a desprender de todas as tradições que nos aprisionam aos pensamentos apáticos, bem como construir um pensamento *mestizo* que é complacente à construção do próprio rosto, dos nossos Deuses e de nossa própria cultura.

A vida e escrit(ur)a de Anzaldúa não são analisadas separadamente. As experiências vivenciadas por Anzaldúa tiveram grande influência em sua escrit(ur)a. Por exemplo, o emprego de seu apelido *Prieta* que pontua traços de (não)ficção quando ela escreve sobre alguns eventos de sua vida. São relatos materializados em sua escrit(ur)a que compõem textos de *testimonios*.

A palavra *testimonio* em espanhol significa o ato de dizer a *verdade* em relação à religião e ao senso legal, ou seja, dar *testimonio* significa testificar, dar testemunho *verdadero*. A ética do *testimonio* e a autoridade epistemológica vêm do fato de presumir que aquilo que o narrador relata é o que ele mesmo vivenciou, ou seja, indiretamente por meio das experiências vividas por amigos, família, vizinhos, eventos e experiências que são narrados. O que dá forma e significado a esses eventos, que fazem deles história, é a relação entre sequência temporal dos eventos e a consequência da vida do narrador ou narradores, articulados na estrutura verbal do texto testemunhal. (BEVERLEY, 2004). Esse lugar híbrido, de estar nesses entre-lugares, (não)ficção, é sem dúvida um exemplo da perspectiva *fronteriza* de Anzaldúa (2012).

Em *Borderlands* (2012), Anzaldúa escreve acerca dos interstícios da fronteira física e imaginária, ou seja, sobre o seu *biolocus* histórico, local enunciativo, para construir uma epistemologia que emerge a partir da interpretação que a escritora apreende do seu povo mexicano-americano ou Chicanos, especialmente as mulheres Chicanas/indígenas. Mesmo que ela faça parte da primeira ou segunda geração de cidadãos ou residentes permanentes dos EUA, o termo *Chicana* ainda é um termo que é geralmente usado de maneira pejorativa, usado para descrever um povo marginalizado, não-cidadãos, transgressores que habitam a fronteira do México e dos EUA. Anzaldúa

viveu por muito tempo na fronteira entre México e EUA (Texas), sendo atravessada por pelo menos duas culturas: a suas terras mexicana e a norte-americana.

Como outras escritoras Chicanas, como Castillo (2014), Cantú (2019) e Colchado (2020), Anzaldúa na sua escrit(ur)a tenta trazer à tona as raízes históricas do povo Chicano, buscando no seu passado a sua ancestralidade indígena e espanhola onde agora é o México, América Central. Essa raça que se mistura com a ancestralidade *mestiza* habitava a parte sudoeste dos EUA no início do século XVI, contudo muitas terras no noroeste foram perdidas para os EUA nos meados do século XIX, resultando na perda de aproximadamente um terço do território atual, incluindo o que é agora o Texas, Califórnia, Novo México, Arizona e Colorado.

Com a vitória dos EUA sobre o México, o que era lar para a população mexicana tornou-se fronteira, ou seja, eles não faziam mais parte de seu país de origem: México. Essa questão ainda não era muito bem elaborada pelos mexicanos e nem pelos norte-americanos. Até hoje vê-se injustiças praticadas na fronteira.

Desse modo, os Chicanos/índigenas foram forçados a renunciar à sua própria cultura, casa e lar, e isso explica o motivo de eles ainda buscarem, legalmente e/ou ilegalmente, uma terra para chamar de sua. Como a mitologia da Grécia antiga, Odisseia, o retorno da terra prometida é uma das maneiras de reconectar com a cultura nativa que, por conseguinte, pode lhes dar a sensação de originalidade existencial.

Contudo, sabe-se que o retorno para casa não é seguro. É uma travessia de desconhecimento, o que gera medo e insegurança de ir para uma terra em que você será (i)migrante, correndo o risco de não ser bem recebido. Por outro lado, a dificuldade não é um empecilho diante da necessidade de desvelar, descobrir sua própria identidade. A ponte construída para atravessar a fronteira torna-se uma visão idílica, ou seja, aquele desejo de voltar para um passado que não pode retornar mais, que escamoteia e silencia os problemas e conflitos através de *acordos* feitos pelo governo (TINOCO, 2016). Acordos que em sua grande maioria são unilaterais. Vide a grande luta que os povos indígenas ainda enfrentam atualmente, ora no México, ora no Brasil, ora na Bolívia.

No ano de 2019, no Brasil, o número de mortes de líderes indígenas foi o maior em *pelo menos* onze anos. Entre vinte e sete pessoas indígenas sete eram líderes. Entre eles, está o ativista Humberto Peixoto Lemos quem morreu no hospital em Amazonas após ser agredido a pauladas. De acordo com Paulo César Moreira, da coordenação



nacional da CPT (Comissão Pastoral da Terra), o aumento no número de mortes de lideranças indígenas é resultado de um discurso de violência institucionalizada nos conflitos do campo. Os indígenas ainda vivem num

momento em que o Estado é o agente promotor das agressões. Com todo esse momento político que a gente vive, os responsáveis pelas violências decidiram que esses povos indígenas não têm direitos e que têm que ser eliminados. Com isso, a gente está vendo um massacre. (Paulo Moreira, coordenador da Pastoral da Terra)<sup>21</sup>.

Ou ainda sob os estudos de Guerra (2018) em relação às suas reflexões a partir dos povos indígenas no estado de Mato Grosso do Sul. Para esta estudiosa o

sintoma crucial do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da fronteira. Para além da fronteira que tem separado os povos há apenas inexistência, invisibilidade, exclusão, dor e humilhação. Essa ausência da dialética vem caracterizar a modernidade ocidental como um paradigma fundado na tensão entre a regulação e a emancipação social. Esta distinção visível alicerça os conflitos modernos, as tensões identitárias e a normalização de estereótipos, especialmente quando se trata dos povos indígenas. (GUERRA, 2018, p. 4).

Sob as estratégias impostas pelo Estado, a vida não se separa da morte no interior e exterior das comunidades, compreendida como uma entidade biologicamente homogênea. Michel Foucault nos assevera que aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros são legitimados à morte. (FOUCAULT, 2010).

No México a terra tem sido usada como forma de conflito que tem impactado fortemente os povos Chicanos/indígenas no país. Os povos indígenas precisam de suas terras para viver, e a sua destruição pode causar danos irreversíveis às comunidades. O defloramento para a agricultura ainda é um problema, e os ativistas que lutam pelo meio-ambiente enfrentam violentas retaliações. Com a morte de oito ativistas do meio-ambiente no ano de 2017, os direitos dos povos indígenas para usar a terra têm sido severamente ameaçados. A exploração madeireira, especialmente, tem ameaçado a vida do povo

---

<sup>21</sup> Este relato foi retirado do site G1, O Portal de Notícias da Globo. Leia a notícia na íntegra: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/12/10/mortes-de-liderancas-indigenas-batem-recorde-em-2019-diz-pastoral-da-terra.ghtml> Acesso em: 17 de dez. 2019

indígena devido às mortes dos ativistas que lutam juntos pela proteção das terras.<sup>22</sup> (CULTURAL SURVIVAL, 2018).

É nesse contexto social que engendra uma transformação do próprio caráter da violência, que esvazia de seu simples significado de abuso e opressão ou constrangimento exercido sobre alguma pessoa para obrigá-la a fazer algum ato qualquer para se encher de uma doutrina política estatal, como um meio de justificar e implementar ações mortíferas instrumentalizadas pelos Estados. (DUARTE, 2015, p. 42).

Percebo que um modelo homogêneo de um cidadão estatal tem sido criado. Contudo, não são todos que conseguem se encaixar ao *modus operandi* estabelecido pelas normas regulatórias da sociedade advindas do eurocentrismo. E, é também nesse contexto, onde o tabuleiro e as peças do xadrez estão preparados para o jogo, que trago o sujeito mulher indígena/Chicana na escrit(ur)a de Anzaldúa. Com sua história, ela denuncia, não só, a opressão que a sociedade patriarcal pratica com as mulheres Chicanas/indígenas, mas também repensa o Local Geoistórico em que os sujeitos, especificamente as mulheres Chicanas, estão sendo (re)(des)construídos.

Anzaldúa (2012) nos leva a caminhar com ela pelas paisagens das bordas, as língua(gen)s faladas, informando-nos os desdobramentos que as mulheres Chicanas/indígenas têm de enfrentar como um dos seus desafios, a sobrevivência, o trabalho sob o sol forte, a dor de não pertencer a nenhum lugar.

Vale a pena repetir que as mulheres da comunidade Mexicana-Americana ainda enfrentam essa marginalização dentro de suas comunidades, e por isso, é tão importante combater o adversário estratégico fascista que habita em todos nós, posicionando-nos como um antifascista que olha de frente a violência, capaz de questionar e impor o nosso descrédito e a nossa derrisão às pretensões da marginalização contemporânea. (DUARTE, 2015).

Ora, não sou eu quem sustenta o fascismo quando nego o outro, já que o fascismo nega aquilo que está além das fronteiras, das certezas? Ou seja, “a função da certeza é negar o outro. Negar o outro vem a ser uma prática totalmente deturpada de produção de verdades”. (TIBURI, 2015, p. 24).

---

<sup>22</sup> Essas observações foram retiradas do texto *Observations on the state of indigenous human rights in Mexico*.

Leia o texto na íntegra: <https://www.culturalsurvival.org/sites/default/files/Mexico%20UPR%202018.pdf>  
Acesso em: 01/12/2020.

Trilhando nas bordas da escrit(ur)a de Foucault (1999), entendo que antigamente havia um direito de causar a morte ou deixar viver e que foram substituídos por um poder de causar a vida ou devolver à morte. Nesse sentido, é possível refletir que o direito de causar o sofrimento excludente ou praticar a empatia para com o outro foram substituídos pelo poder de controlar o bem-estar do sujeito ou resgatar a sua marginalização, uma vez que a morte é a última ação a ser cometida pelo Estado. Esse movimento tem como objetivo colocar em ordem aquilo ou aqueles que transpassam o limite esperado pelas regras e sanções sociais. São marginalizados legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo *contagioso* para os outros.

Uma das primeiras mulheres Chicanas que abertamente disse ser *queer*, Anzaldúa foi pioneira dos estudos de Mulheres Lésbicas Negras e do Feminismo Lésbico Chicano. Além de seus trabalhos, a escritora também contribuiu com duas grandes antologias, quais sejam, *Compañeras: Latina Lesbians, an Anthology* (1987), editado por Juanita Ramos, e *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Told Us About* (1991), editado por Carla Trujillo.

Na primeira antologia, Anzaldúa contribuiu com o poema intitulado de *Del outro lado*, cuja temática está relacionada com os pesares de viver na fronteira México e EUA. Essas dores que Anzaldúa discorre envolvem sua família que a chamavam de “a única entre as outras”, *queer*. Os traços de homofobia eram intensos: “Não traga seus amigos *queer* para dentro de casa/da minha terra/do meu planeta”, “Vá embora”, “Não contamine a gente, vá embora” (ANZALDÚA, 1987, p. 43-45). Contudo, como uma *queer* Chicana, a voz poética emergia das possíveis fronteiras: “Mas por onde ela foi / as pessoas a afastavam / e o outro lado a empurrava para o outro lado / do outro lado para o outro lado”. (ANZALDÚA, 1987, p. 47- 50).

Na segunda antologia, por sua vez, há uma poesia da autora que gostaria de pontuar, qual seja, *Old Loyalties*. Este aborda o desejo em termos do desejo físico por uma pessoa amada, bem como em termos de desejo de se manter importante na vida de sua amiga, mesmo quando ela conquistou um outro amor. Há um outro desejo, qual seja, de que seus amigos se mantenham individuais, mesmo quando eles seguissem seus próprios caminhos. Ela conclui o poema fazendo uma crítica ao analisar a posição inferior das pessoas *queer* na comunidade: “Como uma pessoa insegura, nós *queer*, tememos / um suspiro forte arrancará a doçura / de nossas garras”. (ANZALDÚA, 1991, p. 31 – 33).

A inclusão de Anzaldúa no campo latino/Chicano/indígena como escritora lésbica não foi tranquila. No entanto, as questões que a intelectual Chicana formulava, ora sobre questões da misoginia metódica, ora rechaçando a homofobia, eram de muita importância política. Uma vez que o discurso da Chicana/indígena lésbica crescia nos estudos Chicanos.

Assim sendo, Anzaldúa contribui e desafia as discussões teóricas que envolvem a sexualidade e etnicidade. As discussões que são levantadas buscam refletir sobre a (não) heterossexualidade, bem como os estudos da literatura e teoria das lésbicas Chicanas. Os questionamentos das práticas discursivas da heterossexualização deixam os rastros na letra anzalduana. Todas essas questões estão constituídas de desafios e suspeitas que a própria autora emprega em sua escrit(ur)a. Anzaldúa questiona a construção teórica a partir duma visada desconstrutiva em que recusa limitar sua identidade ou intelectualidade, por exemplo.

A heterossexualização se refere ao processo imposto por meio do qual identidades, desejos e relações são construídos apenas como heterossexuais. Esse processo depende de uma visão do gênero como um binário bimórfico, situando mulheres e homens com identidades distintas e opostas. Enquanto a heterossexualização opera de um ponto de vista que assume a heterossexualidade como natural e originário, paradoxalmente os saberes que estão atrelados à heterossexualidade dependem de um reforço sistêmico que opera essas práticas, ilustrando assim a sua extensão em que é imposto. (VIGIL, 2016).

Essas práticas culturais, sociais, jurídicas e políticas contemporâneas são fruto de uma longa história de movimentos estratégicos para estabelecer a heterossexualidade como uma economia sexual dominante imbricada no colonialismo e na formação do Estado. María Lugones (2008) usa o termo *sistema de gênero colonial/moderno* para vincular a imposição de um gênero binário ao sistema colonial, já que ambos ocorreram simultaneamente no Hemisfério Ocidental no mesmo momento quando da Conquista Européia das Américas.

Anzaldúa ao longo de sua caminhada como intelectual sempre esteve nos entre-lugares. A reflexão que Anzaldúa apregoa é a de construir pontes entre duas oposições epistemológicas para que possam dialogar. O pensar a partir das mulheres, mulheres negras e mulheres Chicanas/indígenas, fez com que Anzaldúa pudesse perceber uma fronteira que aparece e desaparece simultaneamente. Por isso, várias áreas acadêmicas

como os estudos Chicanos, Latinos, Fronteirços, Feministas, Linguística, *Queer* e Espiritualistas lançam mão dos trabalhos de Anzaldúa. Por ter participado de grupos que abordavam questões identitárias, bem como as discussões erigidas em disciplinas acadêmicas, Anzaldúa constrói, ao levar em consideração suas vivências, outras maneiras de interpretar o mundo, contribuindo com noções como a subjetividade da mulher Chicana/indígena.

Além dos trabalhos já citados, Anzaldúa também contribuiu com publicações importantes. Ela foi coeditora da obra *This Bridge Called my Back* (1981), em que rechaça o modelo da mulher universal, a *gabacha*<sup>23</sup>, heterossexual, de classe média. Depois de vinte e cinco anos da publicação do *This Bridge We Call Home* (1981), Gloria Anzaldúa e AnaLouise Keating lançaram a obra *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation* (2002) para conclamar novamente as feministas para celebrarem e repensarem o trabalho feito na primeira obra e continuarem a luta pela (des)construção de novas comunidades e práticas.

Na obra de 2002, *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*, Anzaldúa e Keating formularam uma nova coleção contendo mais de oito textos inéditos, além dos já escritos. Os textos continuam a convidar os leitores a refletir sobre temas relacionados às mulheres negras no século XXI. A obra é escrita por mulheres e homens *de cor e brancas e brancos*. *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation* (2002) desafia os leitores a repensarem algumas categorias existentes na obra, bem como inventar novas outras identidades individuais e coletivas.

Nessa mesma esteira crítica, Anzaldúa publicou textos como *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color* (1990), uma coleção de textos de vários gêneros, utilizados em salas de aula, os quais também questionam problemáticas que estão dentro do movimento das Mulheres Negras.

Anzaldúa contribuiu com muitas antologias, republicando partes da obra *Borderlands* (2012), bem como reformulações de suas próprias reflexões. Além de sua prosa e de seus poemas, ela publicou dois livros para crianças, são eles, *Friends from the Other Side/Amigos del Otro Lado* (1993) e *Prietita and the Ghost Woman / Prietita y La Llorona* (1995). Dentre essas obras já citadas há uma coleção de entrevistas editadas por

---

<sup>23</sup> Termo Chicano que significa mulher branca.

AnaLouise Keating que foi publicada em 2000, bem como o livro, editado também por Keating, *Entre Mundos/Among Worlds: New Perspectives on Gloria Anzaldúa* (2005), que trazem contribuições analíticas das principais noções de Anzaldúa.

A partir de suas contribuições, eu poderia pensar que Anzaldúa pode ser lida e analisada a partir de vários campos já listados por mim, no entanto um deles solta aos meus olhos, qual seja, os estudos de cunho descolonial. Mesmo com tantos trabalhos publicados, a academia tinha uma relação conflituosa com Anzaldúa. Na verdade, Anzaldúa permaneceu uma intelectual independente ao longo de sua vida. Muitos não conseguiram, e ainda não conseguem, entender a razão do uso de seus pensamentos nas várias áreas, devido à sua escrit(ur)a ir além do pensamento cartesiano, extrapolando as linhas e bordas do pensamento ocidental.

Por exemplo, as sociólogas Denise A. Segura e Elisa Facio (1993), em seus respectivos artigos: *Slipping through the Cracks: Dilemmas in Chicana Education* (SEGURA, 1993) e *Gender and the Life Course: A Case Study of Chicana Elderly* (FACIO, 1993), concebem o ativismo espiritual abordado por Anzaldúa uma ferramenta útil para os incentivos de comunidades ao tratar das práticas do feminismo Chicano, fortalecendo o processo de conscientização das comunidades locais e, por conseguinte, entender o valor que os saberes locais têm e possuem para as pessoas.

O trabalho de Anzaldúa pode ser encontrado em muitas leituras feministas, uma vez que seu trabalho expõe e lança críticas sobre o ideário de uma mulher universalizada que é representada pela *gabacha*/mulher branca, heterossexual, dona de casa e que cumpre com seus afazeres domésticos. Seus trabalhos são visitados por mulheres Chicanas (geralmente lésbicas), pesquisadoras e artistas. Há muitos trabalhos produzidos por essas estudiosas que utilizam os pensamentos de Anzaldúa. Anzaldúa é também mencionada em trabalhos que discutem as negras *queer*. Além disso, ela está gradualmente sendo incluída em materiais pedagógicos Chicanos e Latinos.

Reitero que tenho como meta denunciar estruturas da metafísica ocidental que operam no sentido de desvalorizar princípios que vêm da margem a partir de determinados princípios e da explicitação dos seus opostos (GUERRA, 2017). É por isso que os estudos fomentados e advindos do Sul e que estão voltados para entender os sujeitos que são (co)locados à margem ajudam-me a propor olhares outros.

A tentativa de considerar e assinalar insurgências políticas, epistêmicas, existenciais são baseadas nas produções, criações, práticas e ações que formulam alternativas, interpelando as instâncias do poder hegemônico, possibilitando, por conseguinte, rotas, caminhos para um pensamento descolonial. A descolonialidade, nesse sentido, não é uma condição estática ou linear onde há começo, meio e fim, mas um mecanismo de perspectivas distintas que dão abertura de outras possibilidades de existência, análise e saberes outros.

É possível conceber uma filosofia do cotidiano ao longo da escrit(ur)a de Anzaldúa (2012). Sua história é contada como uma fonte denunciatória onde jorra sangue vermelho por uma *ferida aberta* (ANZALDÚA, 2012) ao expor as mazelas causadas por uma sociedade egoísta; é o seu grito alcançando o grito de suas irmãs, de seu povo que estão passando ou passaram pelas mesmas experiências que ela; é a história sonolenta que não quer dormir, mas acordar aqueles que estão por perto para (re)solver essas feridas que marcaram “para sempre as produções culturais humanas e o próprio saber no mundo”. (NOLASCO, 2012, p. 40).

### 1.3 LOCALIDADES E PAISAGENS

Como é narrado em *Borderlands* (2012), Gloria Anzaldúa nasceu no Vale do Rio Grande, sul do Texas. A proximidade geográfica que há entre os países fronteiriços México e os EUA é relatado em todo o seu trabalho, assim como sua experiência como uma trabalhadora do campo. As doenças físicas da escritora também podem ser encontradas ao longo da obra. Anzaldúa (2012) revela que sofria de um desequilíbrio hormonal que a levou a menstruar aos três meses de idade e a submeter à puberdade aos sete anos. Devido à essa condição, aos trinta e oito anos de idade, Anzaldúa fez uma histerectomia em 1980, ou seja, a retirada do útero.

Esse Vale foi a casa de sua família desde antes da declaração da independência do Texas e continuou sendo até que a independência ocasionou a expulsão de suas terras. Além dessa experiência, Anzaldúa perdeu seu pai em um acidente de trânsito quando voltava do trabalho. Anzaldúa tinha apenas doze anos, isso tudo fez com que ela

compreendesse que a vida poderia ser injusta. Mas, por outro lado, ela também entendeu que a segurança de sua vida não dependia de ter uma figura masculina para a sua proteção. A partir daí, Anzaldúa e seus irmãos tiveram que ocupar o espaço da ausência de um salário a menos em casa e trabalhar nos campos colhendo algodão, milho e frutas quando não iam para a escola.



Fronteira entre o México e os Estados Unidos da América / Rio Grande, cidade onde Anzaldúa nasceu.  
<https://br.pinterest.com/pin/350506783485596295/> Acesso em: 03/10/2020 às 11h.

A relação com sua família e a jornada do ensino superior também são encontradas em seus escritos. A morte de seu pai em 1957 é ficcionalizada no conto *People Should Not Die in June in South Texas* (1985), na obra *My Story's On: Ordinary Women, Extraordinary Lives*, editado por Paula Ross.

Anzaldúa (2012) discute esses acontecimentos em sua escrit(ur)a, pois seu relacionamento físico com seu corpo surge como matéria essencial para o desenvolvimento de sua perspectiva sobre a/da escrit(ur)a, espiritualidade, autopercepção e pensamentos sobre o saber.

Depois de trabalhar para financiar seus estudos na universidade, Anzaldúa consegue se formar em bacharelado em Língua Inglesa e Educação na Universidade Pan-Americana. Ela terminou seu mestrado em Língua Inglesa e Educação na Universidade do Texas, Austin, enquanto trabalhava como professora em Pharr, San Juan, na *Alamo Independent School District*, San Juan, Texas.



Anzaldúa aceitou trabalhar como agente de ligação, cujo intuito era construir uma ponte entre o sistema escolar público do Estado de Indiana e as crianças dos trabalhadores imigrantes que trabalhavam na zona rural. Anzaldúa era incapaz de testemunhar injustiça social, a sua experiência ao auxiliar os trabalhadores migrantes agrícolas em nível administrativo impulsionou-a ao ativismo comunitário.

Em 1974, Anzaldúa se inscreveu no Programa de Doutorado em Literatura Comparada na Universidade do Texas. Em 6 de novembro de 1974 Anzaldúa foi assaltada. Este acontecimento fez com que ela priorizasse sua vida, mantendo-se mais em casa e longe da Universidade.

Em setembro de 1977, ela decidiu dedicar sua vida à sua escrit(ur)a. Mudou-se para a Baía de São Francisco e participava da Associação Feminista de Escritores. Neste mesmo ano, Anzaldúa mudou-se para o Vale do Rio Grande para cursar o Doutorado, mas precisou se mudar novamente para o estado da Califórnia, uma vez que no Vale do Rio Grande não havia conseguido uma área de pesquisa para continuar os estudos sobre Literatura Chicana, pois o programa de doutorado recusou o seu desejo de estudar a temática referida.

Depois de um *workshop* liderado por Merlin Stone, professora ativista feminista, Anzaldúa decidiu editar a antologia que se tornou a obra *This Bridge Called My Back* (1981). Com o sucesso desta obra, Anzaldúa foi convidada a falar e se apresentar em vários locais. A partir de suas experiências, Anzaldúa desenvolveu, juntamente com a escritora, feminista, ativista, poetisa, ensaísta e dramaturga mexicano-estadunidense Cherríe Moraga, séries de trabalhos chamado de *El Mundo Surdo: selected works from the meetings of the society for the study of Gloria Anzaldúa* lançado somente em 2010. Este foi uma das primeiras obras de textos em que muitas noções éticas, epistemológicas e estéticas foram formuladas e discutidas.

O livro, *El Mundo Surdo* (2010), organizado pelas autoras Norma Cantú, Gutiérrez Christina, Alarcón Norma e Urquijo-Ruiz Rita, se ancora no pensamento da diferença entre os sujeitos. A aliança que foi estabelecida espontaneamente entre as comunidades, localizadas no mesmo lugar e com suas diferentes histórias locais/pessoais, necessidades e preocupações distintas, teve como objetivo problematizar os pensamentos locais para alcançar uma mudança revolucionária. Através dessa obra, Anzaldúa deu

muitos *workshops* e palestras nos EUA. Anzaldúa decidiu-se mudar para Santa Cruz em 1986, onde viveu até sua morte em 2004.

Em 1988, Anzaldúa se inscreveu no Programa de Doutorado em História da Consciência na Universidade da Califórnia, em Santa Cruz, mas não foi aceita. Ela foi, no entanto, aceita no Programa de Literatura da mesma universidade, dedicando-se à sua tese que fora defendida em 2003, pouco antes de sua morte. O doutoramento foi concedido postumamente.

Ao longo de sua carreira de escritora, Anzaldúa recebeu muitos prêmios, incluindo o prêmio *Before Columbus Foundation American Book Award* (1986), *The Library Journal* pela obra *Borderlands*, considerado como um dos melhores entre os trinta e oito livros publicados em 1987; o prêmio *National Endowment for the Arts Award* em ficção no ano de 1990; em 1991 ganhou o prêmio *Lambda Lesbian Small Book Press Award*, o *Lesbian Rights*; e o *Sappho Award of Distinction* em 1992. A escrit(ur)a mantinha Anzaldúa viva.

Ela se referia à sua escrit(ur)a como sua *musa bruja* que exigia total atenção, portanto ter outras musas além de sua escrit(ur)a não era algo fácil. Ela construiu, por outro lado, um círculo rico de *comadres* com quem se encontrava para discutir seus textos. Enquanto não há evidências de um relacionamento romântico a longo prazo nos arquivos de Anzaldúa, Ana Louise Keating assegura-se que Anzaldúa tinha seus amores. Suas relações eram frequentemente tensas, pois Anzaldúa se dedicava principalmente a ela, sua imaginação e escrit(ur)a.

A partir da escrit(ur)a de *Borderlands* (2012), percebe-se um sujeito escritor que habita nos entre-lugares. Um dos exemplos que eu posso citar é a construção de textos com características de gênero diferentes, ora a poesia (gênero lírico) é escolhida, ora a escolha de se *autohistoricizar* em prosa (gênero narrativo), ora as músicas escritas, dedicadas para pessoas especiais.

As letras que são grafadas nos papéis articulam misturas de língua(gen)s e entrelaçamentos literários que configuram o rastro duma teorização descolonial *mestiza/mestiça* anzalduana, trazendo ao leitor a incumbência e a prática de pensar além dum mundo dicotômico, ou seja, explorar até as bordas que (des)construímos colocando-as em frente de nossas contradições. Essa teorização *fronteriza* é articulada por fora das

outras teorias apreciadas dentro do grande pensamento moderno que silencia epistemologias outras. (MIGNOLO, 2012).

Essa teoria descolonial está sob a pluma da noção de Consciência *Mestiza*, cujo entendimento está atrelado aos discursos de contranitência formulados pelo pensamento dualista. Ademais a Consciência *Mestiza* propõe uma relação de negociação duma crítica feita “a partir das margens periféricas do mundo, visando transformar as demais epistemologias que migraram dos grandes centros ou de fora do país e rearticulá-las da perspectiva periférica”. (NOLASCO, 2012, p. 40).

A concepção de Nova Consciência *Mestiza* proposta por Anzaldúa (2012), em *Borderlands*, é um apelo radical à revolução que confronta o *status quo*. Essa proposta transdisciplinar/transfronteiriça é articulada por saberes que vêm de seu Local Geoistórico, por exemplo, mitos culturais (*La Llorona*, *Coatlicue*, *Coyolxauhqui*), viesados pela perspectiva feminista com o intuito de validar experiências vivenciadas por Anzaldúa como mulher Chicana, indígena e *queer* situada em uma cultura patriarcal anglo-dominante. A noção Local Geoistórico (NOLASCO, 2013) é compreendida como o lugar que arraiga histórias locais e que me ajuda a exumar memórias veladas; arquivos que recolhem memórias que estão à espera de ser postas à vista.

É importante salientar que em seus estudos sobre o processo pelo qual acontece a constituição do sujeito, Anzaldúa (2012) não celebra o hibridismo pós-moderno. Pelo contrário, ela prefere detalhar a condição *real* de viver como um sujeito mestiço, fronteiriço que a autora intitula de *mestizaje*. Ela segue nessa direção para distinguir o sujeito fronteiriço, cujo espaço é habitado a partir de diferentes posições.

Faço um acréscimo fundamentando-me com a reflexão foucaultiana, qual seja, o sujeito é interpelado por técnicas estratégias e formas de assujeitamento utilizados pelo poder (REVEL, 2005), e, dessa maneira, o sujeito fronteiriço sangra mostrando as *heridas* (feridas) do saber colonial. Essas técnicas de si, teorizadas por Foucault (2018), permitem aos sujeitos efetuarem um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas.

Anzaldúa (2012) tem essa maneira de desnudar o seu leitor quando este se encontra com a autora. Conectar-se com a escrit(ur)a de Anzaldúa é aproximar-se de tramas ásperas que têm um efeito de retorcer os pensamentos de quem está lendo. O incômodo sobre o lugar que emerge de sua *autohistoria* deixa o leitor se sentindo invadido

por sensibilidades outras desses fios díspares, de registros estilísticos que se mesclam, histórias sobrepostas, narrativas alegóricas como um caminho sinuoso.

A contribuição teórica de Anzaldúa é a insistência de que o assunto mestiço é que a torna diferente, usando esse outro saber para *escapar* dos dispositivos normalizadores do discurso. Dado que em sua análise o sujeito *mestizo* deveria valorizar sua diferença diante da tentativa de classificação e normalização dos sujeitos. Por exemplo, o *ch'ixi* identitário trabalhado por Cusicanqui (2010).

Longe de defender uma posição de assimilação, Anzaldúa desafia a *status quo* para incluir uma nova noção *mestiza* para transgredir os dispositivos de poder. A Nova *Mestiza*, noção emblemática para a construção desse saber, não foi de domínio exclusivo das mulheres Chicanas, embora haja pesquisadores que a tenham interpretado como tal. De fato, críticos acusaram Anzaldúa de essencialismo e utopia, bem como de apropriação da espiritualidade indígena e de figuras icônicas. Outros ainda consideram *Borderlands* (2012) como não teórico devido à natureza altamente autobiográfica da escrit(ur)a. Este tipo de pensamento tenta enfraquecer o pensamento crítico que é feito a partir dos locais de situação lindeira, excêntrica, descolocadas. O local de onde Anzaldúa fala é repleto de subjetividades. Como Hugo Achugar afirma

Nessa linha de pensamento, todo lugar de enunciação é, ao mesmo tempo, um lugar concreto, verdadeiro, e um lugar teórico ou desejado. Nesse sentido, um saber que fala de um lugar, mas também acredita, deseja, imagina, constrói, ficcionaliza esse lugar. A tensão entre reconhecimento do lugar de onde se fala e o lugar de onde se fala como espaço desejado/imaginado atravessa a imagem representada por [Anzaldúa]. (ACHUGAR, 2006, p. 19).

Ou seja, vida e escrita estão entrelaçadas numa construção histórica e ficcional.

De acordo com Nolasco (2019), as práticas da política descolonial e fronteiriça têm ancorado toda a sua base de reflexões que faz emergir a epistemologia da biogeografia como meio de cogitar a episteme a partir das próprias práticas e produções desses lugares enunciativos múltiplos. Assim, Nolasco (2019) argumenta “sobre os sujeitos (bio), lugares (geo) e narrativas (grafias) – que compõem a *episteme* cultural biogeografias – considerando a “representação” desses para si nos contextos aos quais estão inseridos/emergem”. (NOLASCO, 2019, p. 107).

De acordo com a professora Marisa Belausteguigoitia Rius (2009), *Borderlands* (2012) é um texto híbrido composto por fragmentos de ensaio, construções de categorias conceituais, ficção, segmentos de histórias locais materializadas na poesia, *autohistoria* e canções. A definição de um gênero pode ser impossível, pois a escrit(ur)a de Anzaldúa serpenteia entre o ensaio, ficção, *autobiografia* e narrativa poética.

Assim, a literatura de Gloria Anzaldúa visa transpor, transgredir os limites da língua(gem), tendo como objetivo forjar novas sensibilidades biográficas e geoistóricas. Nesse sentido, *Borderlands* (2012) é revolucionário, porque abre a possibilidade de modos possíveis de vir a ser, de existir, de criar devir minoritários e marginalizados.

O falecimento de Anzaldúa em 2004 trouxe para os estudos um campo prenhe, onde possibilita gerar diferentes perspectivas teóricas que tentam interferir nas relações de poder e saber para mudá-las, abrindo espaços de lutas e de agenciamento de possibilidades de transformação.

A partir do ano de 2005, a Biblioteca Latino-americana da Nettie Lee Benson, na Universidade do Texas, obteve a coleção de Gloria Anzaldúa. Com a aquisição da coleção na cidade de Austin (Texas), o grupo Sociedade de Estudos da Gloria Anzaldúa (SEGA)<sup>24</sup> foi formado em 2006.

Fundada por Norma E. Cantú, o SEGA está alojado no Instituto de Estudos da Mulher na Universidade do Texas em San Antonio e já recebeu três conferências internacionais sobre a vida e obra de Gloria Anzaldúa. O simpósio de 2007 *Güeras y Prietas: Celebrating 20 years of Borderlands / La Frontera* aconteceu em San Antonio e resultou na publicação de alguns trabalhos selecionados. A partir do ano de 2009, esta conferência se tornou global e adotou o nome de *El Mundo Zurdo*, na *International Conference on the Life and Work of Gloria Anzaldúa*. Os trabalhos selecionados na Conferência Nacional de 2007 foram unidos com os da Conferência Internacional da Sociedade dos Estudos de Gloria Anzaldúa de 2009 para produzir a coletânea intitulada *El Mundo Zurdo: Selected Works from the Meetings of The Society for the Study of Gloria Anzaldúa 2007 & 2009*, publicado em 2010.

O SEGA de 2010 apresentou o tema Arte e Performance ao fazer uma conexão com o pensamento de Anzaldúa, ao mesmo tempo que o foco da conferência SEGA de 2012 foi anunciado, qual seja, estudar a noção de transformação/desconstrução a partir

---

<sup>24</sup> Society for the Study of Gloria Anzaldúa (SSGA).

da escrit(ur)a de Anzaldúa. Em resposta a estas conferências internacionais sobre a vida e obra da escritora Anzaldúa, houve um crescente corpo de trabalhos nas formas de livros, artigos e documentos da conferência sobre a vida e o trabalho de Anzaldúa. Entre os estudiosos está AnaLouise Keating, editora da coleção *The Gloria Anzaldúa Reader* (2009), que consiste em publicações, até então nunca publicadas, de Anzaldúa. Textos que foram selecionados dos arquivos de Anzaldúa, acompanhados de comentários editoriais de Keating.

A partir da obra de Anzaldúa, eu proponho olhar a sua escrit(ur)a como traços depositários de diferentes sensibilidades biográficas (NOLASCO, 2013). A análise que apreendo da obra *Borderlands/La Frontera* vai e vem, além e cá da fronteira. Pois o meu anseio é traçar uma arqueogenealogia do pensamento periférico a partir das histórias locais, examinando noções, por exemplo, a nova *mestiza*, consciência *mestiza* e a metáfora da ponte, que contribuem para buscar histórias esquecidas, histórias da fronteira ou, nas minhas palavras, histórias *mestizas*.

Gloria Anzaldúa concentrou-se também em pensar as dimensões espirituais que a autora teve contato. É possível encontrar muitos estudos que abordam esse tema discutido pela autora. A estudiosa AnaLouise Keating (2009) chamou esse trabalho de Estética Poeta-xamã.

De acordo com o pesquisador Ricardo L. Franco (2019), há pouquíssimos trabalhos que abordam a temática religião de Anzaldúa. O autor pontua que enquanto muitos pesquisadores e escritores tiveram como objetivo a etnia, gênero e elementos políticos abordados pela Chicana/índigena, o tema central da fronteira é articulado, e deve ser entendido, como uma visão religiosa, uma vez que Anzaldúa leva em consideração a conexão entre o corpo, mente e espírito. Percebo que a fé para Anzaldúa não exclui a reflexão.

Há momentos na obra *Borderlands* (2012) que Anzaldúa traz passagens bíblicas para contestar e subverter a interpretação que a igreja faz do poder hegemônico, fomentando a dominação masculina e misoginia por colocar o homem num patamar superior à mulher.

De acordo com Anzaldúa (2000), a espiritualidade não tem a ver com religião, pois mesmo que a religião reconheça a presença do espírito, ela acampa um dogma encapsulador em torno de sua representação, eliminando todo tipo de criação,

desenvolvimento e mudança. Para essa autora da fronteira, a fé espiritual vai muito além de qualquer representação pessoal de Deus e não deslegitima a fé no espírito. E a fé estrutural, por outro lado, dá ao espírito o corpo errado, as palavras erradas e as formas erradas. Assim, vejo que Anzaldúa estabelece um afastamento da religião e seus dogmas, burocracias e regras, mas se aproxima da espiritualidade cuja prática tem a ver com projetos de equidade, levando em consideração as diferenças e semelhanças que configuram os sujeitos.

Para descrever o estilo de Anzaldúa, sua estética como prática, é possível perceber a maneira que ela transforma as palavras ao mesmo tempo que reconhece seu ofício como escritora-tradutora política. A partir de perspectivas de estudos literários, a eficácia de Anzaldúa como escritora está sobremaneira atrelado à sua vida e escrit(ur)a e *vice-versa*. Para Anzaldúa, “não existe separação entre vida e escrita” (ANZALDÚA, 2000, p. 233).

Uma das questões pontuais nos textos de Anzaldúa é a noção *queer*. Enquanto o termo *queer* pode estar relacionado como efeito de constituição do sujeito ou um termo político, na academia e movimentos, por exemplo. O termo é usado também para substituir as palavras lésbica ou gay, bem como a preferência de gênero sexual com o intuito de ampliar o seu significado para abarcar outras posições em relação ao gênero e orientação sexual. Anzaldúa é geralmente conhecida como uma escritora lésbica, devido ao seu trabalho nos meados dos anos 80 entre o círculo de mulheres feministas brancas, cuja preocupação foi enumerar as necessidades que as mulheres feministas lésbicas e negras reclamavam.

Sendo conhecida no meio do círculo literário de escritoras lésbicas, bem como entre as estudiosas e estudiosos de Gênero e Mulheres em todo o mundo, devo pontuar que seu desejo sexual é muito mais fluído do que o desejo pelo mesmo sexo. Longe de mim categorizar a sexualidade de Anzaldúa, uma vez que para lê-la é necessário um olhar mais expansivo. Randy Conner uma vez a chamou de *bissexual* para descrever a sexualidade da autora, e AnaLouise preferiu usar a palavra *polissexual* ao se referir a Anzaldúa, porque ela se sentia atraída por homens, mulheres, animais e árvores. AnaLouise sabia que ela não era heterossexual, portanto, *queer* seria o termo mais apropriado. (ANZALDÚA, 2000a).

Em *Problemas de Gênero* (2015), escrito pela norte-americana Judith Butler, desenvolve uma reflexão apurada em relação ao feminismo e às mulheres como sujeito

de conhecimento e exercício de poder. Para a autora, o fato de haver uma base universal para o feminismo é uma vaidade política, uma vez que em diferentes culturas a opressão das mulheres possui formas singulares; no entanto a autora sugere que o caminho a ser percorrido para essa dificuldade na análise representacional é ainda a própria representação. Butler assevera que,

O ponto de partida crítico é o presente histórico, como definiu Marx. E a tarefa é justamente formular, no interior dessa estrutura constituída, uma crítica Às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam. (BUTLER, 2015, p. 24).

Butler assinala que o “gênero é culturalmente construído: conseqüentemente, não é nem resultado casual do sexo nem tampouco tão aparentemente fixo quanto o sexo”. (2015, p. 26). Assim, o gênero, como significado cultural, não é formado através das relações estabelecidas pelo sexo, homem x mulher, desestabilizando, portanto, a construção de uma identidade estável, cuja aceção privilegia uma ideologia feminista branca, urbana, de classe média e heterossexual. O gênero convoca um lugar de constante (re)produções do qual se originam inúmeras ações performáticas.

Segundo Butler (2015), a partir dessa reflexão dicotômica, o próprio sujeito das mulheres não é mais compreensível em termos cristalizados. A discussão mostra a heterogeneidade dentro do termo feminino e faz com que seja impossível utilizar o termo *mulher* sem o acréscimo de um adjetivo, por exemplo, mulher branca, negra, latina, lésbica etc. Desse modo, a definição e o emprego do termo *mulher* ultrapassam as questões de gênero e alinham-se às questões raciais, étnicas, classes, religiosas e sexuais de identidades discursivamente constituídas, reformulando o modelo de discurso teórico básico da ideologia feminina, redefinindo a sua relação em termos de privilégios e começando a ouvir vozes outras marginalizadas em seus discursos.

As questões de gênero na fronteira mexicana possuem especificidades como o fato de que o gênero, além de estar atrelado à questão ao dado biológico, está também ligado às representações do que é esperado por esse papel social dentro da comunidade mexicana. Lembro que a partir da perspectiva que aplico nesta tese, o sujeito está submerso no discurso, pois constituído por práticas discursivas o sujeito se posiciona a partir dos lugares de onde fala e posições que assume quando enuncia. Nesse processo da



posição-sujeito, regularidades de muitas posições de subjetividade são desveladas. (FOUCAULT, 2014a).

Antes de sua morte, Anzaldúa fez muitas críticas em relação às noções que ela mesma construiu, ou seja, ao longo de sua carreira acadêmica os seus pensamentos adentravam num processo ruminante que, por conseguinte, eram (trans)formados, (des)construídos. Anzaldúa ampliou sua visão em relação à Consciência *Mestiza* e Nova *Mestiza* para incluir *La Nepantleras* (palavra que decorre da vertente *nahuatl* pré-colombiana), Tribalismo Novo e *Nos/otras*.

A leitura do termo *mestiza* pareceu limitar a visão ampla que Anzaldúa queria demonstrar em relação ao seu entendimento identitário. A palavra asteca *Nepantla* – o mundo nos entre-lugares – e aquelas que habitam esse Local Geoistórico, as *nepantleras*, parecem oferecer terminologias mais apropriadas para as reflexões que Anzaldúa reconheceu e encorajou.

Esses conhecimentos ou diferentes maneiras de ver o mundo, estimulados pelas *mestizas* e *nepantleras*, fizeram emergir a noção do Tribalismo Novo. Este é um conceito ainda mais inclusivo, pensado pelas *nepantletras* que têm um conhecimento e uma conexão com o espiritual. Keating (2005) pontua que o ativismo espiritual de Anzaldúa é uma maneira de mudar o social; uma espiritualidade que reconhece que há muitas diferenças entre as pessoas e, além disso, busca nas semelhanças maneiras de transformações. (KEATING, 2005).

De acordo com a pesquisadora Chicana Norma Alarcón (1990), professora da Universidade da Califórnia, muitas posições das quais os sujeitos mulheres Chicanas/indígenas falam estão ocupadas em relação aos conflitos e divisões de raça, classe e cultura, assim como o gênero. Quando críticas pontuam questões como raça, cultura e classe como categorias da formação e opressão do sujeito, é preciso lembrar que essas categorias estão inscritas pela construção de domínio e subordinação da sexualidade. Os traços de subjetividade e opressão na escrit(ur)a de Anzaldúa pode ser entendida como uma cartografia do desejo da mulher lésbica, daquilo que não era possível falar e o desejo que não podia ser expressado.

Esse heterossexismo e essa homofobia não estão fora do mundo feminino. Lésbicas Chicanas estão envolvidas com essas práticas excludentes ora dentro do grupo, ora fora. Elas enfrentam com a internalização de atitudes opressivas e com códigos

representacionais na área da sexualidade, bem como em relação à raça, cultura e classe. Anzaldúa, como escritora Chicana/indígena lésbica que escreve sobre si, não pode habitar um local *puro* de oposição ou rejeição pelo qual ela pode construir ou desbaratar a representação do desejo feminino e do corpo feminino. Em vez disso, o desejo lésbico e o corpo lésbico transformam-se num campo de negociação e (re)produção, por exemplo, o entre-lugar de ser homem e mulher ao mesmo tempo na obra *Borderlands* (2012).

Lembro do forte pensamento de que o homossexual no passado foi percebido na figura patológica como perverso ou anormal: uma aberração da norma heterossexual. O desejo homossexual estava sujeito a disciplina, à marginalização e aos dispositivos do controle social. De acordo com Foucault (2006) o poder está sempre produzindo a resistência, ou seja,

não há relações de poder sem resistências; estas são tão mais reais e eficazes quanto mais se formem ali mesmo onde se exercem as relações de poder; a resistência ao poder não tem que vir de fora para ser real, mas ela não é pega na armadilha porque é a compatriota do poder. (FOUCAULT, 2006, p. 249).

Gloria Anzaldúa resiste. E encontra em suas amigas lésbicas, como Cherríe Moraga, uma causa comum, uma voz dissidente que pôde transformar confissão em afirmação.

Moraga, nascida em 1952 em uma família de classe trabalhadora em Los Angeles contribuiu com o teatro, com a poesia, ensaios e reflexões pungentes sobre suas próprias experiências. Moraga completou sua faculdade de Letras em Língua Inglesa na *Faculdade Immaculate Heart College* em Los Angeles, prosseguindo para seu mestrado em Letras em Literatura Feminina na Universidade Estadual da Califórnia em São Francisco.

Uma de suas importantes escrit(ur)as foi publicada em 1981 na obra *This Bridge Called My Back*, compilado juntamente com Gloria Anzaldúa. Moraga há muito tempo tem sido uma ativista e professora em São Francisco, ensinando mulheres da classe trabalhadora a escrever e direcionando alunos negros em projetos de teatro. Filha dum mexicana e dum norte-americano, Moraga teve de enfrentar as mais variadas rubricas do racismo e preconceito, em razão de sua pele ser clara e de seu jeito de caminhoneira, termo usado para atribuir às lésbicas que são consideradas mais masculinas. Essa

denominação é comumente utilizada em grupos de lésbicas que se trata da expressão de gênero masculina (*butch*) e feminina (*femme*). (RUBIN, 1993).

Uma das questões que as duas amigas, Anzaldúa e Moraga, se debruçam é a representação do corpo como meio de luta que representa o desejo da Chicana que é lésbica. Nesse sentido, a escrit(ur)a de Moraga incorpora um projeto *sexual/textual* que tem o objetivo de desconstruir o dualismo do pensamento e corpo hegemônico e a escrit(ur)a e o desejo. Essas angústias estão entremeadas em toda sua escrit(ur)a, iniciando com o seu prefácio para a obra *Bridge* (1981), no qual ela desenvolve o texto a partir do seguinte tema, como seria a possibilidade de nós não usarmos nossos corpos para ser jogados no rio da tormenta histórica mas para fazermos uma ponte no entre-lugar? E um por um, as partes do corpo se fragmentam em suas outras escrit(ur)as.

As duas autoras se posicionam como ativistas cujos trabalhos têm o propósito de enfraquecer a noção de verdades universais sobre sujeitos universais. Nesse sentido, Michel Foucault explora quais verdades nos mantêm como sujeitos, como chegamos a manter tais verdades e como essas verdades nos constituem como sujeitos. (FOUCAULT, 2014a). Tais verdades universais estão relacionadas às narrativas de gênero, raça, sexualidade, feminismo, indigenista e literatura dos EUA.

Assim como Gloria Anzaldúa, Moraga trouxe, a partir de seu Local Geoistórico de escritora Chicana que está às margens do cânone, intervenções das mulheres feministas negras, lésbicas, judias e mulheres do Terceiro Mundo para o centro do debate feminista norte-americano, até então dominado pela ideário das feministas consideradas brancas, anglófonas e heterossexuais. Sua obra *Native Country of the Heart* (2019) é um exemplo da prática crítica que procura deslindar os dispositivos de poder que permitem controlar o corpo das mulheres.

Ambas autoras revelam o caráter próprio da travessia que entram: a ideia de fronteira geopolítica como condição de possibilidade de uma maneira de vida, fazendo desse cruzamento fronteiro uma opção de articular uma solidariedade transversal. Trata-se de indicar de que maneira a fronteira é uma ponte. Tem de cruzá-la, tem de ter a coragem de atravessar com Anzaldúa (2012) e Moraga (2019) o lugar que faz de suas vozes uma caixa de ressonância política que as amplia em diferentes tons a *herida* colonial.

A *herida* primitiva é uma trama que revela o desprezo de quem diz quem é o outro. Aquele que foi identificado como impuro devido a cor da pele, um sotaque diferente, um desejo sexual diferente que não se encaixa na heterossexualidade, um gênero diferente (PALACIO, 2020). Faço uma pergunta: por que eu como gay não me encaixo? Com Anzaldúa (2012) a questão de minha ascendência é incomodada, fazendo-me perguntar pela genealogia do meu mal. É um mal que é convertido num trauma corporal, essa é a *herida*: a *herida* colonial, noção formulada primeiramente por Anzaldúa (2012).

Anzaldúa (2012) habita o local da rebeldia quando se especializa em inglês para desafiar seus colegas professores racistas, xenofóbicos e homofóbicos; torna-se escritora para (sobre)viver e para sentir e acreditar nos mundos possíveis. Entre poesias, livros infantis, canções, ensaios teóricos, *autohistoria*, contos, antologias de vários gêneros, torna-se uma das autoras mais importantes na resistência Chicana/índigena e lésbica. *Borderlands* (2012), uma coleção híbrida de prosa, poesia e canções, foi escolhida como uma das 100 melhores obras do século pelo *Hungry Mind Review*<sup>25</sup> e *Utne Reader*<sup>26</sup>.

É por meio da recusa de aceitar o poder hegemônico que Anzaldúa (2012) propõe construir um lugar outro, uma cultura mestiza, que ela mesma se coloca na posição de desafiadora, sob o viés feminista, assumindo sua responsabilidade. A consciência *mestiza* é o convite para construir um inventário, refletir sobre suas heranças, desestabilizar a verdade, o adquirido e o imposto.

De acordo com Anzaldúa (2012), essas muitas possibilidades deixam *la mestiza* em mares desconhecidos. Ao buscar entender informações conflitantes e vieses outros, ela adentra num pântano psicológico de fronteiras. Assim, ela descobre que não pode permanecer presa em conceitos e ideias que possuem limites rígidos. As fronteiras e muros que supostamente servem para manter as ideias indesejadas longe são hábitos enraizados e comportamentos padrões que a matam por dentro.

A história, sempre se transformando, está reservada pelos que forjam o seu destino, aqueles que tiveram o poder de definir o seu lugar no mundo. A história passa

---

<sup>25</sup> Era uma revista trimestral de resenhas de livros fundada por David Unowsky e publicada em St. Paul, Minnesota, de 1986 a 2005.

<sup>26</sup> É uma revista digital que recebe contribuições de resenhas de livros, filmes e músicas e artigos originais que tendem a focar as tendências culturais emergentes.

pela palavra escrit(ur)a com o fim de encontrar nela essa voz que de alguma maneira também é da mulher Chicana/indígena.

É aí que a visão de Anzaldúa (2012) do lado de cá e do outro da fronteira superabunda a ideia de uma história (com)partilhada, de um mundo entre os mundos, de interstícios e rachaduras topográficas que, inscritas na pele, estão presentes nas formas de vida atuais. Ao terreno sinuoso ao que se refere, não nega a possibilidade de reconstruir uma ponte a partir da censura. De fato, a história de uma visão topográfica compartilhada sugere sua possibilidade. (PALACIO, 2020).

Diante disso, passo agora para algumas considerações quanto aos poemas de Anzaldúa (2012). Diante do conhecimento de que os estudiosos não demonstram muito interesse em seus poemas, senti-me obrigado pela própria autora de tecer linhas sobre algumas questões concernentes a essa temática.

#### 1.4 A POESIA *MESTIZA*

Rosas são as flores preferidas dos mexicanos. Eu penso, que simbólico isso – espinhos e outras coisas mais<sup>27</sup>. (ANZALDÚA, 2012, p. 113). (Tradução minha).

Ainda se tratando da obra *Borderlands* (2012), especificamente da segunda parte, nos poemas de *Borderlands* (2012) as imagens simbólicas são apresentadas nas páginas sem explicação, exigindo um engajamento ativo e total de resposta dos leitores. Ao contrário do conceito de mestiçagem, seus poemas resistem a uma apropriação fácil. Na verdade, os poemas preservam o real desafio de *Borderlands* (2012).

Ainda mais do que em sua prosa, a qualidade material-figurativa em seus poemas pode perturbar o nosso modo cotidiano de percepção. O sujeito e o objeto em seus poemas constantemente trocam de lugar, derretem, dissolvem, fluem um para o outro. Ao ler os poemas, entramos em um elemento desconhecido e aprendemos a tolerar a ambivalência. Alguns poemas são escritos inteiramente em espanhol, teimosamente recusando-se a abandonar sua particularidade para nossa conveniência.

---

<sup>27</sup> *Roses are the Mexican's favorite flower. I think, how symbolic – thorns and all.*

Os poemas me trouxeram o desejo de trabalhar a estranheza de suas imagens e palavras. Como diz Anzaldúa (2012), a consciência *mestiza* não se limita dentro de nossas cabeças, mas precisa encontrar expressão na carne e através das imagens a prática cultural da mestiçagem. É como se o que está sendo articulado na escrit(ur)a tem de passar pelo corpo e dela fazer corpo, inscrevendo-se na língua(gem), na cultura do outro, de singularizar-se, de canalizar as energias para realizar, ainda que parcialmente, o seu desejo de saber e de ser. E isso significa também in(e)screver. (CORACINI, 2014).

Com sarcasmo e ironia que atravessam a epígrafe e deixam rastros pela posição-sujeito, a autora dá-nos uma ideia referencial das discussões que estão contidas na sua obra: os diálogos entre a religião, a classe e a cultura. Essa voz irônica e sarcástica é usada para evidenciar a dor (espinhos) e a beleza (rosas, flores). No entanto, no funcionamento discursivo enquanto efeito metafórico, outras vozes produzem um sentido outro, uma vez que a memória constitutiva forma uma rede de filiações de sentido, produzindo o mesmo e a diferença. (ORLANDI, 2017).

Assim, há um liame da representação da flor e a inevitável presença dos espinhos que estão presos aos galhos das flores belas da roseira. Abrindo-se espaço para inferir que, num saber compartilhado, dores podem ser materializadas no corpo. Ou por que não pensar em uma coroa de espinhos que o povo mexicano poderia colocar em suas cabeças? Flores, dores. Beleza, tristeza. Paz, guerra. É o antagonismo intersubjetivo que lança o sujeito *fronterizo* numa gradual evolução de suas disposições, que o constrange a aperfeiçoar os seus métodos de socialização e, simultaneamente, de combate, de afirmação diante do outro e de conquista do seu território. A guerra não só surge aqui como mera metáfora de uma luta *interna individual e coletiva*, mas também como a consequência lógica do conflito que habita o sujeito *fronterizo*.

A língua(gem) é metafórica, produzida pelos seus opostos. Assim, a relação entre a tradução e literatura sempre foi de inimizade. A tradução tem sido colocada às margens do conhecimento e das disciplinas institucionalizadas, apenas recentemente que há uma luta da própria área dentro das fronteiras dos estudos da língua(gem). A tradução como desconstrução, às vezes, é associada como aquilo que é destrutivo e corrupto. Em tratando-se da tradução da poesia é comum os questionamentos das *perdas* causadas pela tradução e desastrosas intervenções. Por outro lado, na prática da tradução não existe

controle sobre aquilo que não se pode controlar, algo que não encontra presente no texto (ARROJO, 1993), mas no entre-lugar do texto e do leitor-tradutor.

Apesar da riqueza de temas que se pode encontrar no escrit(ur)a de Gloria Anzaldúa, poucas discussões são realizadas especificamente sobre sua poesia. Menos ainda exploram questões como a religião que opera em seus poemas, embora a religião seja estudada a partir da sua prosa, a primeira parte de sua obra *Borderlands* (2012), como eu o fiz.

E sentindo-me endividado com Anzaldúa, proponho abordar o tema religião no poema *A sea of cabbages* (O mar de repolhos) que será analisado no Capítulo V, *Os silenciamentos na Tradução Mestiza*. Mesmo que ao longo da obra *Borderlands* (2012), a Chicana trabalha a questão de sua espiritualidade, e nesta tese eu pontuo essa especificidade, escolhi trazer o poema *O mar de repolhos* (ANZALDÚA, 2012) para exemplificar essa questão. A *mestizaje* espiritual é a renovação transformadora de alguém relação com o sagrado através de uma crítica multidimensional e autorreflexiva da opressão em todas as suas manifestações, que é a mola propulsora *Borderlands*. (VIGIL, 2016).

Tanto na prosa quanto na poesia, a Chicana/indígena mantém suas reflexões sobre a raça, gênero, classe, nacionalidade, preferência sexual e religião que constituem a Nova *Mestiza*. As representações a partir da Nova *Mestiza* colocam em funcionamento um imaginário social sobre a realidade. Desse modo, os sentidos sobre essa realidade são construídos por meio do simbólico a partir de uma rede de significados (CORACINI, 2007).

Num primeiro olhar, é interessante considerar o fato de que a segunda parte da obra *Borderlands* (2012), em que Anzaldúa apresenta seus poemas, inicia-se como uma coleção *tradicional* de poemas desenvolvidos em seis seções. É senso comum que no reino do mundo moderno no século XX, muitas coleções empregam essa construção. (BENITEZ-JAMES, 2012).

No entanto, o que começa com uma breve introdução torna-se num corpo que envolve quase cem páginas, trinta e oito poemas, que misturam elementos como a prosa, poesia, memória, história e teoria como um manifesto pessoal filosófico que abre e desenvolve o pensamento para a noção de *Borderlands: la mestiza*.

A poesia é geralmente uma composição intuitiva, sensível e, se for analisada, deve-se levar em consideração, antes de tudo, seu lado estético. A arte pela arte. No entanto, os objetivos que motivam estudar a poesia de Anzaldúa (2012) seguem por dois caminhos: o primeiro porque sua poesia é raramente escolhida para os estudos; e segundo, o gênero poético pode ser abordado pela análise do discurso? Já respondo: Sim, as histórias biográficas outras podem ser rastreadas na escrit(ur)a poética.

A literatura, recebida como um texto subjetivo, de composição intencional, assim como postula a pragmática, não poderia, portanto, ser um objeto analítico à AD, pensamento que não aplaudo. Ao falar-se em discurso literário, é possível pensá-lo sob determinadas condições de produção, por exemplo, a fronteira de Anzaldúa (2012). Além disso, com os pensadores da *ADfronteriza* há aquilo que escapa dessa *intenção* do autor, ou seja, os efeitos de sentido, as representações sociais que compõem o discurso do O(o)utro, “[...] mesmo em produções literárias que trazem marcas de passionalidade, ou versam sobre sentimentalismo, a subjetividade é histórica e exteriormente modificada”. (FERNANDES, 2009, p. 13).

O poema é um outro tipo organização de palavras e estrutura que carregam significados, sejam para despertar emoções ou reflexões como já dito. Nesse sentido, pode-se destacar seis tipos de poema: o soneto que são poemas sobre o amor. Os sonetos têm uma estrutura fixa e devem ser constituídos por quatro estrofes. Duas delas devem ser quartetos, quatro versos, e duas devem ser tercetos com três versos. Todos os versos devem ter dez sílabas poéticas; odes que são poemas que exaltam algo ou alguém, como a natureza, a vida ou os deuses; o poema épico que são sobre figuras míticas ou heróicas; o poema narrativo que são aqueles que relatam uma história; o poema dramático que é construído em versos; e o lírico que são poemas sobre os sentimentos e pensamentos do poeta.

Não tenho a intenção de enquadrar os poemas de Anzaldúa (2012) em nenhuma categoria, mesmo que pode ser possível. Vejo a poesia de Anzaldúa como *versos livres/selvagens*. Desse modo, Anzaldúa constrói um estilo próprio dentro do gênero literário. Para quem tem a obra em mãos, há momentos em que se pode perceber que Anzaldúa serpenteia como uma cobra nas folhas. Os movimentos, espaços das palavras sob o papel ziguezagueiam ao longo da escrit(ur)a como se a serpente estivesse se rastejando. Às vezes há ponto final, outras vezes não, deixando um rastro que não possui



final/fim. Às vezes não há início com a letra maiúscula, desvelando mais uma vez uma continuidade do que está sendo dito. De acordo com Nolasco (2018, p. 62) “a poética da fronteira burla a rigidez imposta pela poética moderna que ainda grassa nos trópicos”.

A serpente e águia são simbologias que atravessam a obra *Borderlands* (2012), seja na estrutura da escrit(ur)a, seja nas metáforas. A serpente representa a mulher Chicana/indígena que troca de pele, que tem a língua(gem) bifurcada, que com veneno pode imobilizar o pensamento colonizador. Não só em sua prosa, mas também na poesia, que Anzaldúa (2012) elucida algumas características de animais numa busca dum sujeito completo, pois o sujeito é dividido, clivado e cindido.

Tanto a serpente como a águia são trazidas dos mitos indígenas. A águia voa acima das montanhas, dando-lhe uma visão privilegiada. A serpente é a *Coatlícue* e a águia é a representação do pássaro oficial do México. A águia dourada é pintada capturando algo, o que representaria as vitórias das guerras. As simbologias, de acordo com Carl G. Jung (2008), são sinais que servem para indicar os objetos a que estão ligados. A poesia de Anzaldúa (2012) faz uso de variadas simbologias para conduzir os seus pensamentos que estão fora do alcance da razão. Para descrever a *Coatlícue* usa-se uma serpente, pois não é possível descrever um ser divino devido a limitação intelectual, dando-lhe um nome que é baseado em uma crença, mas nunca numa evidência concreta. (JUNG, 2008).

Em se tratando de poemas, Hugo Achugar, na obra *The book of poems as a social act* (1988), sugere uma maneira alternativa de pensar o trabalho cultural e social da poesia, revisando o livro de poemas como objeto. A questão da produção poética para Achugar (1988), tem sido formulada, quase sem exceção, no mesmo nível de um poema individual, sem levar em consideração sua articulação com o livro de poemas com o todo. Para fugir dessa ideia, Achugar (1988) propõe refletir o tema usando a palavra *poemario* (livro de poesias) em espanhol para sua conotação de *completude*, explicando que o *poemario* deve ser lido como mais do que a soma de suas partes, de seus poemas individuais.

A crítica deve-se levar em consideração as maneiras em que o livro de poesias funciona, qual seja, como um agir social, em que enfatiza o seu poder no funcionamento cultural e social por meio do reconhecimento e resposta ao contexto social e verbal externo da obra em si. Essa posição alcança múltiplos questionamentos possíveis que

pode-se fazer de um poema específico, isto é, isso pode ajudar a pensar o alcance ou a função do funcionamento do poema na cultura. (ACHUGAR, 1988).

A poesia como arte é a expressão da cultura manifesta. Os poemas de Anzaldúa (2012) são a arte de conhecer e agir. Esse agir localizado em todo pensamento da escritora é algo que é praticado por ela que cria e faz. A partir das lentes de Cássio Eduardo Viana Hissa (2002), interpreto que os poemas de Anzaldúa (2012) são práticas que requerem reflexão. O pensamento reflexivo pode viabilizar a *segurança* (importante mas ilusória, passageira), quando, na fronteira da desconfiança, aproxima o sujeito do sentido da aparência das coisas como se ali esvaziasse o que pode ser tomado como realidade. Trata-se da manifestação do descrédito cínico transbordado na existência de uma realidade que não é objetiva. Agir é pensar. Pensar é agir.

Anzaldúa (2012) leva em consideração os debates sobre a nação e nacionalismo, empreende-se a prática transdisciplinar em seus poemas ao invocar vozes dissidentes que reclamam na literatura, história, memória, narração, etnia, identidade sexual, no gênero e na cultura espaços de discussões que ainda estão limitados quanto a percepção que o mundo ocidental tem do terceiro mundo. A prática transdisciplinar e *fronteriza* em *Borderlands* (2012) se materializa também nos poemas. O ato de análise dos poemas da Chicana é a ação de refletir sobre eles mesmos, levando em consideração a condição dos objetivos e da língua(gem) da sua e minha organização. (HISSA, 2002).

No primeiro prefácio de *Borderlands* (1987), Anzaldúa estabelece o caminho que atravessou para construir a epistemologia *fronteriza*. Anzaldúa afirma que a atual fronteira física que lida em sua obra é a fronteira do norte mexicano e sudoeste do Texas-EUA, referindo-se ao seu próprio lugar biográfico. Anzaldúa vai além quando expande sua noção de *Borderlands* (1987; 2012) ao pontuar que a fronteira psicológica, sexual e espiritual estão fisicamente presentes onde duas ou mais culturas ocupam duas ou mais culturas que se entrelaçam em uma, onde pessoas de diferentes raças ocupam o mesmo território, onde a questão de classes se tocam e chocam. (ANZALDÚA, 1987).

No capítulo *Movimento de rebeldia y las culturas que traicionan*, Anzaldúa (2012) escreve *autohistoricamente* sobre sua rebelião contra sua cultura. Ela descreve a cultura Chicana como predominantemente centrada no homem, exigindo obediência absoluta das mulheres: A cultura e a Igreja insistem que as mulheres são subservientes aos homens. Se uma mulher se rebela, ela é uma *mujer mala*. Se uma mulher não se

renuncia em favor do homem, ela é egoísta (ANZALDÚA, 2012). Porque a sujeição masculina é reforçada negando-se a ela um eu, mesmo a forma mais branda de autoafirmação de uma mulher é condenada como egoísmo, uma falácia lógica comum encontrada nas culturas patriarcais.

A rebelião da jovem Anzaldúa consiste em manter sua autonomia. Cada pedacinho de autoconfiança que ela cuidadosamente acumulava recebia uma surra diária. Por meio dessa luta, ela sai vitoriosa. Ela sai de casa, estuda e escolhe a carreira ao invés do casamento. Ao rejeitar a cultura de sua juventude, ela se torna, em suas próprias palavras, autônoma. Sua história *autohistórica* nesse ponto se assemelha à narrativa típica do feminismo de segunda onda, uma afirmação da representação do eu feminino e de sua autonomia. A surpresa de *Borderlands* (2012) reside no fato de que o texto gradualmente se desenvolve a partir dessa narração inicial do eu desconfortável. Depois de ter feito um relato de sua vida anterior, ela não tem medo de escrever além do que parece ser o final feliz feminista.

Dois capítulos depois, os leitores ficam surpresos ao encontrar uma revisão do relato anterior. Anzaldúa (2012) relata que passou a primeira metade de sua vida aprendendo a se governar, a desenvolver uma vontade e agora na meia-idade pensa que a autonomia é uma pedra em seu caminho que continua colidindo. Sua autonomia interfere em suas atividades criativas e sua necessidade de forjar formas de pensar em outras.

Após admitir as dificuldades apresentadas pela autonomia, ela deixa de lado sua agência e a entrega à *Coatlicue*. O intuito é que tome suas práticas em suas próprias mãos e assume o domínio sobre as serpentes, ou seja, sobre o seu corpo, sua atividade sexual, sua alma, sua mente seus pontos fracos e fortes. Seu. Nosso. Não do homem branco heterossexual ou do homem de cor ou do estado ou da cultura ou da religião ou dos pais - apenas nossos, meus.

A fronteira entre o eu e o outro é agonística nesta passagem, pois a confusão de pronomes dá ampla evidência. Esse eu multifacetado rompe com as formas congeladas de identidade, sejam elas nacionais, étnicas, culturais ou genealógicas. Ele até quebra os limites do eu singular, chegando à curiosa formulação do só nosso, meu. Além disso, o fato de *Coatlicue* estar em Anzaldúa (2012) desde o início revela que as identificações do eu são sempre intersubjetivos e multiplamente interconectados. Ao reconhecer o outro em si mesma, Anzaldúa (2012) vai além de uma política de autonomia.

Retomo novamente a discussão dos poemas que já foram citados neste capítulo. Além desses, cito outros. Espero que o leitor não pense que estou sendo repetitivo, porquanto minha retomada vem com trincheiras sob gestos outros. Os poemas são: *White-wing Season*, *Cervicide*, *Horse*, *Cultures*, *El sonavabitch* e outros que em *Borderlands* (2012) não operam fora da temática lésbico-feminista como *Holy Relics*. O poema *Cervicide* será analisado no Capítulo V, *Os silenciamentos na Tradução Mestiza*.

Outros como *Holy Relics* relatam histórias que abordam mitos do cristianismo católico relacionando-os com a identidade de gênero. Poemas que retratam mais a economia, raça e injustiças sistemáticas na fronteira mostram a ausência do Nahuatl e personagens como *la Llorona* e *Coatlicue*. Anzaldúa chama essas figuras de espirituais e culturais, pontuando que o mais importante é a consciência que esses Deuses possuem. (ANZALDÚA, 2012). É a simbologia da *herida* da colonialidade e o trauma da conquista é *la Llorona*. A dor da *herida* traz a mente *la Llorona* porque ela se lamenta pela perda dos filhos, por sua própria ferida.

De acordo com Garber (2005), um leitor de Anzaldúa que seja mais cético tem mais resistência quanto à questão religiosa que atravessa o trabalho da Chicana/indígena. No entanto, essa proposição não é aplaudida por Anzaldúa. Por meio de muitas entrevistas em que ela se posiciona de forma enfática sobre os aspectos de sua escrit(ur)a, a autora demarca escancaradamente sua espiritualidade.

Ela também se firma no pensamento da *mestizaje* espiritual em que elementos do catolicismo popular está presente em suas elucubrações, mas para mostrar o seu desencanto com o catolicismo tradicional, bem como suas doutrinas. Ao mesmo tempo, Anzaldúa tem o conhecimento de que esses sistemas de crenças têm influência nas crenças dos indígenas. Além disso, é possível perceber a influência do candomblé, da umbanda e santería nos seus textos. Por exemplo, a presença dos Deuses Iemanjá, Yansã e Exu em *Borderlands* (2012).

De algum modo, eu entendo que Anzaldúa (2012) usa essas religiões de maneira estratégica. Por Anzaldúa ter crescido em um lar que era católico, esta religião, para o bem ou para o mal, passa pelo seu corpo, sendo isso evidenciado na sua escrit(ur)a. Porém, sua sensibilidade fronteiriça faz-lhe conectar com outras religiões que são silenciadas pelas religiões católica e evangélica, quais sejam, o candomblé, a umbanda e o xamanismo. Com Nolasco (2018, p. 63) verifica-se que o papel do escritor fronteiriço

“é desreprimir, desoprimir e desumilhar as poéticas subalternas que foram rasuradas em prol de uma rima massacrante, dissoante e oca”.

Falando em corpo, ele nunca é uma entidade estável na escrit(ur)a de Anzaldúa. A volatilidade do corpo é celebrada em *Borderlands* (2012) pelas muitas formas e significados que assume. No poema *The Cannibal's Canción*, o corpo da amante é consumido cerimoniosamente; em *Relíquias Sagradas*, as partes do corpo de um santo morto tornam-se objetos religiosos; em *Interface*, o corpo da amante assume uma qualidade fantasmagórica a ponto de atravessar paredes. Em alguns dos poemas, o corpo é brutalmente mutilado, enquanto em outros, o corpo é curado. Desmontado e recomposto, sagrado e profano, dolorido e luminoso, o corpo fornece o local no qual o significado é feito e desfeito.

É nesse contexto que os poemas de *Borderlands* (2012) ganham um significado repentino de peso. A seção de poesia em *Borderlands* (2012) marcou presença *negativamente* na crítica de Anzaldúa. Quase nunca é mencionado, muito menos estudado a sério. Esse descuido não pode ser totalmente explicado pelo fato de que os *insights* de sua prosa eram tão urgentes a ponto de desviar a atenção dos poemas. O silêncio crítico reflete a perplexidade dos críticos. A função da poesia em *Borderlands* (2012) não é imediatamente apreendida, especialmente quando o leitor está focado nas contribuições teóricas do texto.

Argumento que, entre todos os diferentes níveis de incorporação em *Borderlands* (2012), o mais negligenciado é a própria incorporação poética do texto. Ao contrário da seção em prosa que surgiu da necessidade de comentar a seção de poesia, os poemas exigem que cada leitor utilize todos os seus recursos na tentativa de encontrá-los em seus termos. Eles são intransigentes no sentido de que não se oferecem para se explicar, mas exigem ser atendidos. Um poema convida, ele exige. O que isso convida? Um poema convida você a sentir. Mais do que isso: convida você a responder.

Como os poemas convidam a uma resposta, eles são resistentes à apropriação epistemológica. Se *Borderlands* (2012) é um texto que exige uma relação mais ética com o outro, não é de estranhar que Anzaldúa exija uma leitura literária de seu texto, uma leitura que responda à sua diferença material. Ler seus poemas é dar o primeiro passo em direção às mudanças exigidas em *Borderlands* (2012). Nada acontece no mundo real a menos que primeiro aconteça nas imagens em nossas cabeças, insiste Anzaldúa (2012).

Poemas fornecem novas imagens e novas palavras e não são menos reais para acontecer em nossas cabeças.

A tensão entre o literal e o figurativo é um fator chave em todos os poemas de *Borderlands* (2012). Isso mantém os leitores presos e proíbe uma interpretação fácil. Em alguns momentos, chega a interromper e suspender o impulso epistemológico. De acordo com Eui Young Kim (2012), *Letting Go* é um exemplo rico da estratégia poética de resistência de Anzaldúa. Vejamos:

Decidir se abrir  
 Não é suficiente.  
 Você deve mergulhar os seus dedos  
 dentro do seu umbigo, com suas duas mãos  
 dividir,  
 derramar os lagartos e sapos chifrudos  
 as orquídeas e os girassóis,  
 virar o labirinto do avesso.

Agitando-o<sup>28</sup>. (ANZALDÚA, 2012. p. 186). (Tradução minha).

Juntamente com Kim (2012), argumento que se abrir é uma metáfora comum que se usa para revelar os pensamentos ou segredos a outra pessoa. As duas primeiras linhas operam dentro dos limites de práticas do cotidiano. A pausa após os dois primeiros versos constrói um suspense, um momento de instabilidade entre o modo cotidiano e o modo anzalduano. Em seguida, entra-se em sua estética de estranhamento.

De repente, temos uma mulher se rasgando, mergulhando os seus dedos no umbigo. Sabemos que o umbigo é o ponto que marca uma ligação anterior com o corpo materno. Este efeito de choque do corpo aberto rompe a complacência do leitor. Anzaldúa

---

<sup>28</sup> It's not enough deciding to open. You must plunge your fingers into your naval, with your two hands split open, spill out the lizards and horned toads the orchids and the sunflowers, turn the maze inside out. Shake it.

então leva os seus leitores a escorregarem para o metafórico – derramar não intestinos, mas lagartos e sapos, também orquídeas e girassóis. (KIM, 2012).

A leitura que Kim (2012) faz é interessante ao descrever o corpo como um labirinto que contém probabilidades e extremidades. Alternativamente, o labirinto pode representar intestinos que contêm flora e fauna. A última linha da segunda estrofe, *Agite-o*, perturba os leitores novamente. É como se o sujeito estivesse numa encruzilhada para iniciar suas escolhas; é o encontro de diferentes leituras ora conflitantes, ora tensas mas necessárias para o desvelar de outras possibilidades.

Kim (2012) por meio da escrit(ur)a de Anzaldúa, sobretudo em relação ao poema *Letting go*, tece alguns questionamentos, são eles: Quem está tremendo? Como alguém se agita quando está com o corpo virado do avesso? Como a flora e a fauna podem surgir do corpo de uma mulher? Isso poderia ser uma reescrita do mito da criação, onde o corpo da mulher se torna o local e a matéria-prima de uma nova flora e fauna. A distinção entre o literal e o figurado em si é apenas uma das consequências da colonização que o poema procura desfazer. Corpo, mente, alma e escrit(ur)a estão íntima e intrincadamente entrelaçados.

Como já foi falado nesta tese, uma das metáforas mais importantes de Gloria Anzaldúa em *Borderlands / La frontera* (2012) é *La herida abierta*, a fissura violenta que marca a fronteira, sobretudo o poder colonial que é imposto e ferozmente vigiado entre o México e os EUA. Essa ferida aberta, originalmente cortada, rascada pelo ato de marcar a fronteira, é onde o Terceiro Mundo se irrita com o primeiro e sangra. E antes que uma crosta se forme, ela causa hemorragia novamente, a força vital de dois mundos em fusão forma um terceiro país: uma cultura de fronteira.

Outro poema que me saltou aos olhos ao mesmo tempo que me deixou com uma sensação de estranhamento é *Matriz sin tumba* (ANZALDÚA, 2012). *Matriz sin tumba* (ANZALDÚA, 2012) diz respeito à luta de Anzaldúa contra a conversão patriarcal anglo-americana do útero dos *mestizos* em mero lixo. Ela reconverte o útero destruído em poder criativo o poema encena a produção de uma matriz a partir da qual Anzaldúa (2012) pode fornecer o antídoto de cura para o resíduo emocional (o trauma) do colonialismo interno e internalizado na fronteira.

A poética de Anzaldúa serve como uma práxis teórica corporificada, uma poética teórica na carne que cresce a partir do conhecimento experiencial dos oprimidos. A

escrit(ur)a e o corpo implicam-se mutuamente nesse processo. O estado *Coatlicue* abre um espaço para a escrit(ur)a que então cria um espaço para cura psíquica e física. Daí essa conversão poética descolonizante, ou a reapropriação, marca o *status* de Anzaldúa como curandeira.

*Matriz sin tumba* retrata o horror e a dor do processo psíquico que Anzaldúa se refere como o estado *Coatlicue*. O estado *Coatlicue*? Essa Deusa é o processo que tenta estancar a ferida: cultura dominante. Anzaldúa (2012) desenvolve a natureza complexa desse estado de *Coatlicue* dividindo em subestados, como *Tlazolteotl* e *Coyolxauhqui*. *Tlazolteotl*? Uma modalidade alternativa de *Coatlicue* que representa a condição de sujeira, promiscuidade, ou qualquer violação e perversão de normas culturalmente sancionadas da sexualidade. *Coyolxauhqui*, filha de *Coatlicue*, representa para Anzaldúa (2012) a sensação da figura destruída de ser dilacerada pela vergonha internalizada e culpa por ser rejeitado pela sociedade, incorporando as contradições da cultura dominante dentro do próprio ser.

Os versos iniciais do poema relatam que o sujeito mulher Chicana/indígena está deitada numa cama estreita e que sua calcinha está ensopada de sangue. Anzaldúa (2012), a meu ver, estabelece a natureza estranha e traumática dos incidentes a serem jogados no poema. O sujeito deitado em uma cama estreita sem conforto, referindo-se à um local que deveria oferecer descanso. A atenção dada à estreiteza da cama destaca sua qualidade de estranheza. Além disso, a descrição de sua calcinha está encharcada de sangue.

Faço perguntas: Por que sua calcinha está com sangue? Por causa de sua menstruação ou uma ferida? Ela está num hospital? Efeitos de sentido vão se construindo, por exemplo, essa ferida pode ser tanto física como psíquica, social e espiritual. No entanto, essa distinção entre o literal e não-literal é uma das consequências da colonização que o poema procura desfazer. Corpo, mente, alma e escrit(ur)a são intimamente e intrinsecamente entrelaçados aqui, assim como estão na corporificação de experiências vivenciadas do colonialismo nas fronteiras. A dor do corpo é o a dor da exclusão e vice-versa.

O poema *Matriz sin tumba* (2012) deve ser visto no contexto da noção de Anzaldúa de o estado *Coatlicue*, o conceito chave no desenvolvimento da mestiçagem consciência em *Borderlands* (2012) Só passando pelo processo horrível do estado



*Coatlicue* pode-se desenvolver tal consciência e entrar no processo doloroso, mas libertador, de autoconhecimento descolonizado.

Nos poemas de *Borderlands* (2012), as imagens são colocadas na página sem explicação, exigindo um engajamento ativo e uma resposta total dos leitores. Ao contrário do conceito de *mestizaje*, seus poemas resistem a uma fácil apropriação. Na verdade, os poemas preservam os verdadeiros desafios de *Borderlands* (2012). O trabalho da consciência *mestiza* é romper a dualidade sujeito-objeto que a mantém prisioneira e mostrar na carne e por meio das imagens de sua obra como a dualidade é transcendida.

Ainda mais do que em sua prosa, a qualidade metafórica de seus poemas perturba nosso modo comum de percepção. O sujeito e o objeto em seus poemas trocam constantemente de lugar, se fundem, se dissolvem, fluem um para o outro. Lendo seus poemas, entro em um elemento desconhecido e aprendo a tolerar a ambivalência. Alguns poemas são escritos inteiramente em espanhol, recusando-se obstinadamente a abandonar sua particularidade para nossa conveniência. Os poemas me fizeram trabalhar a estranheza de suas imagens e de suas palavras. Como diz Anzaldúa (2012), a consciência *mestiza* não está confinada no interior das cabeças, mas precisa encontrar expressão na carne e através das imagens, a prática cultural da *mestizaje*.

Estabelecendo uma conexão com os saberes marginalizados e valendo-se da provocação e ironia em muitos momentos, Anzaldúa (2012) constrói uma poesia fronteiriça que é crítica em relação ao saber colonial que ainda está submetido no México. Seria a poesia de Anzaldúa uma poesia engajada? Claro que sim. É uma poesia política, de denúncias e reivindicações.

O engajamento implica uma reflexão do escritor sobre as relações que a literatura trava com a política e com a sociedade em geral. Nela, na literatura, pode-se perceber que as sensibilidades biográficas tornam-se um instrumento que convida não só as mulheres Chicanas/indígenas, mas também as mulheres como um todo e o seu leitor homem, gay, branco, de cor a se entregarem e questionarem quanto ao mundo em relação às injustiças contra os sujeitos marginalizados: as guerras, as lutas das minorias (mulheres, mulheres negras, mulheres indígenas, os gays, as lésbicas), das desigualdades sociais, etc. Há no *loci e bio* da mulher Chicana/indígena, representada por Gloria Anzaldúa, um compromisso da escritora-autora-intelectual com a sociedade.

Por fim, a partir da escrit(ur)a de Anzaldúa (2012), observo uma proposta indubitavelmente significativa, ao se inscrever num método erigido fora do sistema colonial moderno e ocidental, a saber, a consciência *mestiza*, que visa o desprendimento do discurso moderno com o desejo relatar a sua vivência da fronteira e empreender reflexões a *partir de*, isto é, a partir das margens e não *sobre*. Anzaldúa (2012) mostra a opção que tem de apreender uma consciência fronteira para contrapor as teorias cristalizadas que vêm dos grandes centros hegemônicos, de tal forma que essa opção possa fazer com que ela engendre a prática de aprender a desaprender, para poder assim (re)aprender.

**PARTE 2**  
**A ARTICULAÇÃO TEÓRICA-METODOLÓGICA *FRONTERIZA***

## **CAPÍTULO 2. DISPOSITIVOS TEÓRICOS-METODOLÓGICOS: O DISCURSO *FRONTERIZO*, A DESCONSTRUÇÃO E A DESCOLONIZAÇÃO**

Não foi eu quem vendeu meu povo, mas eles a mim. A mulher de pele escura tem sido silenciada, burlada, enjaulada, presas ao patrimônio da servidão, brutalizadas por mais de 300 anos, esterilizadas e castradas no século XX. Durante 300 anos eu fui escrava, mão de obra barata, colonizada pelos espanhóis, anglos, pelo seu próprio povo – e na Mesoamérica seu destino sob os patriarcas indígenas não escapou de ser ferido. Durante 300 anos fui invisível, não fui escutada, muitas vezes desejei falar, atuar, protestar, desafiar. (ANZALDÚA, 2004, p. 80).

A epígrafe exposta nas linhas acima (con)clama a importância de estudar os discursos em suas formas simbólicas e práticas, com o objetivo de mostrar seus efeitos a partir dos campos de significação onde são construídos. Afetado por essa proposição, tenho observado a produção e o funcionamento de discursos voltados aos indígenas, às mulheres Chicanas, especificamente à mulher Chicana Gloria Anzaldúa, e sinto que as discussões em relação ao tema precisam ser debatidas para desafiar os saberes normativos que aprisionam o sujeito num solo seco e árido, dissipando qualquer outra representação identitária desviante construída pelo sujeito da fronteira.

Além disso, sinto-me angustiado pela presença da exclusão nas práticas discursivas e pelas marcas de processos colonizadores que engendram nossa cultura. Nesse espaço bélico de relações de poder, a subjetividade é produzida, ou seja, o sujeito é determinado por forças sociais. O meu foco de estudo é discutir práticas, uma vez que possa ser essa maneira de conseguir alguma mudança, pelo menos dentro da academia.

Os estudos de cunho críticos são motivados por um anseio de transgredir e questionar crenças que permeiam os povos e que carregam em si uma vontade de estabelecer somente uma verdade, aquela que é supostamente (com)partilhada por aqueles que buscam os mesmos interesses. Dessa maneira, opto por pensar pelo avesso, pensar o Fora, a exterioridade. Juliano Garcia Pessanha (2006, p. 102) nos assevera que

“o pensar fora não é produzir mais um pensamento para enriquecer o estoque da cultura, mas operar uma mutação na nossa maneira de existir”. Isso porque atualmente somos eticamente forçados a pensar diferente, porque estamos, “pela primeira vez, numa situação capaz de perceber a violência e a agressão que dormitavam no pensamento” contemporâneo.

Nos últimos anos tenho observado em várias parte do mundo a ocorrência de significativas manifestações que, a favor ou contra variadas causas, ocupam diferentes espaços como as ruas, os muros e cartazes, as redes sociais, os livros, a arte, para dar visibilidade aos seus respectivos desconfortos e resistir às regras impostas duma sociedade que fomenta práticas de controle dos corpos sociais. Se por um lado esses movimentos têm o objetivo de (d)enunciar questões voltadas à subsistência da intolerância nas relações humanas, como, por exemplo, a violência contra a mulher, a hostilidade contra os sujeitos *queer*, a exclusão e violência dos povos indígenas, o preconceito de procedência religioso ou regional, entre outras paixões mortais, por outro, esse quadro de lutas sociais e conflitos políticos contemporâneos pontuam a insurgência como característica da atual ruptura social e política, baseando-se num modelo civilizatório formulado pelo pensamento neoliberal, cuja máxima é tentar manter valores básicos da sociedade liberal moderna, os quais estão relacionados à ordem, ao progresso, aos saberes reconhecidos como verdade absoluta e ao conhecimento hegemônico, para citar alguns.

Desde os anos 80 que esse modelo neoliberal vem tentando nos moldar e nos molda. E essas ações coletivas, para o bem ou para o mal, nos dão aberturas para pensar o processo constitutivo dos sujeitos. Nesse espaço bélico, os sujeitos se manifestam e se articulam como expressão duma memória coletiva, heterogênea e transgressora. A luta desses grupos totalizadores, ora descontínua, ora ininterrupta, vêm se estendendo pelos últimos anos e é agressivamente utilizada de maneira opositora às perspectivas feministas; nesta tese o caso de questões relacionadas às mulheres indígenas e Chicanas, sobretudo aquelas que posicionam por meio de vozes argumentativas que privilegiam a prática efetiva da transformação de suas realidades distintas dentro do seio social.

Dessa maneira, a escrit(ur)a de si de Gloria Anzaldúa traz rastros duma crítica pensada de fora, abrindo trilhas e possibilidades de outras produções epistemológicas

sobre a temática, por exemplo, o feminismo Chicano que constrói um *continuum* de diferentes olhares.

Os saberes que são construídos no ocidente estão sendo colocados à prova. Vivenciamos uma tempestade que a cada dia cresce mais um pouco. Esta, “é a catástrofe que todos nós sentimos. É uma guerra contra a vida em todas suas maneiras de prática, forma e manifestação” (WALSH, 2018, p. 15). (Tradução minha)<sup>29</sup>.

Esses pensamentos de cunho feminista puderam ser possíveis devido aos caminhos abertos por estudos produzidos no passado como a obra da filósofa francesa Simone de Beauvoir, qual seja, *O segundo sexo* (1949): suas reflexões possibilitaram a construção de escadas para subir os muros hierárquicos sociais, especialmente os saberes de cunho patriarcal ao fazer uma relação do gênero masculino sobre o feminino, desestabilizando saberes que, até então, não eram questionados na/pela sociedade.

As obras de Beauvoir foram um marco para que diferentes vertentes feministas pudessem ser pensadas e articuladas a partir de *epistemes* particulares de um determinado local. Prova disso é o movimento feminista chicano que encontrou desconfortos em relação a omissão que as mulheres Chicanas percebiam e reivindicaram o espaço de suas próprias produções. Fazendo uma alusão à crítica da ativista feminista Angela Davis (2016), essas *epistemes* difundem fagulhas criativas para (des)construir pontes de diálogos com pessoas que habitam outros lugares além do nosso, além do espaço das mulheres brancas.

Em se tratando das desestabilizações de Beauvoir (1949), anseio enumerar dois pontos. Primeiro, por criticar fatos da condição da mulher a partir de várias áreas do conhecimento como da biologia, antropologia, sociologia, psicanálise e da história. Nesse primeiro momento Beauvoir desvela a fraqueza dos argumentos sexistas. Segundo, a filósofa traz à baila reflexões da condição da mulher imbricada às dimensões sexuais, psicológicas, sociais e políticas, mostrando o distanciamento que essas proposições refletem na separação da mulher em relação ao homem e que fazem acentuar as diferenças em desigualdade e, por conseguinte, a inferioridade da mulher.

Palmilhando a trilha aberta por Beauvoir (1949), uma plêiade de intelectuais que optam em pensar a partir da margem se debruçam sobre as variadas teorias feministas sob diferentes vertentes, no atual contexto da crise capitalista e política, visto que a questão

---

<sup>29</sup> *It is the catastrophe that we all feel. It is the war against life in all of its practices.*

do gênero vem ganhando ainda mais visibilidade num momento em que um grande grupo político tenta interromper a discussão. O intuito é trazer as mais diversas produções erigidas na margem para rechaçar ideias estereotipadas do discurso moderno, bem como por em evidência os relatos de denúncias para fortalecer a (r)existência da mulher nas relações de poder e saber na sociedade contemporânea. (FOUCAULT, 2014a).

Além dessas obras, vale citar também discursos dispersos na sociedade, e que corroboram a minha proposta, o livro *Pelas Mulheres Indígenas* (2015) escrito por oito mulheres indígenas de diferentes etnias do Nordeste Brasileiro, que traz relatos sobre suas vidas, seus sonhos, conquistas de direitos, o machismo, a violência contra a mulher indígena e o que é ser mulher indígena no Brasil. Esta obra foi escolhida pelo pesquisador Willian Diego de Almeida como fonte de gestos analíticos, sob a perspectiva da AD transdisciplinar/descolonial, para a sua tese que foi defendida em 2019, no Programa de Pós-graduação em Letras da UFMS/CPTL sob a orientação da Profa. Dra. Vânia Maria Lescano Guerra.

Almeida (2019) teve como por objetivo problematizar os possíveis efeitos de sentidos em relação à representação da mulher indígena e a constituição de uma subjetividade *fronteriza*, a partir do texto da Lei Maria da Penha e a obra *Pelas Mulheres indígenas* (2015), produzida pela ONG Thydêwá em parceria com a Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República. Ou a obra *Decolonizing Methodologies: research and indigenous peoples* (2012), escrito pela neozelandesa Linda Tuhiwai Smith, que faz críticas de como o imperialismo adentra as disciplinas do saber, argumentando o controle do saber e ser dos povos indígenas. Conceitos como *descoberta* e *reivindicação* são discutidos na obra, e um argumento é apresentado de que a descolonização dos métodos de pesquisa ajuda a recuperar o controle sobre as formas indígenas de conhecer e ser.

Ao mesmo tempo que esses espaços são usados para dar visibilidade a essas problemáticas, estratégias de grupos insurgentes tentam dar nós nos fios epistemológicos e geostóricos que vêm sendo tecidos pelos sujeitos marginalizados, procrastinando os efeitos do pensamento equitativo. Para sustentar meus apontamentos, o meu desejo é tentar mostrar algumas práticas discursivas, ou seja, conjuntos de regras históricas que revalidam o meu objetivo para, em seguida, iniciar o processo de análise de enunciados

que, marcados pela violência simbólica e exclusão, tomam a mulher Chicana/índigena como sujeito e objeto.

Sob a perspectiva enviesada do discurso, os enunciados têm o desejo de desenvolver questionamentos ao desvelar certas complexidades em relação ao sujeito descentrado, fragmentado com o objetivo de cotejar o sujeito desenvolvido por René Descartes, quer dizer, o sujeito totalmente consciente de suas ações, centrado e unificado. Concepção esta que não aplaudo, pois acredito que o sujeito não é totalizante e nem homogêneo, mas constituído por uma multiplicidade de discursos e dizeres. (SILVA, 2013; CORACINI, 2007).

Tenho observado, nas últimas décadas, uma gama de discursivização em torno da noção da identidade, sobretudo, neste início de século quando houve uma ruptura significativa com visões identitárias que traziam a identidade como algo fixo, imutável e controlado. A pesquisa modernista silenciou o sujeito social na produção dum conhecimento positivista, quantificável, experimental, generalizável e objetivista.

Bhabha (2013) mostra-nos que o ponto teórico inovador e politicamente relevante atualmente é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de considerar aqueles momentos/processos que são produzidos na articulação da diversidade cultural. Portanto, as pesquisas colocam como crucial a subjetividade do sujeito, salientando que o conhecimento produzido por ele é impossível de fazer separação.

É (n)esse entre-lugar conflituoso, em que o sujeito está inserido, é que produz formas de subjetivação específicas, levando-me à reflexão sobre as identidades flutuantes que se apresentam sob formas de contestação, denúncia, reivindicação ou colaboração, o que implica na (re)elaboração da noção de identidade. Essa problemática é ainda mais complexa num mundo de inseguranças, ambiguidades, de dessencializações identitárias e linguísticas e de superdiversidades.

Debates acerca das *ausências*, termo postulado por Boaventura Sousa Santos (2007), têm exercido influência na construção de saberes científicos, uma vez que são pensados fora da totalidade dos saberes científicos, isto é, da dupla ideia das dicotomias e das hierarquias. Não é fácil praticar a reflexão fora da dicotomia e de um pensamento eurocêntrico, contudo esse gesto reflexivo pode repercutir, mesmo que de modo moroso, nos conhecimentos populares, bem como nos conhecimentos científicos.



Assim, é preciso penetrar no fio discursivo para apreender e rastrear o processo da construção identitária. Os estudos da AD, por sua natureza multifacetada, se tornam um auxílio para as reflexões que partem do ponto de vista metodológico-discursivo, ao constituir o enunciado como regularidade de um arquivo de produção e a formação dos discursos produzido em dada época, tendo em vista as condições históricas de produção e a formação dos discursos e sua relação com o sujeito e a língua(gem).

Para pensar as implicações dos conceitos e objetos discursivos nós trazemos algumas reflexões foucaultianas que nos dão a possibilidade de trabalhar sua perspectiva no interior da AD. Uma vez que o historiador francês investiga o enunciado como elemento inserido nas redes de poder/saber entre os sujeitos nos âmbitos sociais, interessa-me elucidar a incorporação de noções levantadas por ele a fim de complementar os aspectos críticos e teóricos da AD.

Ao adentrar nos estudos da AD, apreendo que há possíveis olhares, gestos interpretativos, que podem ser lançados sobre as palavras, com o intuito de rastrear os efeitos de sentido que sussurram para ser desvelados. Ou como Foucault pontua em relação ao intelectual: por meio de gestos analíticos que consistem em deslocar o olhar, o intelectual torna visível o que é visível, desvela o que é próximo, tão imediato, tão intimamente atrelado a nós que, por essa razão, não o vemos. E neste trabalho meu olhar é voltado para a escrit(ur)a da mulher Chicana a partir da escrit(ur)a.

As palavras chamam para si sentidos diferentes quando são empregadas pelos sujeitos, porque cada sujeito ocupa um lugar específico na sociedade. Para o estudioso Mikhail Bakhtin (2014, p. 36), “a palavra é o fenômeno ideológico por excelência”, pois sua representatividade está atrelada ao social, e, para compreendê-la, é preciso entender que ela acontece na interação verbal. A aventura de permear esses caminhos nos mostra que a língua não é transparente como acreditamos; pelo contrário, ela é híbrida, heterogênea, plural: é minha e é do outro também.

Neste trabalho, eu destaco o filósofo Michel Pêcheux, que buscou na parelha saussuriana língua e fala, a compreensão dos fenômenos linguísticos e processos ideológicos, isto é, a ligação que as significações constituem nas condições sócio-históricas. E esse ponto de interação e produção social é o discurso.

Desse modo, a distinção saussuriana entre dois polos, qual seja, o caráter universal da língua(gem) e a dimensão individual da fala pode ser entendida como um dos fatores

que permitiram a Pêcheux a compreender, com base no materialismo histórico, o âmbito particular do discurso. Talvez pode-se vislumbrar aqui o delineamento da ideia, cara à AD, da língua(gem) como base relativamente autônoma a partir da qual são produzidos os diversos processos discursivos.

Compreendo que o discurso como um curso em contínua produção, conforme o concebe a AD de origem francesa, cuja articulação se dá a partir dos debates teóricos da linguística, do materialismo histórico e da teoria do discurso, sendo essas três regiões atravessadas pela teoria da subjetividade de cunho psicanalítico. Não podemos confundir discurso e texto: este é a concretude da língua(gem), e sua existência material é singular, enquanto aquele é interativo e, sobretudo, contextualizado. Por sua característica institucionalizada e pluralizada, o discurso insere-se nos espaços e funções sociais, como, por exemplo, no discurso político, discurso religioso, discurso midiático, discurso científico.

Posso afirmar que a língua(gem) traz em seu bojo conflitos. Ela exhibe, em sua aparência, algo que já foi visto antes e que *pari passu* camufla o que não quer ser desvelado ou que não pode sê-lo, mas deve ser questionado, fazendo com que os extratos do saber se voltem contra os poderes.

A língua(gem), na esteira das abordagens discursivas, é postulada como algo opaco, mantendo relação com a cultura e a ideologia que a sociedade produz. A concepção que trazemos de ideologia neste trabalho é a mesma corroborada por Foucault. Para este, a ideologia está ligada ao jogo discursivo em que pequenas batalhas são travadas pelo desejo de verdade.

Nessa efervescência do mundo imerso por relações de poder/saber, deparamos com fronteiras porosas, que se separam, se unem, se definem, marcam a ipseidade e outridade. As fronteiras produzem espaços intersticiais, espaços/lugares que abrem novos relacionamentos. Elas podem ser contornadas, obedecidas, cruzadas, transgredidas, imaginadas, reais, reinventadas e destruídas. Prendem e libertam. Protegem e torturam. Em outras palavras, a fronteira pode ser pensada não só como uma linha mapeada cartograficamente e descrita em seus marcos geodésicos, mas também como uma linha de fronteira simbólica que acampa relações de poder e saber que sustentam a presença da exclusão, do preconceito, da violência, tornando mais complexa a ideia de fronteira.

Entendo que a fronteira México e EUA está cercada de eventos que marcam uma área altamente conflituosa: o feminicídio, centenas de mexicanos à espera de passar para outro lado, superlotação urbana, comunidades indígenas deslocadas, reformas anti-imigração, construção de muros, inúmeras mortes no deserto, tráfico de drogas e de pessoas, violência, assassinatos de meninas e mulheres. *Vide* os últimos acontecimentos, sob a administração do presidente Donald Trump, que causaram grande polêmica nos EUA gerada pelo fato de que crianças foram separadas de seus pais ou tutores.

E é justamente sob este cenário duelista na/da fronteira que nasce um lugar de formação de saberes emergentes que se materializam na forma de músicas, literaturas de ficção, no cinema e *blogs*. E todos esses tipos de expressão cultural são transgredidos e transformados na fronteira pelo exercício do poder.

Entendo o sujeito como uma construção social e discursiva que está constantemente em elaboração e (trans)formação. Num sentido, em se tratando da escrit(ur)a, o sujeito é aquele que sua história diz quem ele é; no sentido contrário, sua história é aquela que ele mesmo registrou quem ele é. O que está em jogo é a trajetória que o sujeito diz que percorreu ou que disseram que ele percorreu.

Ocorre-me uma pergunta: como usar uma AD para pensar o sujeito da exterioridade em que a opção que me inscrevo possa levar-me a desestabilizações dos saberes coloniais? Na minha pesquisa de dissertação a partir do estudo discursivo-desconstrutivo, iniciado pela professora Maria José Coracini, teve como base os estudos de Michel Foucault, com sua teoria sobre o saber/poder, e em linguistas, como Authier-Révuz (1998), com a noção de heterogeneidade. Nessa visão há o enviesamento de estudos da psicanálise freudo-laciana e da desconstrução derrideana.

Vânia Lescano Guerra, discípula de Coracini, abarcou outro campo epistemológico de análise, de outra maneira, além de seus estudos embrenharem num espaço de afastamento dos *aprioris* teóricos, demonstrou-se a necessidade de ir além da crítica interna, como uma orientação crítica capaz de nos possibilitar ativar uma leitura com alternativas epistemológicas outras que rechaçam o epistemicídio dos saberes da exterioridade.

Portanto, a partir dessa Análise do Discurso transdisciplinar, proponho nesta tese uma crítica fronteiriça sob o viés da AD outra, fomentada por Vânia Maria Lescano Guerra (2012; 2013; 2015; 2017), que advém da AD de cunho foucaultiana e que rompe

suas fronteiras ao empreender estratégias formuladas por autores descoloniais que levam em consideração o *bios* e *locus* do sujeito marginalizado. Para isso, nomeio esta (in)disciplina de Análise do Discurso *Fronteriza*, doravante *ADFronteriza*, pois ao mesmo tempo que ela atravessa fronteiras ao buscar os fios teóricos dos sujeitos da borda localizados num espaço marginalizado, desvalorizado, ela é também rebelde/insurgente quanto à emergência de repensar a lógica interna do domínio de estudo e suas forças exteriores, surgindo como transbordamento das *epistemes* erigidas no centro.

Essa visão que denomino de *ADFronteriza* advém, em relação aos estudos discursivos, de linguistas como Vânia M. Lescano Guerra (2010; 2017; 2018) quanto a sua produção da AD transdisciplinar atravessada por estudos descoloniais, e Maria José R. F. Coracini com sua perspectiva discursiva-desconstrutiva; e dos intelectuais Gloria E. Anzaldúa (2012) com a sua teoria *fronteriza* e Edgar César Nolasco (2013) a partir de sua teorização da pós-crítica. Essa perspectiva dialoga com a psicanálise lacaniana, a desconstrução derrideana e a teoria de saber/poder foucaultiana.

Ou seja, ao mesmo tempo que essa (in)disciplina de interpretação busca pela intersecção de epistemologias distintas, ela se desloca para noções da fronteira anzalduana que carregam em suas linhas a navalha descolonial, interceptando dessa maneira uma crítica do poder hegemônico, por isso ela é também transdisciplinar. Em outras palavras, essa proposta tem como objetivo pensar a produção fronteiriça sob a pluma da AD a partir de uma possibilidade epistêmica outra que não esteja enviesada somente na desconstrução, mas também numa prática descolonial: Análise do Discurso *Fronteriza*.

Esta tese, a partir da visão *Fronteriza*, insere-se na grande área da Linguística. Essa perspectiva não só emerge diante da convergência entre as ideias de Michel Foucault e Jacques Derrida, mas também possui uma grande influência de autores descoloniais que pensam a partir da fronteira como um espaço preñado de saberes adormecidos, sobretudo os estudos de Gloria E. Anzaldúa quanto aos saberes Chicanos/indígenas geridos na fronteira. Foi preciso repensar e refletir um outro lugar de estudo para a analítica dos discursos, pois afirmo que um estudo descolonial que emerge nos entre-lugares só pode ser localizado por meio duma leitura periférica ou insólita.

Opto o uso da noção *Fronteriza*, porque essa perspectiva, sob a ótica da AD outra, possibilita-me a refletir a partir de epistemologias filosóficas de outras áreas de estudos,

atravessadas pela perspectiva histórica crítica descolonial para, por conseguinte, desconstruir e (re)pensar outras práticas e estratégias de saberes outros. Reitero que tenho “como meta denunciar estruturas e conteúdos da metafísica ocidental que operam no sentido de valorizar determinados princípios, a partir da explicitação dos seus opostos” (GUERRA, 2017. p. 96), e assim adentrar num espaço insurgente da descolonização dos saberes.

Esse processo em que eu trouxe as noções supracitadas está diretamente ligado a construção da perspectiva analítica que aqui proponho, bem como a sua evolução. Considero que de alguma forma a teoria e o pensamento *Fronterizo* nesta tese se voltam para Foucault e Derrida e contra eles, à medida que autoras e autores numa gama de disciplinas acadêmicas fomentam suas ideias sobre ou a partir do sujeito da fronteira, posição-sujeito que não foi estudado por esses dois autores.

Foucault, Derrida e Coracini podem ser vistos como catalisadores, pontos de partida, mas também como permanentes pedrinhas no caminho que continuam provocando a construção de novos saberes. Não é uma questão de desconsiderá-los mas constatar que outras leituras podem ser possíveis, fazer uma crítica fora do eixo, isto é, “articular uma reflexão crítica que tenha a periferia, o fora do eixo, como discussão, e que tal discussão se dê por fora do olhar hegemônico e imperial do centro”. (NOLASCO, 2013, p. 47).

Vejam os a construção teórica que me ajudou a lançar olhares no processo analítico.

## 2.1 O DISCURSO

O meu olhar está voltado para o discurso, portanto a língua(gem) a partir dessa visada é entendida como *rebelde* por carregar em si efeitos de sentidos outros que fogem à produção dos efeitos pretendidos: a heterogeneidade. Ou seja, não é possível aprisionar os sentidos que são possíveis de emergir, pelo contrário, é possível apreendê-los em seus respectivos enredos, os textos estão inseridos na história e memória, dialogando com

outros textos; não há como encontrar a palavra fundadora, a origem, a fonte, assim, os sujeitos só enxergam os sentidos na seu pleno fluxo. (GREGOLIN, 2001).

A noção de memória que aqui articulo está ligada às condições sociais e históricas das produções de discursos, que se inscrevem no *implícito* ao emergirem em um espaço de possíveis deslocamentos, de forma que o já dito e o já significado façam produzir um acontecimento novo, por exemplo, a obra *Borderlands* (2012).

Compreendo que é na relação do sujeito com a exterioridade, mediada por práticas discursivas, que é possível entender o processo de significação que é materializado no discurso, juntamente com a memória discursiva em que há embates e lutas de maneira que o já-dito faz irromper o *novo* no acontecimento discursivo.

De acordo com Orlandi (1999, p. 15), a palavra discurso, “etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim palavra em movimento, prática de língua(gem): com o estudo do discurso observa-se o homem falando”. Portanto, posso entender que o discurso é o movimento que faz as palavras mudarem de sentido segundo a posição daqueles que fazem uso delas. Em outras palavras, a posição social e política em que o sujeito se inscreve está relacionada às formações ideológicas (FIs).

Em relação às FIs, eu as compreendo como um conjunto de atitudes/práticas e representações que não são nem *individuais* nem *universais*, mas se relacionam mais ou menos com as posições de classe em conflito umas com as outras, as quais mantêm entre si relações de antagonismo e entrelaço ou dominação.

Para exemplificar como posso rastrear as FIs, sugiro voltar o nosso olhar para o trabalho de Gloria Anzaldúa em que a autora no seu livro *Borderlands* (2012) põe em desobediência ações advindas da igreja, de sua mãe e dos anglos, por exemplo, quando as suas vontades e desejos não eram respeitados. Desse modo, a obediência e desobediência são antagônicas, mas ao mesmo tempo possuem relação; elas correspondem a atitudes/práticas e são possíveis de significarem de diferentes maneiras, dependendo de qual posição o sujeito se inscreve.

Têm-se o estado que profere leis que aprisionam práticas dos indígenas, por exemplo, ao mesmo tempo que há indígenas que entram numa batalha ideológica para reivindicar a raiz originária de seu povo. E nesse afã, Anzaldúa (2012) propõe criticar tais práticas a partir duma teoria fronteiriça. Assim, o discurso implica uma exterioridade à

língua, encontra-se no meio social e envolve aspectos sociais e ideológicos acoplados e materializados nas palavras quando pronunciadas.

Dessa maneira, o sujeito não possui controle na emersão dos efeitos de sentido que as palavras podem alcançar. Na esteira da *ADFronteriza*, o sujeito está submerso por dois esquecimentos que fazem o funcionamento do discurso. O sujeito não é dono daquilo que ele fala e nem controla os efeitos de sentido daquilo que ele fala. Não posso esquecer de que os sentidos são determinados pela inscrição do sujeito na língua(gem) e na história.

Ainda dentro da *ADFronteriza*, cabe-me discutir as FDs que estão articuladas ao momento enunciativo dos sujeitos. Proponho usar a noção de FD teorizada pelo francês Michel Foucault. Esta é central nos estudos feitos por Foucault. Antes de eu tecer explicações sobre FD, é importante rever a noção de discurso a partir do olhar do historiador.

Primeiramente, o termo discurso era usado nos estudos de Análise de Fala e da Conversação para discutir as dinâmicas e regras que se concentravam situações sociais como as salas de aula. Segundo, o termo era usado como objetivo de especulação geral sobre a relação com as possíveis posições do indivíduo assujeitado à língua(gem). Posso dizer que esse pensamento de subjetividade a partir da língua(gem) é muito bem representado nos trabalhos de Émile Benveniste (2005), bem como outros pesquisadores que usaram o seu trabalho. Terceiro, os estudos sobre discurso têm influência das teorias marxistas: totalidade social. O termo discurso é usado como extensão da teoria de ideologia que faz parte da instância ideológica em que os sujeitos representam relações imaginárias de indivíduos.

Escrito isso, avento-me trazer à baila algumas considerações suscitadas por Michel Foucault (2014) quanto à noção de discurso, compreendido como prática regular e reguladora e constituída de poder e saber. O seu interesse não era construir uma teoria do discurso, no entanto o uso dessa palavra poderia ter tido a função de trazer cientificidade para o seu trabalho. Poderia ter sido também uma tentativa de evitar o uso de conhecimento com o mesmo significado de ideias. O motivo de recusar o uso da palavra ideias é o fato de que traz presunções que Foucault queria abandonar.

Foucault (2014a) quis evitar sentidos como proposição que poderiam ser compreendidos como uma tessitura de ideias que precisariam de validação; a outra suposição é de que ideia é uma representação mental e está ligada à produção do

pensamento pelo humano; ou que ideias são expressas ou têm sua existência na língua(gem). Neste caso a identidade duma ideia é o seu próprio significado e sua unidade sentencial. Essas três visões de proposição-sujeito-significado que estacionam em torno da ideia são pensamentos que Foucault tenta se afastar quando do seu estudo sobre o saber.

Para Foucault (2014a, p. 147-148) o discurso é

Um bem – finito, limitado, desejável, útil – que tem suas regras de aparecimento e também suas condições de apropriação e de utilização: um bem que coloca, por conseguinte, desde sua existência (e não simplesmente em suas “aplicações práticas”), a questão do poder; um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política.

Desse modo, Foucault se afasta do entendimento de discurso como um conjunto de signos que expressa um pensamento, ou algo que distorce a realidade ou mesmo que faz as coisas *falarem* – trazer à tona os seus significados *ocultos* – por meio de palavras, por outro lado, Foucault propõe entender o discurso como discursos, no plural, e manter-se no que foi dito pelo sujeito.

A noção de FD aparece no livro *A arqueologia do saber* (2014a) escrito por Michel Foucault, texto que, nos Ditos e escritos Volume IV (2012), o próprio Foucault diz que teria sido escrito como introdução de *As palavras e as coisas* e que depois foi transformado num livro que tenta teorizar sobre a história das chamadas ciências do homem.

A arqueologia do saber se constitui numa descrição complexa e didática do método arqueológico, o qual reservei alguns parágrafos para tecer mais conceitos sobre o tema, uma teoria que procura apreender o funcionamento dos discursos que constituem as ciências humanas, tomando-os não mais como conjuntos de signos e elementos significantes que remeteriam a determinadas representações e conteúdos, mas um conjunto de práticas discursivas que instauram os objetos sobre os quais enunciam, circunscrevem os conceitos, legitimam os sujeitos enunciadore e fixam as estratégias sérias que rareiam os atos discursivos.

Para Foucault um enunciado corresponde a:

[...] qualquer série de signos, de figuras, de grafismos ou de traços – não importa qual seja sua organização ou probabilidade – é suficiente para constituir um enunciado, e que cabe à gramática dizer se se trata ou não de uma frase; à lógica, definir se ela comporta ou não uma forma



proposicional; e à análise, precisar qual é o ato da linguagem que pode atravessá-la? Neste caso, seria necessário admitir que há enunciado desde que existam vários signos justapostos – e por que não, talvez? – desde que exista um e somente um. (FOUCAULT, 2014a, p. 102).

Dessa maneira, esses enunciados manifestam uma incessante *vontade de verdade* que estão relacionados com enunciados do mesmo ou de outros tipos e estão condicionados por um conjunto de regularidades internas, constituindo um sistema relativamente autônomo. E é nesse sistema que se produz um conjunto de regras as quais definem a identidade e o sentido dos enunciados que o constituem. Em outras palavras, é a própria FD como uma lei de série, princípio de dispersão e de repartição dos enunciados que define as regularidades que validam os seus enunciados constituintes, que instauram os objetos sobre os quais ela fala. (FOUCAULT, 2014a).

Acredito que não posso questionar como se dão as (des)construções de *verdades* sem problematizar a questão do poder/saber que estão materializadas nos enunciados, já que “todo saber tem uma finalidade, um uso poderoso; qualquer conhecimento se caracteriza por um impulso de dominação”. (GUERRA; SOUZA, 2013, p. 44).

Foucault (2014a) isola o enunciado enquanto unidade do discurso estabelecida entre a língua(gem) (sistema de regras), e o *corpus* (discurso pronunciado). O enunciado é, portanto, descrito em suas condições de possibilidade e em seu caráter singular.

O enunciado, dessa maneira, é constituído pela sua singularidade e repetição, considerando a dispersão e a regularidade dos sentidos que se produzem ao serem realizados: o enunciado é um acontecimento único do mesmo modo que todo acontecimento. Dessa maneira, os enunciados formam um conjunto ao se referirem a um mesmo e único objeto. Fio-me no próprio interessado:

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva* [...]. (FOUCAULT, 2014a, p. 47).

Nesse sentido, a noção que se tem de autor(ia) se dissolve e passa a refletir sobre a FD que implica formação social. A obra de Anzaldúa (2012), por exemplo, é uma unidade que se constrói a partir dum campo complexo de discursos. Ao ser folheado, vozes emergirão e o já-dito (re)aparecerá transformando em um jamais-dito, como

continuidade de acontecimentos e discursos que se dispersam no tempo. (FOUCAULT, 2014a).

Os enunciados que emergem na obra *Borderlands* (2012) se inscrevem em situações que os provocam e que provocam consequências, mas estão vinculados a enunciados que os precedem e os sucedem. Para analisá-los é preciso compreender as relações que os engendraram na produção e funcionamento desses discursos.

Avento a trazer à baila algumas considerações suscitadas por Michel Foucault quanto à concepção de discurso, compreendido como prática regular e reguladora e constituída de poder. Ressaltamos que a verdade é uma construção discursiva a partir de posições em que os sujeitos se situam, ao mesmo tempo em que é operatória sobre eles: ela é uma criação social e representação que se manifesta como pré-determinada, inseparável do sujeito ou anterior a ele.

Discutindo essas concepções em relação à escrit(ur)a da mulher Chicana/índígena, eu elucido a determinação histórica e política do discurso e do sujeito para a produção do seu discurso. Quando a mulher Chicana/índígena relata sobre si, ela assume uma posição fronteira, sobretudo por estar num lugar entre-línguas-culturas, que marca e traduz sua oposição: sua verdade não pode ser silenciada, mas deve ser ouvida e emitida para (r)existir.

Esse silenciamento na sociedade contemporânea se destinou ao lugar subalterno. Há no imaginário social que a língua(gem) só produz signos visíveis (audíveis). Ilusão que busca controlar as emissões de sinais sonoros, aquilo que é dizível e visível. Contudo, o silêncio é o princípio de toda a significação. Orlandi (1997) diz que não se trata do silêncio físico, mas do sentido que emerge no ou a partir do silêncio: o silêncio fundador.

O silêncio nesse sentido não se refere ao vazio, nem à ausência de palavras, mas ao silêncio que antecede, separa e atravessa as palavras, um estado de iminência. Ou seja, para escrever, Anzaldúa (2012) parte do silêncio. Pode parecer algo abstrato a princípio, mas pode-se perceber que há uma relação constante e necessária com o silêncio.

Há a política do silêncio que, a partir do olhar de Orlandi (1997), está relacionada entre a contextualização sócio-histórica e o poder-dizer, quando diz algo apaga automaticamente outras possibilidades de sentidos.

Quando Anzaldúa (2012) escolhe relatar uma determinada história, por exemplo, outras histórias serão silenciadas em seu discurso devido às suas escolhas, assim a sua escrit(ur)a é moldada constantemente a partir dessas escolhas. Portanto, Orlandi escreve:

A diferença entre o silêncio fundador e a política do silêncio é que a política do silêncio produz um recorte entre o que se diz e o que não se diz, enquanto o silêncio fundador não estabelece nenhuma divisão: ele significa em (por) si mesmo. (ORLANDI, 1997, p. 75).

Pode-se notar que existe uma relação complementar entre o silêncio e a palavra. Se Anzaldúa escreve *gabacha* para não dizer *mulher branca*, o sentido deste último não gera o efeito de sentido que a escritora deseja imprimir. Esse é o limiar do silêncio constitutivo. Pois para dizer algo outras possibilidades são deixadas de lado, posso ilustrar com Orlandi “(...) que toda denominação apaga necessariamente outros sentidos possíveis, o que mostra que o dizer e o silenciamento são inseparáveis: contradição inscrita nas próprias palavras”. (ORLANDI, 1997, p. 76).

Orlandi também traz o silêncio local que “trata-se da produção do silêncio sob a forma fraca, ou seja, é uma estratégia política circunstanciada em relação à política dos sentidos: é a produção do interdito, do proibido” (ORLANDI, 1997, p. 77). Na escrit(ur)a de Anzaldúa (2012), pode-se perceber os relatos de estratégias da censura do poder colonial que possuem laços estreitos com a violência, uma vez que há proibições de determinadas língua(gen)s, por exemplo, o Chicano e espanhol. A partir disso, infiro que o silêncio é inerente à nossa formação como sujeitos e aos sentidos que estão constantemente sendo produzidos; sentidos que estão atrelados ao *locus* e *bios* do sujeito.

O sujeito mulher Chicana/indígena é atravessado por certos discursos do poder colonial em que esses discursos são articulados para obter a polissemia do significante e impor uma só verdade ao sujeito. Determinados discursos totalitários e violentos, ao impor a sua *verdade* podem desarticular o lugar de fala do sujeito, assim como a sua demanda ao outro, e nesse desamparo discursivo o sujeito excluído fica tomado pela angústia e silenciado. (ROSA, 2015). No entanto, esse silenciamento produz uma rebeldia que na materialidade linguística a partir da perspectiva discursiva faz emergir uma escrit(ur)a de resistência.

O presente estudo propõe uma investigação que se fundamenta no suporte teórico-metodológico arqueogenalógico proposto por Michel Foucault para análise dos

discursos e das FDs (FOUCAULT, 2014a), pois acredito que há uma regularidade no discurso que permite com que ele pareça ser verdadeiro e que também é usado para produzir e manifestar poder.

Opto pelo aparato teórico foucaultiano a fim de explicar, por meio duma atividade de investigação (escavação) de excertos, fatos desconsiderados, desvalorizados, apagados, escamoteados, quer pelos procedimentos históricos, quer pela finalidade do produtor do texto. (ALMEIDA, 2015).

Portanto, na arqueologia trata-se de abandonar o estudo superficial do indivíduo, o qual seria autor de todo sentido e significado de seu discurso, para analisar as condições fundamentais da constituição do discurso, normas que regulam aquilo que pode ser pensado e dito. Já no método genealógico, a crítica da existência, é preciso reconhecer que em cada sociedade há um *regime de verdade* que classifica o discurso como verdadeiro, os discursos que ela acolhe e faz circular como verdade, as técnicas e os procedimentos que são usados para alcançar a verdade que estão atrelados às perspectivas em que estão engendrados.

Por exemplo, a obra de Anzaldúa, *Borderlands* (2012), emerge num momento que movimentos Chicanos surgiam mas não contemplavam sensibilidades específicas como as das mulheres Chicanas. Assim, as mulheres eram escritas e faladas pelos homens. Não havia uma ação direta que discutia os desejos femininos das Chicanas. Até havia movimentos feministas, mas de mulheres brancas. Anzaldúa não se sentia representada por essas ações. Quando surgiu o movimento das Chicanas, Anzaldúa percebeu que deveria pensar nas mulheres Chicanas lésbicas, pois já não estava mais se sentindo tão representada pelas feministas Chicanas.

Outra questão que fez com que a obra de Anzaldúa (2012) emergisse foi o patriarcado estabelecido no México, tendo como suporte as famílias e, principalmente, a igreja. A família e igreja no México são duas instituições de poder que constroem efeitos simbólicos de práticas de exclusão na sociedade, mantendo as mulheres num lugar de subordinação aos homens. (FOUCAULT, 1999).

Para entender como essas práticas discursivas constituem o sujeito e como elas conduzem o sujeito e a maneira de se comportar é preciso entender o sujeito da *ADFronteriza*, conforme tratarei a seguir.

## 2.2 O SUJEITO

Quem, eu confusa? Ambivalente? De jeito nenhum. São seus rótulos que me dividem<sup>30</sup>. (ANZALDÚA, 2015, p. 205). (Tradução minha).

Ao longo do trabalho quando trago o sócio-histórico e as relações de poder, trago para as discussões a concepção do sujeito que não é empírico, mas um sujeito do discurso, que carrega marcas do social e do histórico e que precisa ter a ilusão de ser a fonte de todo sentido, pois é de forma (in)consciente que o sujeito é constituído na e pela língua(gem).

Segundo Foucault (2014a), o sujeito é disperso, descontínuo, capaz de *adquirir* muitas posições, ou seja, por atravessar várias posições, ele não assume os enunciados; ao contrário, pelo fato de o sujeito permear diferentes posições, são os enunciados que determinam o que pode e deve ser dito. O sujeito é um composto histórico.

Ocorre que, para a *ADFronteriza*, o sujeito, por meio da língua(gem) e afetado pela história, constrói representações, ou seja, a história carrega fatos significativos que afetam o sujeito pelo simbólico, e, ao ser afetado pela língua e história, o sujeito discursivo move-se pelo inconsciente e pela relação de poder. A partir dessas considerações, entendo que a língua(gem) faz sentido porque está inscrita na história, que o homem, ao nascer, perpetua e produz mudanças.

Assim, o sujeito não fala por si, pois, ao inserir-se no discurso, como postula também Coracini (2007, p. 24), ele

busca palavras (que são suas e do outro) para se definir [...] É no exato momento em que ele se submete às expectativas do outro [...] que resvalam, cá e lá, fragmentos, fagulhas candentes da subjetividade que se diz: escapam representações, desejos, inconscientes e abafados, que se ateiam à menor oportunidade.

E essa menor oportunidade é o discurso, momento em que o sujeito se coloca em cena e encena.

Conforme visto, entendo o sujeito (in)consciente como constituído na/pela língua(gem) e por meio de outros sujeitos. De acordo com Foucault (2014a), o sujeito e o discurso são dependentes intrinsecamente um do outro. Assim, o sujeito contemporâneo

---

<sup>30</sup> *Who, me confused? Ambivalent? Not so. Only your labels split me.*

se configura pela trama de vozes que o perpassam. O relato e questionamento de Anzaldúa (2015), na epígrafe que trago, retrata a presença de um discurso o(O)utro no fio discursivo, uma heterogeneidade constitutiva advinda de uma FD sociológica e psicológica.

A princípio, o enunciado (epígrafe) produzido pelo sujeito mulher Chicana/indígena questiona a maneira que o outro a vê quando o sujeito usa as palavras do outro para argumentar o discurso do outro, **Quem, eu confusa? Ambivalente?**, emergindo um efeito irônico, que, num possível gesto interpretativo, tenta convocar a adesão de seus ouvintes (ou leitores). Os efeitos de sentido que emergem se apresentam como uma voz que expressa um ponto de vista contrário, que vai de encontro ao pensamento do discurso hegemônico, impondo resistência e argumentando quanto aos **rótulos** que **dividem** o sujeito mulher Chicana/indígena.

Portanto, o efeito de sentido irônico que emerge no enunciado, **Quem, eu confusa? Ambivalente?**, é percebido como uma argumentação indireta, como um meio de rechaçar ideias universais, instaurando um desconforto agonístico com o intuito de criar estratégias defensivas e articulatórias (BRAIT, 1996). Essas vozes heterogêneas que vêm de variados enunciados e que atravessam o sujeito falam por ele e nele como se o sujeito fosse um ventríloquo.

O *eu*, desse modo, está para o outro assim como o sujeito está para o Outro. O sujeito mulher Chicana/indígena é determinado pelos significantes do Outro. A identidade que é imaginária do eu vem do outro, por isso a identidade está sempre em movimento. O sujeito mulher Chicana/indígena não tem uma identidade própria, pois ele é tão somente representado por significantes que se encontram nesse lugar psíquico que é o Outro, o qual pode ser chamado de o Outro do significante, o Outro da língua(gem) ou o Outro do simbólico. (QUINET, 2012).

Em Jacqueline Authier-Révuz (1998) o termo heterogeneidade é formulado a partir da noção de heterogeneidades enunciativas. A autora aponta que a fala é determinada de fora da vontade do sujeito e que o sujeito é mais falado do que fala. Assim, o sujeito é considerado “cindido (por assumir várias posições no discurso) e clivado (por ser fragmentado, o inconsciente o constitui), seu discurso é constitutivamente heterogêneo”. (ECKERT-HOFF, 2008, p. 47).

De acordo com Joel Birman (2009)<sup>31</sup>, o sujeito contemporâneo foi construído a partir de três importantes movimentos, eles são: o movimento feminista que rompeu com o modelo da família nuclear burguesa, recriando novas formas de conjugalidade; o segundo, na esteira do movimento feminista, foi o movimento gay; e num terceiro momento, a partir duma fusão dos movimentos feminista e gay, eclode o movimento transexual. Este foi ainda mais ousado, pois mostrou a possibilidade de nos transformarmos radicalmente.

Esse sujeito que estamos a falar é um sujeito-efeito e efeito de língua(gem), que tem um traço de determinação constitutivo, concebido por uma existência histórica, capturado por uma ilusão de que é livre para criar, para dizer, para atribuir seus sentidos.

Ao enunciar, esse sujeito marca sua posição por meio das escolhas lexicais, revelando sua subjetividade, que permeiam as diferentes posições sociais que são desempenhadas pelos indivíduos em momentos diversos da vida, uma vez que esse sujeito se organiza por meio da história e cultura.

Como consequência disso, o sujeito situa-se em uma posição que (re)produz efeitos interpretativos a partir do uso da língua(gem) ao ser constituído por ela. E, por ele (re)produzir tais efeitos de interpretação (prática significativa que o sujeito exerce), não há controle de efeitos de sentido em seu dizer. (CORACINI, 2007).

O sujeito está sempre construindo identidades, buscando no passado rastros deixados por outras pessoas ou por ele mesmo com o intuito de reafirmar quem é, mas, ao se colocar nessa posição, está, ao contrário, produzindo novos rastros identitários, e esse processo é contínuo. Desse modo, “a luta para afirmar as diferentes identidades tem causas e consequências” (WOODWARD, 2013. p. 10), o que é possível perceber no conflito entre as mulheres Chicanas/índigenas e o poder hegemônico.

Articulando o exposto com meus objetivos de pesquisa, posso interpretar que, quando o sujeito mulher Chicana/índigena relata seu passado, contando a sua história e cultura e de seu povo, o sujeito dá força às suas (re)afirmações quanto à sua identidade. Com Woodward, afirmo que

---

<sup>31</sup> Palestra no programa Café Filosófico (CPFL) gravada no dia 8 de julho de 2009, em São Paulo. YouTube. Joel Birman e Márcia Arán - *Novos sujeitos, novos relacionamentos*. Vídeo (36min29s). Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=BoNvP7\\_H2Sk](https://www.youtube.com/watch?v=BoNvP7_H2Sk). Acesso em: 20/nov/ 2016 às 19h.

a reprodução do passado [...] sugere [...] um momento de crise e não, como se poderia pensar, que haja algo estabelecido e fixo na construção da identidade [indígena]. Aquilo que parece ser simplesmente um argumento sobre o passado e a reafirmação de uma verdade histórica pode nos dizer sobre a *nova* posição-de-sujeito [...]. (2013. p. 11) (grifos da autora).

E é por meio dessas vozes, sob gestos subversivos e políticos, que Gloria Anzaldúa nos deixa uma obra em que in(e)screve o desejo de (d)enunciar olhares vigilantes, relatando-nos a violência sofrida e enfrentada pelo seu povo Chicano e o silenciamento imposto pelo saber hegemônico. Além disso, ela nos convida a atravessar a ponte do dualismo e adentrar um espaço móvel, polifônico, híbrido, *fronterizo* construído de muitas travessias externas e internas, experimentando diferentes identidades que mostram maneiras diferentes de viver, enxergar e agir na contemporaneidade.

Anzaldúa é por mim concebida como um corpo epistêmico fronteiriço/mestiço. Anzaldúa usa o conhecimento alternativo de práticas indígenas para projetar uma pedagogia de consciência do lugar subalterno que são ocupados por migrantes, não sem defender e sublinhar as denotações culturais que devem ser resgatadas e negociadas ante ao pensamento hegemônico e das diferenças, e para se aproximar de uma transculturalidade própria (a *mestizaje*), ela propõe uma figura integradora dessas identidades. Trata-se da apreensão dos entre-lugares como parte do caleidoscópico que forma a identidade do sujeito mulher Chicana/indígena, *fronteriza*: a *Nova Mestiza*.

Sua posição nos entre-lugares emana fronteiras outras que não estão exclusivamente inscritas no pensamento que temos em relação ao saber disciplinado/estrutural. Para Nolasco (2019, p. 27) o corpo epistêmico fronteiriço não tem “movimentos modernos/ocidentais como únicas diretrizes. Portanto, este corpo epistêmico fronteiriço é diferente”. É diferente porque como *mestizas*, biológica e culturalmente mestiças, elas têm diferentes aspectos identitários que são inscritos em subculturas particulares. Anzaldúa (trans)porta para sua escrit(ur)a uma sensibilidade fronteiriça que lhe dá sentidos outros para sua história, memórias que estão enraizadas em seu local de fala que é diferente do local de fala da mulher indígena brasileira, por exemplo. As mulheres Chicanas/indígenas estão inscritas num espaço distinto de distintas experiências.



De acordo com Silvina Carrizo em seu texto *Mestiçagem*, ela assevera que o:

conceito de mestiçagem exige uma abordagem histórica condizente com a discursividade que fala sobre ela, os sujeitos que a enunciam e os modos diferentes com que se vão preenchendo os sentidos. Trata-se de um conceito que emerge do choque com o diferente e se estabelece a partir da biologia, alargando-se na sociedade através de artimanhas discursivas e práticas políticas e, por sua vez, atinge seu clímax ao ser proclamado como categoria identitária de uma nação e/ou de um continente. (CARRIZO, 2005, p. 261).

Nesse sentido, o discurso sobre a mestiçagem se encontra atrelado ao ideal de branqueamento, um ideal do sujeito contemporâneo, ou melhor, de que uma raça superior pode assimilar as inferiores. Em uma sociedade liberal, a partir da norma universal, o futuro possível de outras culturas e povos é o seu desaparecimento caso esses povos não consigam incorporar na norma universal. (LANDER, 2005).

Por exemplo, Machado de Assis, escritor brasileiro, foi inferiorizado por sua condição de mulato/mestiço e porque sua obra não representaria o caráter brasileiro. Machado era o *homem de letras*, um impostor entre os intelectuais brasileiros, e sua condição mulata/mestiça o impediria de ser *original*. Mais uma prática de tentativa de desqualificar as obras que desobedecem ao sistema moderno ocidental.

Com base no pensamento de Anzaldúa, proponho um olhar gendrado sobre a mestiçagem para situar a sujeição da mulher Chicana/indígena em relação ao discurso hegemônico, configurando-se como importante para a compreensão das relações coloniais e, conseqüentemente, para gerar estratégias de autonomia. É nesse sentido que eu tento recorrer a uma leitura da mestiçagem a partir de uma perspectiva histórica, com base na diferença, possibilitando, assim, uma recusa de qualquer forma de reducionismo.

Desse modo, afasto-me da mestiçagem de cunho raciologista que está baseado mais na questão da ideologia política hegemônica do que na questão biológica. Portanto, se toda e qualquer mestiçagem for um processo pelo qual um fluxo gênico aproxima de duas populações, constata-se que os estudos clássicos só trabalharam com “alguns casos no conjunto dos fluxos que se estabeleceram de uma população à outra e excluíram outros casos”. (MUNANGA, 2020, p. 24).

Nos EUA, os vocábulos *branco* e *negro* são compreendidos não só apenas como biológicos mas também sociopolíticos, uma vez que o recenseamento demográfico oficial

contabiliza apenas os brancos e negros (MUNANGA, 2020). Por isso, Anzaldúa (2012) trabalha fortemente com o conceito *mestizo/mestizaje* para desconstruir uma visão homogênea que a sociedade hegemônica possui, qual seja, que há um grupo homogêneo social negro. Noção que tem origem européia, visto que muitos negros norte-americanos têm mais ancestrais europeus do que africanos. Mas, a sociedade hegemônica utiliza a filiação ao grupo inferiorizado e não ao superiorizado. Só basta ser um pouco negro para sê-lo totalmente, mas para ser branco é necessário à sua totalidade. A Partir desse pensamento, um determinismo sociopolítico é fomentado. (ANZALDÚA, 2012; MUNANGA, 2020).

De acordo com Anzaldúa (2012), a mestiçagem *fronteriza* e as identidades multirraciais desafiam as concepções de pureza racial, essencialista, binária e hierarquia. Em *Borderlands*, Anzaldúa (2012) insiste em reconhecer as múltiplas linhagens - *todas as cinco raças* - das *mestizas*, propondo assim que a nova mestiçagem conteste a ideia de uma raça *pura* e que pode existir fora dos binários raciais simplistas.

Enquanto a teoria de Anzaldúa (2012) ressoa com a *quinta raça*, supera a última por não privilegiar a brancura, sem hierarquizações. Além disso, Anzaldúa e Cherríe Moraga tecem críticas de suas comunidades individual, familiar e mexicana, Chicana, o racismo internalizado, colorismo e a negação dos indígenas. Por exemplo, Anzaldúa renomeia *Mestiço* como *la nueva mestiza*, noção que questiona as definições de claro e escuro e dá-lhes novas ressignificações.

Desse modo, a *nueva mestiza* de Anzaldúa (2012) reconhece várias linhagens, presentes e aliadas, movendo-se entre diferentes identidades em diferentes contextos, uma vez que o sujeito é dividido em si mesmo ou dividido a respeito dos outros, não há consciência de si sem consciência da existência do outro, pois é na diferença entre *si* e o *outro* que se constitui o sujeito.

Anzaldúa (2012) articula, em relação aos traços de identificação da *mestiza*, o espiritual como um processo transformador de escavação da memória corporal para desenvolver uma crítica radical, sustentada pela opressão, para renovar sua relação com o sagrado. É preciso analisar o papel da mestiçagem espiritual na obra de Anzaldúa (2012) bem como as outras formas de espiritualidade e teorias da opressão. Jogando luzes na maneira como a narrativa da Chicana/índigena contemporânea visualiza, imagina e executa sua teoria e o seu método de mestiçagem espiritual, interpreto que Anzaldúa

(2012) desafia as categorias normativas de gênero, sexualidade, nação e raça, construindo visões alternativas da espiritualidade. Anzaldúa (2012) faz uso do termo de maneira distinta, a autora percebe que a *mestizaje* espiritual é um processo que corresponde a mudanças transpessoais que se refletem na *autohistoria*, ou seja, nas biografias do sujeito.

Anzaldúa (2012) expõe a violência da mestiçagem, processo configurado na colonização a partir da imposição do mais forte sobre o mais fraco. As relações de poder inibem que haja realmente um encontro, uma vez que a mulher Chicana/indígena que se encontra submetida ao poder hegemônico não tem a possibilidade de escolha. Como consequência dessa falta de simetria, práticas de violência como a xenofobia, sem esquecer do genocídio, emergem na fronteira, já que a mestiçagem pode significar o desaparecimento físico ou cultural de uma raça.

No Brasil, por exemplo, o colonizador português não cessou de confraternizar com negros e indígenas, ele o fez sempre a partir da expropriação e da perversão sexual. Isso quer dizer que a mestiçagem não é algo natural, mas uma consequência das relações de poder. O que me faz refletir do fato de que o dispositivo da mestiçagem se concretiza como um potencializador de uma estrutura hegemônica que mascara as desigualdades entre as culturas e gêneros. (MUNANGA, 2004).

Compreendo a mestiçagem como um dispositivo de poder que implica compreender a própria estrutura da mestiçagem, que precisa ser entendida a partir de um olhar heterogêneo, cujos instrumentos são regidos pelos discursos, ações e legislações prescritas e inscritas na lei (CARRIZO, 2005; MUNANGA, 2004). No caso da colonização mexicana, a formação desse dispositivo é proveniente dos continentes coloniais Europa e América do Norte, responsáveis por normatizar um conjunto de saberes e de poderes que tem como finalidade integrar e harmonizar o México, contribuindo dessa maneira para a produção de uma identidade nacional forjada pelas coroas da Espanha e EUA.

A escrit(ur)a de *Borderlands* (2012), como outras obras de Anzaldúa, está relacionada ao diagnóstico de uma doença psicológica e espiritual que a autora tenta curar ao tentar recriar a história do povo Chicano, construindo uma imagem outra de seu povo e pensando no futuro dos Chicanos, especialmente no futuro das mulheres.

Anzaldúa (2012) desenvolve novos padrões e humaniza as mulheres Chicanas/indígenas enquanto privilegia sua atenção aos papéis de gênero, língua(gem)

sexualidade e espiritualidade com o desejo de desconstruir o sentimento de inferioridade da Chicana/índigena. De acordo com a escritora, a vida toda as Chicanas escutam que elas são preguiçosas, o que as fazem querer trabalhar duas vezes mais que os outros para alcançar os padrões da cultura dominante, os quais, em parte, tornam-se os padrões da mulher Chicana/índigena. Ao colocar os sujeitos mulheres Chicanas/índigenas no centro das discussões, Anzaldúa engendra uma filosofia da mulher Chicana/índigena.

O sujeito é considerado por mim como uma função, ou como uma posição a ser ocupada nos discursos. Para exemplificar essa questão, trago o enunciado em que recorto do arquivo e dá nome a esta tese, a saber, *controle sua língua* o qual foi usado num contexto odontológico relatado por Gloria Anzaldúa, no capítulo 5 de seu livro *Borderlands* (2012), ocasião em que a dentista insiste para que Anzaldúa controle sua língua a fim de terminar o processo cirúrgico a que fora submetida: “‘Nós vamos ter de controlar sua língua’, disse a dentista”<sup>32</sup> (ANZALDÚA, 2012, p. 75). (Tradução minha).

Na AD temos dois níveis discursivos, são eles: o nível intradiscursivo e o interdiscursivo. O nível intradiscursivo o sujeito ajusta e planeja a sua fala, por exemplo, *controle sua língua*, e ao mesmo tempo que essa fala emerge, outros discursos historicamente já construídos emergem também, esse processo se refere ao nível interdiscursivo. (BRANDÃO, 2012).

Assim, para alcançar o interdiscurso busco as outras vozes que falam pelo/no sujeito. Essa metáfora desliza-se de seu contexto para alcançar outro efeito de sentido no âmbito político e social do sujeito mulher Chicana/índigena, permitindo-me dizer que a articulação da textualidade com o esquecimento e com a memória faz emergir o já-dito, que torna possível todo dizer, isto é, o interdiscurso. Essa insistência em tentar controlar a língua do outro, uma possível FD bélica materializada no vocábulo *controle* (controlar), implica uma tentativa de silenciar um grupo minoritário que, historicamente, tem lutado por seus direitos e pela “reconstrução de suas relações e organizações” (GUERRA, 2015, p. 95).

O sujeito mulher Chicana/índigena sofre uma exclusão quando o outro tenta controlar e delimitar a sua língua, o seu discurso. A rejeição da língua do outro traz como ancoradouro a segregação da fronteira/*mestizaje*, conseqüentemente, do *fronterizo*/mestiço. Isso me faz distinguir e separar a razão da fronteira/*mestizaje* e fazer

---

<sup>32</sup> “‘We’re going to have to control your tongue’, the dentist says”.

com que o sujeito *fronterizo/mestiço* tenha o discurso impedido de circular nos mesmos lugares que o dos outros sujeitos circulam, os não estrangeiros, os mestiços.

A partir disso, reitero que o sujeito é histórico. E quando ele fala, fala a partir de um determinado lugar e tempo. A sua fala é um (re)corte das representações de um tempo histórico e de um espaço social. Portanto, o sujeito situa o seu discurso em relação aos discursos outros. (BRANDÃO, 2012).

Por meio da heterogeneidade, pluralidade de vozes, outros sujeitos se fazem presente na voz do sujeito. Essas vozes são marcadas de maneira implícita ou explícita no discurso. Por exemplo, quando Anzaldúa (2000, p. 130) relata que “Escritoras lésbicas escrevem sobre suas escrit(ur)as<sup>33</sup>”, percebe-se duas vozes no discurso do sujeito-enunciador, quais são, uma voz que advém da FD educacional (escritoras e escrit(ur)a) e outra voz que está ligada à FD feminista lésbico (lésbicas). É por isso que distancio do sujeito empírico, pois este é concebido como origem daquilo que é enunciado.

Por outro lado, para *ADFroneiriza* o sujeito não é origem, mas interpelado por enunciados, pelas vozes de outros sujeitos (o interdiscurso). No entanto, o sujeito não tem o controle de falar o que bem quiser, pois ele está inserido num tempo e espaço específico. Assim, o local de sua enunciação do sujeito projeta o contexto histórico e memórias específicas e vivenciadas que estão atreladas ao sujeito, o que Nolasco (2013) e Mignolo (2012) designam de Local Geoistórico, conforme abordo a seguir.

### 2.3 O LOCAL GEOISTÓRICO

A poesia publicada no Mato (Grosso do Sul) não é em nada campesina; antes é cidadina, pois não foi pensada a partir das línguas e dos povos fronteiriços do sul. (NOLASCO, 2018, p. 66).

Diante daquilo que venho propondo e formulando, é preciso apreender a proposta do pensamento da crítica de caráter biográfico fronteiriço, - fomentado por Edgar Cézár Nolasco aqui no Mato Grosso do Sul - pois dessa maneira posso estabelecer uma relação

---

<sup>33</sup> *Lesbian writers writing about their own writing.*

entre a Chicana/indígena Gloria Anzaldúa e o retrato polifônico de sua memória transcrito em seu livro memorial *Borderlands* (2012). Ademais, soma-se a isso a importância de se considerar o Lócus Geoistórico fronteiro a partir do qual a Chicana vivenciou e (d)enunciou toda a sua sensibilidade biográfica.

A partir da epígrafe, eu especifico que o lugar de onde você fala não implica exclusivamente uma determinação geográfico-cultural. Especificar o lugar é determinar a posição do sujeito e do modo de enunciação. (ACHUGAR, 2006; NOLASCO, 2018).

Apesar das aproximações entre esses dois autores, Nolasco e Anzaldúa, os *loci* de enunciação são diferentes. Anzaldúa (2012) situa-se no terceiro mundo, nela marca a sua história e a história familiar que contribuem para instaurar a fronteira, ora visível, ora invisível, entre o México e os EUA. Nolasco (2013), por sua vez, quando fala em crítica fora do eixo, fala em um lugar geográfico com uma história local específica, o estado de Mato Grosso do Sul e sua condição de fronteira com os países Bolívia e Paraguai, melhor dizendo, é um local que o autor nomeia de a terceira margem. O mesmo acontece entre Anzaldúa e eu. Enunciamos a partir de diferentes locais periféricos. Lembro o leitor que existe a periferia da periferia. Portanto, Nolasco e eu falamos dum espaço contaminado, porque sabemos que a aspiração à neutralidade é uma utopia, uma utopia falsa.

A partir dessa paisagem, retomo a discussão do processo identitário da mulher Chicana/ indígena constituído no interior das práticas de língua(gem), cujo processo está relacionado ao existencialismo quando o sujeito é tomado por uma quantidade de forças que move a sua existência num grau que o obriga a sair do local em que se encontra (MOSÉ, 2018). As sensibilidades locais e geográficas a partir de um lócus histórico determinado, levando em consideração a historicidade do corpo e sua presença na reflexão crítica, bem como a inter-relação do corpo com o espaço de sua vivência, escolhas, perdas e ganhos, atravessadas pelo desejo inconsciente, funcionam como uma angústia aguda.

Toda teoria resultante de uma crítica biográfica fronteira funciona como um sintoma do *bios* e do *lócus* do sujeito que a pensou. Nolasco (2013) denomina de *bios* e *lócus* como *biolócus* (*bios* = vida + *lócus* = lugar). Por essa conceituação, que trago de Nolasco (2013), leva em consideração a reflexão crítica de base fronteira tanto o que é da ordem do *bios*, o sujeito crítico envolvido na ação, bem como a ordem do *lócus* (o lugar a partir de onde a reflexão é proposta). Nas palavras do próprio autor:

A denominação crítica biográfica fronteiriça merece uma nota explicativa. Em meu livro *Perto do coração selbaje* da crítica fronteiriça (2013), como mostra o título, já me detinha acerca de uma crítica fronteiriça. Todavia, ali 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 bios e do meu lócus, posto que a fronteira-sul daqui de onde penso é tão real quanto epistemológica. (NOLASCO, 2015, p. 47)

Dessa maneira, pensar a partir da fronteira traz a possibilidade de *ver* a colonialidade e *ver* a colonialidade materializada no pensamento descolonial. De acordo com Mignolo (2018), ver os dois lados de uma história ao invés de um é importante, uma vez que um dos dois lados desvela outras dimensões que estavam silenciadas, emergindo a insatisfação e angústia das pessoas, enquanto o outro lado é a história de coisas boas que estão para acontecer; das famílias ricas que investiram parte de suas fortunas para o bem do próximo, por exemplo.

Consideremos, portanto, que o processo identitário da mulher Chicana/índigena é permeado por essas tensões e conflitos em que as relações sociais não são mais definidas por critérios comunitários e organicistas. Destarte, o *bio* e lócus (*biolócus*) do sujeito mulher Chicana no mundo não podem ser vistos como um lar, não há como *estar no lar* no mundo em que a estranheza se mescla ao familiar. Essa insistência em tentar controlar o espaço do outro implica uma tentativa de silenciar um grupo minoritário que, historicamente, ainda luta por seus direitos.

Trazer o trabalho de Anzaldúa (2012), como estratégia para questionar estruturas que regulamentam o silenciamento de histórias outras, é aclamar a voz do sujeito da diferença. Assim, a partir deste trabalho, traço suas memórias fronteiriças nestas linhas com o intuito de transparecer que o sujeito da fronteira tem

o direito de ser/sentir/(re)existir da/na fronteira e que assim induz o corpo da exterioridade produzir uma epistemologia subalterna que vem das bordas, das margens externas – do corpo/lugar. [...] Desse modo, um corpo político e que fala daquilo que o atravessa e do que é necessário falar para ser visto. (NOLASCO, 2019, p. 27).

O Local Geoistórico do sujeito mulher Chicana/indígena se situa nas bordas das fronteiras, nas fronteiras camaleônicas do presente. Sua condição *mestiza*, *fronteriza* sempre está se esbarrando em diferentes (des)construções representações, fazendo com que o sujeito reivindique sua história para narrar histórias outras, histórias que emergem a partir duma perspectiva feminista e *queer* que traz à baila o estranho, o diferente, sujeito que tem alguma singularidade física, o estrangeiro, o sem-terra.

Assim, a relação entre presente, futuro e passado constitui na mobilização de fios duma memória interdiscursiva que tece uma história outra que estava adormecida, que quer apropriar-se dum passado não relatado, livre de forças hegemônicas da colonialidade e do patriarcado. As histórias deserddadas vêm para dar vida às inúmeras vozes que foram silenciadas pelos diferentes dispositivos de dominação e colonialidade que tiveram origem do período pré-hispânico, colonial, moderno e colonial.

Nesse processo de desarquivamento, eu busco compreender as práticas do sujeito em condição de fronteira, enquanto reconheço minha posição de pesquisador fronteiriço, com o desejo de articular o *lócus* e *bios* do sujeito mulher Chicana/indígena atravessados pelas paisagens fronteiriças. O *lócus* de enunciação da mulher Chicana/indígena é importante no que se refere ao pensamento crítico, em que o lugar de onde esse sujeito fala é repleta de subjetividades,

Nessa linha de pensamento, todo lugar de enunciação é, ao mesmo tempo, um lugar concreto, verdadeiro, e um lugar teórico ou desejado. Nesse sentido, um saber que fala de um lugar, mas também acredita, deseja, imagina, constrói, ficcionaliza esse lugar (ACHUGAR, 2006, p. 19).

Assim, escolho lançar mão do termo *a partir de*: por considerar, juntamente com o intelectual Edgar César Nolasco, professor da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), cujos estudos estão ancorados nos estudos do discurso da crítica descolonial, erigindo a discussão a partir do *bio* e *locus* (*biolocus*): o Local Geoistórico. Esta noção de Nolasco (2013) é compreendida como um lugar que arraiga histórias locais e que nos ajuda a exumar memórias veladas; arquivos que recolhem memórias que estão à espera de ser postas à vista.

Viver na fronteira tem um impacto significativo na vida dos Chicanos/indígenas, uma vez que a fronteira alude questões sociais e econômicas em que têm um papel forte na construção identitária desse povo. Essa construção tem relação com os espaços



ocupados por esses corpos não reconhecidos pelos saberes ocidentais modernos. (NOLASCO, 2019).

A fronteira para Anzaldúa é um local de sobrevivência, de onde foi obrigada a se (des)construir; a fronteira ao mesmo tempo que é um local de cheia, é um lugar de seca, onde a tentativa do silenciamento da produção de saberes periféricos está relacionado ao saber/poder “do discurso centralizador da crítica moderna que imperou nos trópicos com sua boa intenção messiânica e salvífica”. (NOLASCO, 2013, p. 12).

Meu posicionamento em relação ao adjetivo *periférico*, - que pode alcançar diferentes significados polarizados, - emerge aqui ligado ao afastamento do centro, isolado do centro hegemônico: há saberes que emergem na/da periferia/marginalidade e que ao mesmo tempo são desmerecidos social e culturalmente. Dessa maneira, os termos periférico e/ou marginal neste trabalho alcançam dois principais efeitos de sentido, são eles, social e político em que estão numa contínua divergência para encontrar sua (sobre)vivência.

A minha escolha é de trazer saberes que são considerados marginais, aquilo que foge do reconhecimento das epistemologias do centro, como ação de resistência. Assim, constrói-se redes e alianças transfronteiriças para ir de encontro com a intolerância e exclusão social; a violência, a destruição ambiental e o ódio interétnico que são produzidos direta ou indiretamente pela globalização neoliberal. (SANTOS, 2009).

A partir disso, na mesma esteira do intelectual Nolasco (2013), meu desejo é me aproximar do sujeito mulher Chicana/indígena ao falar não sobre ela, mas *a partir* dela. Para Nolasco (2013) a maneira que temos de rejeitar o modelo de pensar a partir do Sistema Colonial Moderno é lançar mão duma epistemologia *fronteriza* que desobedece constantemente ao discurso moderno colonial. É da margem que vejo a fronteira.

A escrit(ur)a de Anzaldúa (2012), por um lado, pode ser uma profícua tentativa de engendrar caminhos que se abrem para alcançar a emancipação social, pois os grupos indígenas/Chicanos que trazem à baila a problemática da estrutura social, esta que também tem chamado a minha atenção. E, por outro lado, ela traz questões que emergem a partir da margem como posição de fala do sujeito mulher Chicana/indígena que, por vias de saberes e noções que estão localizados na margem, legitimam uma fala específica e não outra.

Como geralmente percebo, as pessoas que estão à margem sempre leem os escritores do centro, mas o centro não lê o trabalho produzido nas margens. Sabe-se que existem práticas políticas do poder hegemônico que questionam a produção do saber localizado na margem. Eu espero fazer o contrário, ação que é feita por Anzaldúa (2012) através de seu posicionamento descolonial. O meu desejo, juntamente com Anzaldúa (2012), Nolasco (2013) e Guerra (2018), é discutir uma reflexão crítica que coloque a fronteira como discussão, situando-a fora do discurso hegemônico.

Nos últimos anos muitas discussões em relação ao lugar de fala do sujeito atraíram muitos estudiosos, no Brasil esse debate foi articulado pela intelectual Djamila Ribeiro em seu livro *O que é lugar de fala?* publicado em 2017.

Entre as muitas discussões do tema, algumas falas rasas emergiram pela falta duma leitura mais atenta, por exemplo, o pensamento de que se eu sou homem eu não posso falar sobre o machismo que as mulheres sofrem. Ou se eu sou branco eu não posso comentar a respeito do racismo.

Djamila Ribeiro (2017) traz críticas sobre o termo *lugar de fala*. Por um lado, percebo que esse termo tem sido empregado duma maneira ordinária nas discussões, qual seja, a tentativa de igualar o lugar de falar à representatividade. Desse modo, o lugar de fala torna-se um botão que ativa ou não o direito de falar especificamente sobre algo, ou seja, negros só falam sobre negros, mulheres só sobre mulheres, homossexuais só sobre homossexuais. No entanto, quando se limita o debate a partir desse lugar que o outro não tem o direito ou que não seja possível de vivenciar uma dor específica, razão de não ter *autoridade* para falar, a questão fica isolada ao entendimento de suas vítimas e não alcança as estruturas e práticas do poder.

Essa tradução dualista, que interpreta a maneira como a crítica hegemônica recebe a crítica da margem, não aceita que se faça a discussão entre o sujeito que vivencia o local de fala e o sujeito que fala a partir do sujeito que vivencia o seu local de fala.

Gloria Anzaldúa (2012) ao e(in)screver pela/na escrit(ur)a, posiciona-se a partir dum lugar de enunciação, e a posição que é assumida quando ela fala são ações que Foucault (2014a) concebe como práticas discursivas. Anzaldúa conclama os marginalizados a se posturarem diante do seu trauma, daquilo que lhes colocam num lugar de sofrimento. Todos falamos a partir dum local mas isso não pode ilidir outras vozes de juntarem.

Na obra *Borderlands* (2012), Anzaldúa mostra sua posição ao contestar as imposições do poder hegemônico declarando o pouco (re)conhecimento e a desvalorização de sua cultura: “Eu, por isso, me tornei adepta e graduada em inglês para irritar, mostrar, a arrogância racista de professores que pensavam que as crianças Chicanas eram burras e sujas<sup>34</sup>”. (ANZALDÚA, 2015, p. 163). (Tradução minha).

Não é o meu interesse representar algo ou alguém. Para o pensamento e epistemologia moderna esse termo pode ser tóxico, pois a representação pode pressupor uma realidade já formada em que de alguma maneira é representada por diferentes pessoas que na vida diária constroem diferentes interpretações de algo que é objetivo e real. Numa esteira de saber diferente, o pensamento descolonial argumenta que a vida é vivida por meio de opções e opções são construídas por pessoas e instituições de acordo com suas próprias escolhas, presunções e deduções. (MIGNOLO, 2018).

O desejo de ressoar vozes que estão abafadas para serem ouvidas se materializa na tentativa de mostrar vivências que, por conseguinte, mostram os valores e os saberes efetivados ao longo do processo de vida, ou seja, é através da escri(ur)ta que Anzaldúa busca ouvidos para suas vivências e resistências, visto que para experiências a que não se tem acesso por vivência, não possui ouvido. (NIETZSCHE, 2000).

Quiçá o outro ouve. Contudo, parece ser a partir duma difícil articulação de laços de solidariedade efetivos, cujo processo não é de auscultação, mas um pacto em que aquele, por alguma razão, está fora de sua *polis* tem de dar conhecimento de si próprio ao chegar à fronteira de uma outra *polis*. Pois, para nela poder entrar tem de se submeter às regras locais que não são as suas. (DERRIDA, 2003).

Ao compreender a escrit(ur)a de Anzaldúa (2012) como um convite de amizade entre culturas, percebemos que questões são levantadas, mas formuladas quando o outro está a ler. Influenciado por questionamentos de Derrida, pergunto: Anzaldúa tem de pedir a hospitalidade por meio de saberes e crenças que não lhe pertencem, os saberes que o dono da casa lhe impõe, o hóspede, o poder, a nação, o Estado? Devemos nós pedir Anzaldúa para nos compreender, falar de crenças que não são delas, antes e a fim de poder lê-la?

---

<sup>34</sup> *I, for one, became adept at, and majored in English to spite, to show up, the arrogant racist teachers who thought all Chicano children were dumb and dirty.*

Para aquele que atravessa a fronteira é esperado o respeito, esta é uma das ações de acolhimento. Contudo, para que ele encontre essa abertura, ele tem de saber inscrever-se na cidadania e no código que a governa. Ou seja, inscrever suas ações e práticas na sociedade que o acolhe. Anzaldúa ao estar nos entre-lugares, entre-culturas, entre-língua(gen)s permeia esse processo de rebeldia, *la Bestia de la Sombra*, em que os entre-lugares se friccionam. Ela é duas em um só corpo, portanto, três; mulher, lésbica e Chicana; Anzaldúa se apresenta como a encarnação da união dos contrários em um: *hierogamos*<sup>35</sup>. (ANZALDÚA, 2004).

O termo entre-lugar se constitui um importante operador nesta tese que advém das ciências humanas, que se costuma chamar de Estudos Culturais. Ser operador de leitura significa estar inserido, por exemplo, no jargão das pesquisas, teses e dissertações de uma área ou tendência de estudo, articulando e fundamentando noções e conceitos pertinentes à sua FD.

Assim, para entender melhor esse termo, discuto brevemente sobre o advento dos Estudos Culturais enquanto FD (no sentido foucaultiano) que propicia a emergência e a utilização de uma ideia-chave como a de entre-lugar. Trata-se de traçar uma compreensão teórica e historiográfica dos Estudos Culturais, não como área de conhecimento, fechada, hierarquizada e com princípios fixos, mas como um campo aberto às continuidades, descontinuidades e à dispersão. Por isso, a pertinência desse operador de leitura no conjunto de suas enunciações.

A emergência do termo entre-lugar no trabalho de Silviano Santiago aparece em alguns de seus ensaios como *Uma literatura nos trópicos* (2000). Ainda que este conceito se constitua e se desdobre em outros trabalhos de Silviano, especialmente nos dois que lhe seguiram *Vale quanto pesa* (1982) e *Nas malhas da letra* (1989), meu objetivo não é traçar uma reflexão linear e exaustiva, como se o termo sofresse algum tipo de evolução ou progresso, mas demonstrar a sua constituição e desdobramentos já no primeiro livro que o desenvolve.

Entendo a noção de entre-lugar não como fixidez, mas como possibilidade estratégica que permite ativar temas incompatíveis, ou ainda a introdução de um mesmo

---

<sup>35</sup> Ritual antigo em que os casais acreditavam que podiam ganhar profunda experiência religiosa ou um intercâmbio de conhecimentos através da relação sexual. O termo possui outros significados. A sua tradução é Casamento Sagrado.

tema em conjuntos, situações e diferenças. Na dispersão de Foucault, explicita um enunciado ou termo não apenas como um dos elementos configuradores de um campo discursivo, mas também como responsável por sua dinâmica transformativa e modificadora.

O primeiro aspecto da noção do entre-lugar é a sua interdisciplinaridade ou a concepção pós-disciplinar e, o segundo, o trabalho de exposição e agressão do pensamento metafísico ocidental. Acrescento mais a questão da metacrítica textual, a partir do trabalho de Anzaldúa (2012) com a literatura Chicana/indígena, deslocando suas premissas formais e sua tradição crítica.

Na obra de Anzaldúa (2012), o termo entre-lugar assume a direção dos pensamentos de Derrida (escrit(ur)a) e Foucault (poder/saber) ao se estabelecer como reforçativo da razão metafísica colonial, ao mesmo tempo em que aciona estratégias para sua transgressão. Trata-se de traçar os contornos de uma construção, para em seguida desconstruí-la, crítica e sistematicamente.

O termo entre-lugar, como operador de leitura ou resposta estratégica ao pensamento colonizador, perpassa pelo esforço interpretativo que procura colocar as ideias no devido lugar, para em seguida deslindá-la, rasurá-la e deslocá-la. O entre-lugar adaptado às fronteiras passa a significar um movimento de resistência, desobediência, rebeldia do colonizado à imposição dos valores do colonizador. A noção passa a ser entendida também como um termo latino-americanizado que passa a ser um *locus e bio* de enunciação, espaço territorial, geográfico e espaço discursivo. (SANTIAGO, 2000).

Sob a perspectiva de Anzaldúa, o entre-lugar é um movimento que contradiz com o pensamento dual que formula processos identificatórios com o pensamento individualismo-capitalista e sob o primado do eu, excluindo os sujeitos que se veem nem como isso nem como aquilo. Esses sujeitos da fronteira, confinados ao seu domicílio de origem, encontram no entre-lugar a esperança de ser e existir, pois não sendo aquilo que o outro impõe, silenciando os retalhos de lembranças que constituem esses sujeitos, há a luta para conquistar os direitos que lhes são devidos.

Para Derrida (1997) há duas condições explícitas para o acolhimento do estrangeiro, são elas: direito de residência e o direito de visita. Este é encarado como direito natural à terra e o direito à hospitalidade em qualquer terra. Ou pode ser encarado

como o direito que qualquer homem possui de pisar o solo terrestre em qualquer ponto do globo, mas não possui o direito de habitá-lo.

A segunda condição, por sua vez, compreende a terra fraterna como o solo terrestre, mas não o que é erigido por ela, por exemplo, a cultura, as instituições etc. Estas pertencem à soberania local, por isso não são incondicionalmente posta à disposição do estrangeiro mas somente dos justos herdeiros: os concidadãos.

Ao outro se espera a escolha e prática de ouvir o que poderia ser es(aus)cutado pelo outro social: suas as vivências, os medos e as angústias. O ouvido pode ser/estar passivo quando ligado umbilicalmente a algo que o equilibra, que o mantém seguro, enraizado, ou pode não estar preparado para detectar novos, confusos, irritantes, constrangedores, agonizantes sons. Essa reflexão me leva para a noção articulada por Nietzsche na escrit(ur)a de Derrida (1985), qual seja, otobiografia. Um conceito usado para construir elementos de reflexão e análise acerca do sentido de uma escrit(ur)a. É pressuposto que a produção escrit(ur)a contribui para a (re)construção do sentido de vida da escritora Anzaldúa (2012).

A investigação através da otobiografia se propõe a ouvir a vida implicada na formação, à medida que a escrit(ur)a é construída. Ouvir é marco conceitual, é leitmotiv de seu labirinto. O par conceitual ouvido-labirinto é produzido em Nietzsche. Estando as vivências de Anzaldúa (2012) no âmago da argumentação com a proposta de ouvi-las, não cabem trilhas sem rodeios, pois a dinâmica não se expressa por traçados lineares, sem relevos: não há aterrados. Esse trajeto é sinuoso, ondulante, eu diria um movimento como da serpente, aquela com chocalho, a cascavel, assim como o labirinto membranoso que permite a audição humana. (DERRIDA, 1985).

Este é o questionamento de quem toma a palavra na produção, por exemplo, a escrit(ur)a de Gloria Anzaldúa. Qual é a vida, quais as vivências que são engendradas nesse movimento? Quem fala? De onde fala? O que se quer, quando algo é dito/escrito? De acordo com Derrida (1985), o que a otobiografia tenta produzir é uma filosofia ou ao menos um exercício de filosofia de estirpe nietzschiana, qual seja, tomar como ferramenta de trabalho a ausculta/escuta dos escritos, das vozes em *Borderlands* (2012).

O mundo as conhece pelo fenótipo. O rosto expõe as Chicanas/indígenas e agrupa significados que podem ser lidos através do corpo. Quando o corpo não corresponde com aquilo que é estabelecido pela voz normativa ou quando o corpo escolhe transgredir,

rebelar contra a tentativa de controlar o corpo, elas sofrem represálias, isolamento, humilhação e ostracismo. (ANZALDÚA, 1990).

A violência é uma marca que insiste em emergir da discursividade marginal, periférica e excludente; para mim, essa positividade constitutiva desses discursos me leva a entender que a violência está associada aos danos causados à vítima em sua integridade física, moral e simbólica. Em *Borderlands* (2012) há registros de dispositivos de poder/saber que certificam práticas de violência, produzidos por sujeitos situados em lugares diversos. O sujeito erige seu discurso a partir de um local fora do centro, marginalizado, excluído daqueles que são considerados ajustáveis, mas que ao mesmo tempo estão dentro. É um processo de ordem e desordem do discurso.

Essa intolerância, preconceito e exclusão que outrora permaneciam abafados agora se elevam e se manifestam, cavando e minando em distintos locais de enunciação, reações desestabilizadoras, na tentativa de articular conceitos outros e, assim, tentar amenizar as desigualdades e os gestos de exclusão. É pela dicotomia que todo tipo de violência se origina (ANZALDÚA, 2012). Com o intuito de desconstruir essa dualidade que separa os grupos é necessário apreender um olhar outro, um olhar avesso, uma prática descolonial. Esta será o foco do próximo item.

## 2.4 O PENSAMENTO DESCOLONIAL

Que escolha iremos fazer para descrever o nosso passado, agora, neste momento, como enunciação do presente?<sup>36</sup> (PÉREZ, 1999, p. 27). (Tradução minha).

Tenho em mente que cada um de nós tem a escolha e responsabilidade de (per)seguir nossa liberdade descolonial, escolha que é questionada por Emma Pérez e expressa em sua pergunta na epígrafe. Com o intuito de discutir escolhas e opções de estudo para descrever o passado e (re)construir diferentes presentes, (des)construo-me por meio da (trans)(in)disciplinaridade no campo do discurso para refletir o pensamento descolonial.

---

<sup>36</sup> *How will we choose to describe our past, now, at this moment, as an enunciation in the present?*

De acordo com Emma Pérez (1999) para superar as limitações do discurso colonial e se aproximar do pensamento descolonial é preciso ser provocante, provocador para que se possa construir maneiras de e(in)screver histórias outras. Por meio desse desejo, novos olhares para se compreender a história vão sendo estabelecidos. A autora traz a noção de *Imaginário Descolonial* que consiste em construir um futuro a partir de objetivos próprios, levando em consideração o desejo do autor/criador.

Pérez faz um mapeamento historiográfico da literatura feminista Chicana em seu livro *Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History (Theories of Representation and Difference)* publicado em 1999. Para a autora o distanciamento dos modelos tradicionais espelhados nas histórias euro-americanas só ocorreu com os trabalhos de Gloria Anzaldúa e Rodolfo F. Acuña<sup>37</sup>. Anzaldúa e Acuña foram a geração de escritores que lideraram o caminho para histórias descoloniais, histórias outras de Chicanas e Chicanos que se tornaram o centro dos relatos, os sujeitos centrais, construindo, desse modo, novos saberes a partir do povo Chicano.

Ao inscrever-me no fio discursivo da desobediência epistêmica, ora *selbaje*, ora *fronteriza*, para construir armas descoloniais ou um *Imaginário Descolonial*, opto em confrontar e desestabilizar o discurso moderno/colonial, uma vez que

penso que um dos papéis da crítica de fora do eixo é, ao invés de aceitar e replicar passivamente, desarticular o discurso crítico hegemônico formatado nas grandes academias dos grandes centros do país, que teima em achar que o que é pensado nos centros pode servir, em sua totalidade, para o que se produz nas periferias. (NOLASCO, 2013, p. 49).

Sendo assim, minhas discussões, a partir da escrit(ur)a do sujeito mulher Chicana/indígena, vêm para contrapor os saberes erigidos no centro. Por isso, escolho partir das críticas *fronterizas* atravessadas pelo pensamento descolonial que *suleiam* intervenções nos discursos ideológicos da modernidade e que produzem efeitos de *normalidade* aos saberes hegemônicos pertinentes ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos.

Verifico que nesse campo bélico, onde há uma constância na (re)produção de totalidades que, em algumas ocasiões, não são questionadas, é preciso investigar,

---

<sup>37</sup> Professor da Universidade do Estado da Califórnia, é fundador do departamento de estudos sobre o povo Chicano. É reconhecido como um dos primeiros estudiosos a se interessar pelos estudos Chicanos.



examinar e desconfiar das práticas de *verdades* que se cristalizam e percorrem a sociedade, para, em seguida, problematizá-las à luz de uma epistemologia descolonial.

Com arrimo nos pensamentos de Homi Bhabha (2013), trago para nossa reflexão as perspectivas descoloniais que

formulam suas revisões críticas em torno de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política a fim de revelar os momentos antagônicos e ambivalentes no interior das “racionalizações” da modernidade. (BHABHA, 2013, p. 275).

No que diz respeito aos estudos descoloniais, entendo que, mesmo dentro do sistema hegemônico em que os saberes são construídos, há outras exterioridades que sempre articulam um espaço imperial. E é a partir dessas exterioridades que opções descoloniais emergiram, emergem e ainda estão para emergir, com o intuito de problematizar os limites históricos que nos constituem para possibilitar a nossa abertura, do povo latino, para novas experiências ético-políticas, bem como a possibilidade de ultrapassar determinadas experiências. (MARTINS, 2015).

De acordo com Walter Dignolo (2008), a opção “descolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna *vis-à-vis* à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade”. (MIGNOLO, 2008, p. 304). Essa *episteme* subalterna que extrapola a fronteira tem por interesse demarcar o lugar de onde o crítico constrói o seu pensamento e a diferença colonial que estão atrelados às suas sensibilidades biográficas. (MIGNOLO, 2012).

Essas sensibilidades biográficas constroem o *locus* epistemológico e geográfico fronteiriço. É necessário, de acordo com Nolasco (2013), que a crítica dessa paisagem fronteiriça se predisponha a pensar a partir das marcas fronteiriças, a partir das sensibilidades locais e biográficas dos sujeitos e das produções do lugar, a partir das memórias, dos discursos e dos saberes, das linguagens, a partir das histórias locais que foram silenciadas pela a colonização do poder. (NOLASCO, 2013).

O uso do substantivo descolonização e do verbo descolonizar têm crescido nos últimos cinco anos. Isso se deve à iniciativa de uma escola particular em relação ao pensamento descolonial que expõe as diferentes perspectivas que o projeto tem levado em consideração. Lembro-me que no meu último ano de graduação, em 2014, os estudos sobre o pensamento crítico, a linguística transdisciplinar, a língua(ge) inglesa como

língu(gem) *franca* e os estudos descoloniais estavam entrando na grade do curso de Letras da Universidade Federal de Tocantins (UFT).

São trabalhos coletivos que emergiram na América do Sul e expandiram para outras regiões do mundo, a fim de entender a formação e mutação da retórica moderna e a lógica da colonialidade para orientar o trabalho descolonial. A partir da análise conceitual, distanciando-se das epistemologias do ocidente, os trabalhos acadêmicos têm se engajado num trabalho não acadêmico em que a epistemologia ocidental enriquece temáticas como subjetividade, maneiras de comer, educação, saúde e, por outro lado, anula as diferentes maneira de viver. (MIGNOLO, 2018).

Seguindo as trilhas de Aníbal Quijano (2005) e Walter D. Mignolo (2018), trago três palavras chaves que são consideradas pelos autores importantes para entender o processo de descolonização que se acampa atualmente, são elas, modernidade/colonialidade/descolonialidade. O uso do / representa a união e separação ao mesmo tempo, em que cada palavra ou conceito está dividido ao mesmo tempo que está conectado ao anterior. Descolonialidade é ao mesmo tempo as três noções, no entanto é a noção de descolonialidade que viabilizou o lado obscuro da modernidade/colonialidade. É por meio da modernidade/colonialidade que pode-ser apreender a descolonialidade.

Opto por inscrever-me no discurso descolonial, pois interessa-me *agir e não reagir* (ANZALDÚA, 2012) em favor de ideias como a convivência, harmonia, criatividade e plenitude; questões que a descolonialidade promove. Tenho consciência de que a grande mídia e seus recursos financeiros não têm o mesmo interesse de promovê-las.

A tríade usada por Aníbal Quijano (2005) é um nó da heterogeneidade histórico-estrutural. Essa heterogeneidade não é só estrutural em que está estruturada nas relações entre acontecimentos da mesma época e idade, “já que histórias diversas e heterogêneas deste tipo foram articuladas numa única estrutura de poder” (QUIJANO, 2005, p. 251). Desse modo, o processo de mudança dessa totalidade hegemônica não pode ser estudado de maneira homogênea, por isso para o entendimento da descolonialidade tem de ser compreendida juntamente com o estudo dos conceitos de modernidade/colonialidade, sem os quais não haveria nada para descolonizar.

*Nada para colonizar* tem o sentido de ir além dos conceitos de modernidade/colonialidade, uma vez que se a colonialidade é gerida pela modernidade e não pode haver modernidade sem colonialidade. Para ir de encontro com a colonialidade é necessário ilidir as ficções da modernidade. Não se pode excluir a colonialidade e manter os princípios, deduções e crenças em torno das macronarrativas da modernidade. Se afastar da modernidade, desligando-se de suas ficções, é um grande desafio da descolonialidade. (MIGNOLO, 2018).

A colonialidade é um conceito que foi introduzido pelo sociólogo peruano Anibal Quijano no final dos anos 1980 e no início dos anos 1990, que Walter Mignolo elaborou em *Histórias locais/projetos globais* e em outras publicações. Assim, a colonialidade foi concebida e explorada pelo autor como o lado mais escuro da modernidade. Quijano deu um novo sentido ao termo colonialismo, especificamente como o foi conceituado durante a Guerra Fria junto com o conceito de descolonização. A colonialidade veio para fomentar as consequências globais da invenção da América a partir duma ordem do mundo planetário. A modernidade é só a metade da história. A outra parte é a colonialidade. Ambas erigem as práticas descoloniais.

A colonialidade é um conceito que desvela o rastro lógico da civilização Ocidental, a sua formação e expansão planetária desde o século XVI. Em segundo lugar, há uma distinção entre colonialidade e descolonização (ou se preferir descolonialidade). A colonialidade, como eu já disse, está atrelada à lógica comum sob a pensamento ocidental colonial que chamo também de poder hegemônico.

A descolonização, por sua vez, é a fronteira entre a colonialidade e descolonização, porém, o seu viés sócio-histórico é analítico e crítico em relação à colonização. A descolonização analítica é ao mesmo tempo a história da produção de práticas, transformação, controle e resistência. O viés analítico é uma parte da descolonização, a outra é a práxis, o agir que orienta e direciona para a (r)existência. (MIGNOLO; WALSH, 2018).

Esse construção do agir, pensamento em ação, - não existe reflexão sem apreender a prática - que aqui escrevo está sob a pluma da escrit(ur)a de Gloria E. Anzaldúa (2012), especificamente a obra *Borderlands/La frontera: the new mestiza*, que gerou em mim um desejo espiritual que advém da minha incompletude quanto às práticas dicotômicas que

estão inscritas e materializadas nas vozes que me antecedem. Espiritual no sentido de desejar mudanças, completudes e (trans)formações dos saberes que são produzidos no e pelo centro. Ressalto que mesmo que a completude seja uma condição ilusória, ela é também necessária para as produções de saberes.

A perspectiva da modernidade ganhou evidência na segunda metade do século XX. Essa ideia estava sempre ao lado dos conceitos de modernização e desenvolvimento. A modernidade foi construída como um imaginário dum mundo em que a modernização e desenvolvimento eram as máquinas, alcançando o significado de horizonte, o horizonte em que a modernização e o desenvolvimento dirigiam o planeta.

De acordo com Canclini (2011), a modernidade latino-américa se resume ao exuberante modernismo com uma modernização deficiente, uma vez que América Latina foi colonizada por nações européias mais atrasadas, submetidas à Contra-Reforma e aos movimentos antimodernos. Descolonialmente falando, a modernidade é uma ficção, uma construção feita por atores, instituições e língua(gen)s que beneficiam aqueles que construíram o seu imaginário e ainda o sustentam por meio de guerras, militarismo e financiamento. (MIGNOLO, 2011).

Assim, esses diferentes recursos históricos como guerras, militarismo e financiamento ou a evangelização, civilização, o fardo do *homem branco*, desenvolvimento e globalização têm como sustento a colonização que a partir dum pensamento dualista divide o superior do *normal/inferior*. De acordo com Lander (2005), os conhecimentos científicos eurocêntricos ocultaram, negaram, subordinaram ou extirpam toda experiência e expressão cultural que não correspondiam ao *dever ser* que fundamentou as ciências sociais. E ainda se vê isso acontecer.

A opção de uma abordagem de análise descolonial desvela trilhas de um lado obscuro da colonialidade. O conceito teórico da modernidade/colonialidade tornou-se o conceito fundante do trabalho descolonial como apresentado nesta tese. Além do mais, minha perspectiva está baseada *a partir* das memórias e experiências de mulheres Chicanas/indígenas, nas quais os conceitos descoloniais de modernidade e modernidade/colonialidade estão atrelados. A minha perspectiva não está baseada sobre as memórias e experiências específicas vivenciadas pelas mulheres Chicanas/indígenas, embora minhas vivências vividas como homem gay, candomblecista, por exemplo, não são só inegáveis como também são relevantes.

Nessa ponte de diferentes histórias, a marca central de Anzaldúa (2012) ajuda-a com sua proposta: A fronteira entre o México e os EUA é uma *herida abierta* onde o Terceiro Mundo se colide com dois mundos para construir um terceiro país, isto é, uma fronteira cultural. As fronteiras estão em toda parte e elas não são só geográficas. Elas são raciais e sexuais, epistêmica e ontológica, religiosa e estética, linguística e nacional. Elas estão no interior das trilhas da modernidade/colonialidade e das consequências da lei internacional e do pensamento global linear (MIGNOLO, 2018). Entendo o Terceiro Mundo como o local do entre-lugar; a fronteira entre-línguas-culturas; aquele lugar que foi necessário ser construído para dar formato ao pensamento *fronterizo*.

Para Anzaldúa (2000) as américas foram afetadas por um trauma ocasionado pela invasão. Uma *herida* que ainda o México não foi curado porque não a entendeu. Ainda há o sangramento na psique dos mexicanos, latinos, negros, asiáticos, enfim, de diferentes pessoas que passaram por algum tipo de exploração. A sociedade dominante tem uma grande negação: essas atrocidades pertencem às pessoas que estão mortas; não há pagamento no presente por algo que foi feito no passado. Esse é o maior trauma que um país pode sofrer, por outro lado é um desconhecimento, eles não reconhecem as desgraças cometidas.

Walter Mignolo (2005; 2018), que discute a questão da colonialidade e descolonialidade com Aníbal Quijano (2005), afirma que o conceito de colonialidade não surgiu na Europa mas no Terceiro Mundo devido às necessidades apresentadas pela colonização das histórias locais no momento que o Terceiro Mundo estava colidindo.

A *colonialidade de poder*, é uma expressão muito usada nos trabalhos de Mignolo (2011; 2018), refere-se a uma estrutura de poder própria do domínio colonial na qual os povos marginalizados foram submetidos a partir de 1492, e que ainda dura, mesmo após as independências. Assim, a colonialidade é a outra face da modernidade, o seu lado obscuro.

Faço um breve percurso na história para entender melhor a questão suscitada por Mignolo em relação à colonialidade. Mignolo (2005; 2012; 2018) tece considerações sobre a modernidade como um momento histórico do imperialismo. No período conhecido como Renascimento, o centro político do mundo passava para Roma. Nesse local, sob o governo de Constantino (288-337 d.C.), o cristianismo foi incorporado ao Império Romano e se tornou a religião oficial. Com esse acontecimento iniciou-se a

expansão da fé cristã no *velho* e novo *mundo*. Essa época coincide com a expulsão dos judeus e dos mouros da região da Península Ibérica e, com o deslocamento do Mediterrâneo em direção ao Atlântico, tem-se os primeiros relatos de conversão dos povos recém descobertos, nomeados de bárbaros e infiéis.

Esse *autorrelato da modernidade* (MIGNOLO, 2013), se realiza a partir das vantagens que a conversão ao cristianismo teve para o resto do mundo. A justificativa da expansão imperial dos Estados, monárquicos e seculares, europeus do Atlântico foi dirigida por um desejo nobre sob o viés missionário civilizatório.

No final do século XIX, o neocolonialismo impulsionou a repartição do continente africano e asiático, viabilizando o capitalismo industrial ao mesmo tempo que criava condições necessárias para a sua manutenção. No continente americano, o processo se dava por outra direção, uma vez que havia uma derrogação do colonialismo histórico e político e a constituição de nações independentes. Esse mesmo processo aconteceu também mais tarde na África e Ásia.

Para Aníbal Quijano (1992), colonialismo se refere a uma relação de dominação política, social, cultural e intelectual dos europeus sobre os conquistados em todos os continentes. Ele ainda afirma que o colonialismo, no sentido de uma dominação política formal de algumas sociedades sobre outras, parece ser uma questão do passado. A Colonialidade refere-se ao entendimento de que o fim das administrações coloniais e a emergência de estados-nação não significa o fim da dominação colonial. Há, como pontua o autor, a continuidade da estrutura do poder colonial e, portanto, da dominação colonial, por meio do que Quijano (1992) chama de colonialidade e a necessidade de um contrapositionamento teórico e político: o movimento descolonial.

Sustento com Quijano (1992) que a colonialidade, como permanência da estrutura de poder colonial, tem como seus principais fundamentos a *racialização* e o intrínseco como formas racializadas das relações de produção; o *Eurocentrismo*, como forma de produção e controle das subjetividades e existências; a hegemonia do *estado-nação* que, como um processo intrínseco após o colonialismo, é construído como periferia. Assim, através dessas produções, a empresa colonial permanece viva, concretizando-se como colonialidade do poder, do conhecimento e do ser.

Lembro o leitor que o eurocentrismo pode ser visto como o imaginário dominante do sistema do mundo moderno (MIGNOLO, 2003), entendido como um conjunto de

categorias e imagens de mundo adaptável às alterações na organização do poder global; sempre emitido a partir dum viés do centro europeu/ocidental desse sistema. Relembro também que o eurocentrismo pode lançar mão do dualismo e de alguma forma de evolucionismo histórico.

De acordo com Coronil, o discurso eurocêntrico é

*...conjunto de prácticas representacionales que participan en la producción de concepciones del mundo que 1) dividen los componentes del mundo en unidades aisladas; 2) desagregan sus historias de relaciones; 3) convierten la diferencia en jerarquía; 4) naturalizan esas representaciones; y 5) intervienen, aunque sea de forma inconsciente, en la reproducción de las actuales relaciones asimétricas de poder. (CORONIL, 2000, p. 54).*

Para Grosfoguel (2005), a noção de colonialidade deriva do fato de que os processos de descolonização não resultam em mundos não colonizados. Para a autora, a primeira descolonização, que começou no século XIX pelas colônias espanholas e no século seguinte pelas colônias inglesas e francesas, não foi concluída ainda. Esse primeiro movimento implicou na única independência político-jurídica dos estados-nação construída como periferia.

Nesses continentes, a descolonização só ganharia vigor em meados do século XX e, ainda assim, sem força suficiente para efetivar a completa emancipação política e econômica das nações periféricas. Sobre isso, o antropólogo venezuelano Fernando Coronil (2000) argumenta que a colonialidade é resultado desses processos históricos que tiveram como elemento indispensável a dinâmica interna do desenvolvimento do capitalismo na sociedade europeia, o qual se expandiu para outras regiões. A partir disso, a continuidade do processo colonizador se apresentaria por meio de projetos nacionais de modernização e do desenvolvimento que tiveram lugar no pós-guerra. O sociólogo Edgardo Lander comenta sobre esse cenário:

*Ao fazer abstração da natureza dos recursos, espaço e territórios, o desenvolvimento histórico da sociedade moderna e do capitalismo aparece como um processo interno, autogerado, da sociedade européia, que posteriormente se expande para as regiões atrasadas. Nessa construção eurocêntrica desaparece do campo de visão o colonialismo como dimensão constitutiva destas experiências históricas. (LANDER, 2006, p. 250).*

Assim, surge o plano que articula o *descobrimento das américas* para pregar o cristianismo que já tinha sido incorporado à cultura da civilização ocidental, reproduzindo nos territórios colonizados a naturalização da imagem de superioridade dos colonizadores. Essa prática filosófica e religiosa foi essenciais na consequente justificação da dominação política, social, econômica e epistêmica dos povos conhecidos como civilizados sobre os povos das margens.

De acordo com Mignolo (2005) as concepções teológicas cristãs sustentaram um conhecimento universal eurocêntrico que alcançou o *novo mundo* como uma taxonomia preexistente do espaço, da natureza e da humanidade. As tentativas de reflexão crítica e emancipadora, como os estudos descoloniais e subalternos, engendrados sobretudo no sul global, como a África, Ásia e América Latina, não devem ser compreendidas apenas como algo recomendável de referenciais teóricos, uma recomendação usual do multiculturalismo hegemônico. Mas, trata-se de compreender que a reflexão filosófica excede em muito a racionalidade moderna, com as suas zonas de luz e sombra, as suas forças e fraquezas. (MENESES, 2008).

Essas bases epistemológicas fortalecem o pensamento e fomentam uma visão que põe em perspectiva a peculiaridade colonial da expansão ocidental: seu projeto cultural (MIGNOLO, 2005; 2018). Isso é estudado também pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos que traz o conceito de *Epistemologia do Sul*. Ou seja, é preciso aprender a desaprender a partir do Sul. (SANTOS, 2010).

A conceitualização e analítica da colonialidade – o meio de pensar a descolonização, logo a vivência, feitura, sentidos – vieram à tona no mesmo momento em que a descolonização se transformou em descolonialidade. Desfazer é fazer algo; desligar pressupõe religar algo em alguma outra coisa. Dessa maneira, descolonialidade está desfazendo e refazendo; isso é práxis. Depois que há um desfazer há um refazer: uma (re)existência.

O propósito da descolonialidade é encontrar a *herida* e abri-la para engajar uma reconstrução epistêmica, (re)existir; inventar novas maneiras de (sobre)viver ao invés de continuar como hóspede dos desejos da modernidade e das seleções nacionalistas do passado da nação, desocidentalizar a cultura e a emergência política. (MIGNOLO, 2018).

Sendo assim, a opção descolonial, partindo das epistemologias geopolíticas e biográficas/corpo-políticas fomentadas também por Nolasco (2013), privilegia o saber



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

Para Mignolo (2012) e Nolasco (2013), a exterioridade é o lugar de residência daquela população mundial que não pertence à casa da civilização e da democracia. A modernidade/colonialidade é uma prática discursiva que define a sua interioridade ao construir a diferença a ser marginalizada e excluída. A retórica da modernidade/colonialidade tem um vocabulário abundante para (de)marcar diferenças, para criar exterioridade espacial e temporalmente: pagãos, bárbaros, primitivos, mulheres, mulheres Chicanas, pessoas com deficiência, gays, lésbicas, negros, indígenas, subdesenvolvidos, as economias emergentes, comunistas, fascistas, terroristas, amarelos etc. Todos esses são incorporados na modernidade/colonialidade e/ou deixados de fora quando é necessário.

Em tratando-se dos negros, grupo marginalizado na sociedade e trazido na obra de Anzaldúa (2012) quando relata a questão dos sujeitos de cor, destaco as palavras do pesquisador Mbembe (2014). Para ele o termo *negro* foi inventado para significar exclusão e em momento algum esteve dissociado da categoria de escravo. Para Mbembe (2014) os conceitos foram fundidos. *Negro* é aquele que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando não queremos compreender. Essa invisibilidade está no cerne do racismo que nega a humanidade do outro, desenvolvendo-se como modelo que legitima a opressão e exploração. Além disso, uma prática do biopoder, o racismo representa a escolha de quem deve ser eliminado, numa morte que pode ser tanto física quanto simbólica.

Grupos étnicos que construíram o seu próprio imaginário da ideia de Europa foram os indígenas. No entanto, a partir do vocabulário dos indígenas é possível mapear que eles vieram de países específicos ou regiões fora da Europa. Mas a retórica da modernidade nos fez acreditar que os indígenas não eram brasileiros e que precisavam de uma religião universal européia e de uma ciência e filosofia seculares para se tornarem civilizados e desenvolvidos: povos modernos.

O intuito da descolonialidade depois da descolonização é redefinido e direcionado mais para a epistemologia do saber do que para o estado ou para política teórica ocidental que sustenta a ideia de estado. Isso significa refazer, mas o ato de refazer se inicia com a

descolonização epistemológica tendo como princípio a descolonialidade. Assim, é preciso construir uma práxis de (sobre)vivência e organização comunal, afastando-se do estado moderno e da economia capitalista. (MIGNOLO, 2018).

Outro termo fomentado por Mignolo (2004) é a *Colonialidade do Ser* que foi engendrado pela *Colonialidade do Poder* e a *Colonialidade do Conhecimento*. Mignolo (2004) relaciona ser e língua(gem). Mignolo aborda o *locus* da *Colonialidade do Ser* como o ser-colonizado, o qual emerge quando poder e pensamento se tornam práticas de exclusão. O ser-colonizado é produto da modernidade/colonialidade em sua íntima relação com a colonialidade do poder, com a colonialidade do saber e com a própria colonialidade do ser. (MALDONADO-TORRES, 2010).

A *Colonialidade do Ser* se refere não só a um acontecimento de violência originária, mas também pelo desenrolar da história moderna nos termos de uma lógica da colonialidade. Em outras palavras, “considero que o Ser representa, para a história e a tradição, o mesmo que a colonialidade do Ser representa para a colonialidade do poder e para a diferença colonial” (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 385).

A relação de poder, material e histórica, expressa por meio de forças políticas e econômicas, explica muito bem por qual motivo o europeu pensa que pode falar pelo *não-europeu*, e não o contrário. Ao subalterno ficou destinado só o silêncio. Há quem fale por ele, há quem o representa. (SPIVAK, 2010).

Quando eu penso na palavra descolonização, vem à mente o ato de desfazer o colonialismo de uma nação que mantém o seu domínio sobre territórios dependentes. Isso é verdade, mas emerge ambiguidades no que eu acabei de descrever. Uma vez que eu não especifico que tipo de nação, quais territórios, quando e onde. Com o intuito de cercar os efeitos de sentido da palavra descolonização, informo o leitor que não a compreendo como revolução, exemplificada na/pela Revolução Francesa. A descolonização teve o seu início nas américas e foram lideradas por povos da margem.

Quem faz uma leitura de qualquer texto de Anzaldúa deve se colocar em aberto ao convite *mestizo* para o passeio fronteiro onde, carregado de certezas e convicções imutáveis, a meu ver, não é possível. O Local Geostórico de Anzaldúa (2012) é marcado pela história de genocídio, violência e racismo, dando uma percepção de mundo diferente de muitos. Essas marcas na sua escrit(ur)a são resultados de um passado colonial e um

presente capitalista-neoliberal, que a autora usa como estratégia narrativa de resistência para descolonizar essa *herida* colonial, em outras palavras, a colonialidade do poder.

Para descolonizar o conhecimento, deve-se entender que falamos de tempos e lugares específicos, de realidades e histórias específicas, sem termos discursos neutros. Se porventura, eu acadêmico branco homossexual afirmar que tenho um discurso neutro e objetivo, não estarei reconhecendo que eu também escrevo a partir de um lugar, que, *claro*, não é nem neutro nem objetivo, nem universal, mas pode ser dominante. Eu escrevo de um lugar de poder.

Há uma anedota: uma mulher indígena diz que ela é uma mulher indígena, uma mulher branca diz que ela é uma mulher, um homem branco diz que é uma pessoa. Brancura, como outras identidades que estão no poder, permanece sem nome. Isso é um lugar ausente, uma identidade que está no centro de tudo, mas essa centralidade não é reconhecida como relevante, pois se apresenta como sinônimo de humano. Em geral, os brancos não se veem tão branco, mas como gente.

Descolonizar o conhecimento significa criar novas configurações de conhecimento e poder. Então, se minhas palavras parecem muito preocupadas para narrar posições e subjetividades como parte do discurso, vale lembrar que as teorias não são universais ou neutras, mas estão sempre localizadas em algum lugar e sempre escrit(urad)o pelo sujeito e que esse sujeito tem uma história.

Nesse sentido, a seguir, esclareço como pode-se desconstruir para descolonizar.

## 2.5 (DES)CONSTRUIR PARA DESCOLONIZAR

Uso a noção de princípio de desconstrução de Jacques Derrida (1993) para me afastar da ideia de método, uma vez que não aplico a máxima, qual seja, *encontre algo que possa ser feito para parecer autocontraditório, afirme que essa contradição é a mensagem central do texto e esgote seus significados*, produzida nos anos 1970 e 1980.

A desconstrução derrideana emerge entrelaçada com o gesto interpretativo, em outras palavras, esse ponto de partida me leva a suspeitar das grandes oposições binárias da metafísica ocidental. (RORTY, 2016). É a abertura para o outro; a exposição das formas de exclusão e supressão da alteridade. Essa abertura me conduz para “uma porta,

um limiar, uma fronteira, uma linha, ou apenas a borda ou a aproximação do outro enquanto tal”. (DERRIDA, 1993, p. 12).

Essa fronteira é que atravessa esta tese a partir das teorias e práticas de Anzaldúa, como sua obra *Borderlands* (2012). A desconstrução me ajuda a questionar os processos hegemônicos e deslindar o silêncio da significação.

A partir disso, o objetivo da desconstrução, dentro do paradigma que se projeta para além da metafísica, é o de questionar os limites, as margens, as fronteiras, bem como abrir caminhos para expor como toda (re)produção identitária é permeada pela alteridade. Como aponta Francisco Ortega (2009): “Toda ‘lógica da identidade’ (Adorno) estaria dominada por uma violência que anula a diferença, a singularidade, a particularidade e que reduz o outro ao mesmo”. (ORTEGA, 2009, p. 51).

Nesse sentido quero expor aquilo que o texto tenta esconder, ainda que tenho o saber de que no caso de Anzaldúa (2012) muitos relatos escapam, ficam de fora da escrit(ur)a tipográfica. A desconstrução se recusa a ler o texto como ele deseja ser lido, mas desestabilizar as dicotomias ao considerar a construção a partir de nosso pensamento ocidental – bom x mau, significado x significante, sujeito x objeto, discurso primário x discurso secundário.

Como a Tradução Intercultural fomentado por Boaventura de Sousa Santos (2018, p. 261-262) que consiste

na busca de preocupações isomórficas e de premissas subjacentes entre as diferentes culturas, identificando diferenças e similitudes, e desenvolvendo, sempre que apropriado, novas formas de entendimento cultural e intercomunicação que pode ser útil no favorecimento de interações e fortalecimento das alianças entre os movimentos sociais, organizações, grupos de resistência que, em diferentes contextos culturais lutam contra o capitalismo, colonialismo e patriarcado e pela justiça social, dignidade humana, ou decência humana.

Dito isso, a tradução intercultural questiona as dicotomias reduzidas entre saberes alternativos - por exemplo, o saber Chicano/indígena versus saber científico -, bem como as hierarquias abstratas entre diferentes saberes (por exemplo, o saber Chicano/indígena como uma reivindicação válida de identidade versus saber científico como uma reivindicação válida de verdade). Resumidamente, a prática da tradução intercultural tem por objetivo capacitar o crítico a lidar com a diversidade e o conflito quando não há uma teoria geral e de uma política de comando. (SANTOS, 2018)

Anzaldúa interpreta suas experiências de maneira que essas técnicas e estratégias são usadas para desestabilizar o pensamento dualista, abrindo e deslocando os pensamentos que são explicitamente ou invisivelmente idealistas. Não é uma questão de destruir esses pensamentos mas invertê-los e neutralizá-los. Explico.

Derrida ao construir a noção de desconstrução diz que há dois passos necessários para tal princípio: Fase de Inversão e Fase de Neutralização. A primeira fase, Inversão, o par é hierarquicamente classificado, deve-se, primeiramente, apagar o cerne dessa oposição. A primeira fase, a escrita deve dominar o discurso, o segundo deve prevalecer sobre sua própria ausência, percepção e compreensão. A segunda fase, por sua vez, o termo favorecido na primeira fase deve ser tirado da lógica binária, cartesiana. Assim, abandona-se todos os significados anteriores que estão atrelados ao pensamento dualista. Desse modo, o termo desconstruído torna-se algo que não pode ser refutado.

Fazer justiça a essa necessidade significa reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um face a face, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. (DERRIDA, 2001, p. 48).

A desconstrução interroga os diferentes discursos que pretende decompor, opera, muitas vezes, no terreno da ambivalência, da duplicidade e da dubiedade, pois não incorre em reducionismo diante das oposições binárias com as quais a metafísica ocidental está acostumada a operar. É necessário se pensar as oposições dialéticas numa oposição horizontal e paritária, não de maneira hierárquica, como no pensamento metafísico. Ou, deve-se fazer é

[...] marcar o afastamento entre, de um lado, a inversão que coloca na posição inferior aquilo que estava na posição superior, que desconstrói a genealogia sublimante e idealizante da oposição em questão e, de outro, a emergência repentina de um novo 'conceito', um conceito que não se deixa mais - que nunca se deixou - compreender no regime anterior. (DERRIDA, 2001, p. 48-49).

Essa maneira de pensar e questionar as posições dos sujeitos na sociedade, por exemplo, homem x mulher, abriu espaço para que Anzaldúa trouxesse questões específicas para serem discutidas produzindo uma leitura contra a hierarquização do saber.

É o que acontece, por exemplo, com a leitura que Gloria Anzaldúa empreende em *Borderlands* (2012), em que a intelectual Chicana/indígena procura destacar que há, tanto no texto da História da Filosofia quanto no texto literário,

[...] unidades de simulacro, ‘falsas’ propriedades verbais, nominais ou semântica, que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, mas, sem nunca constituir um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma dialética especulativa (DERRIDA, 2001, p.49).

Assim, o que essas *unidades* trazem à cena da discussão é a questão da dubiedade, da ambivalência e da duplicidade, por exemplo, na imagem do termo Chicana, muito bem explorada por Anzaldúa em *Borderlands* (2012), ou seja, o termo Chicana não é nem só um termo positivo nem só negativo, nem só inclui nem só exclui, o termo Chicana “seria uma substância, com tudo o que essa palavra pode conotar, no que diz respeito a sua matéria, de virtudes ocultas, de profundidade críptica recusando sua ambivalência à análise”. (DERRIDA, 2005, p.14).

Seguindo esse pensamento, pode-se registrar que, em Derrida (2001; 2005), as verdades absolutas com as quais a metafísica está habituada a operar e os termos e expressões utilizados para legitimar essas verdades podem ser apreendidas sempre por um duplo viés, mas o duplo não implica a noção de escolha de *ou um ou outro*, mas de concomitância ou simultaneidade.

Nesse afã, Anzaldúa (2012) opta por tratar de questões e temas que estão à margem. Isso explicaria, por meio de uma migração ao campo da prática, a ligação da desconstrução com os saberes empenhados nas causas das minorias, contra a centralidade do poder hegemônico. Uma vez que a própria autora teve de lidar com questões psíquicas, pois não se encaixava em nenhum lugar, sentindo-se sempre estranha, uma *alien*.

Desarquivando minhas memórias quando da minha vivência na Inglaterra, especificamente numa cidade pequena chamada Bookham que fica a quarenta minutos de trem da capital, Londres. Fiquei dez meses na cidade para estudar na Universidade Birkbeck como discente pelo programa sanduíche da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior).

A partir dum processo analítico-interpretativo, rastreio neste momento de minha (in)escrit(ur)a que tentei fugir da posição estrangeiro, pois quando iniciou as aulas eu inventei uma *persona*, um codinome para mim, qual seja, Jake. Eu acreditei que isso

facilitaria para as pessoas ao invés de usar o meu nome próprio, João Paulo, quanto à pronúncia no ditongo nasal em João. Fui questionado por pessoas próximas de qual seria a razão de eu querer mudar o meu nome. Encontrei-me refletindo sobre o mesmo e decidi que usaria o meu nome e aceitaria as outras posições que a partir do nome me colocaria: o meu *status* de estrangeiro.

O meu estrangeirismo se evidenciava quanto aos hábitos que eu não compartilhava da maioria dos habitantes do local, o que sempre me colocava numa posição de contestação. E é justamente esse pensamento de ser estranho, *alien* que me dava ainda mais segurança, desaprendendo a ver o outro, sobretudo aquele que se sentia da mesma maneira que eu, a partir de olhares empáticos.

Ao longo dos meses percebi que minhas escolhas de amizade estavam relacionadas aos sujeitos que habitavam esse espaço de vulnerabilidade, aqueles conhecidos como *anormais/marginais*. Era a senhora refugiada da Síria – perdoa-me por eu não escrever o seu nome, eu não saberia nem começar – que sempre estava sentada em frente do supermercado, vendendo revistas por qualquer valor e ao telefone falando com seus familiares; era Maria a aluna da Bolívia que estava fazendo mestrado, ao mesmo tempo que trabalhava vinte horas por semana para complementar o pagamento de seu mestrado; ou a senhora Margareth que usava cadeira de rodas e raramente o seu andador para se movimentar. Margareth sempre visitava o nosso jardim porque adorava ver as peônias que a faziam sorrir. Com sintomas de ataxia, ela perdeu a coordenação de seus movimentos voluntários, que comprometem os movimentos de várias regiões de seu corpo: dedos, mãos, braços e pernas; e o alcoólatra John que (sobre)vivia de programas do governo, e que às vezes me pedia dinheiro emprestado para comprar sua bebida – julgo ser bebida, uma vez que eu geralmente o via entrando em sua casa abraçado com uma garrafa às pressas – e sempre me pagava quando possível. Em todas as oportunidades eu sempre conversava com eles sobre assuntos variados.

Como o leitor pode perceber, minhas escolhas de acolhimento iam ao encontro daquilo que eu via em mim também, isto é, o estar numa posição que difere da maioria das pessoas do local em minha volta: ser o estranho, o estrangeiro. Desse modo, observo que as representações de amizade e fraternidade foram identificações identitárias nas quais eu me inscrevi.

Há uma aproximação entre minhas experiências como estrangeiro e o povo Chicano/índigena. Falar outro idioma não lhe dá a qualidade de maestria, mesmo que você seja fluente na língua(gem). Eu não conseguia entender a maioria das piadas, por exemplo. Em muitos momentos eu me sentia desconectado, sobretudo nos primeiros meses, quando assuntos abordavam temas que estavam atrelados à cultura inglesa. A mesma coisa deve ter acontecido com os imigrantes que foram para os EUA ou vieram para o Brasil. Provavelmente, sofreram exclusão porque não falavam a língua(gem) ou falam apenas o básico. O sentimento de solidão é inevitável.

A partir do meu relato biográfico, permita-me aproximar com o percurso filosófico de Derrida que debate a amizade e as suas relações com a fraternidade como pontos centrais de sua obra. Nesse sentido, meu objetivo é pensar as categorias de amizade e fraternidade para justapor ao conceito de tolerância a partir da escrit(ur)a de Anzaldúa em *Borderlands* (2012) com o intuito de fazer gestos interpretativos.

Assim, de acordo com Derrida (2005a), é possível explicar a história da fraternidade nos sistemas sociais como uma história atravessada e assinalada pela continuidade de movimentos paradoxais, de diferenciações crescentes da comunidade e de crescentes tendências de recomposições unitárias. Isso explica o motivo de entre irmãos ser representado como um espaço de paz e guerra ao mesmo tempo, de concórdia e conflito. Representa, portanto, tanto o espaço da solidariedade como o da inimizade e da rivalidade, aquele de Antígona e Caim. Lembra-se da expressão bíblica *irmãos inimigos* que remete-se à história de que Caim matou o seu irmão Abel?

Dito isso, a obra de Derrida, *Políticas da Amizade* (2005a), o autor apresenta um texto de cunho evidentemente político, pois propõe o debate sobre a (im)possibilidade de uma nova experiência da amizade, o que por si só representa um dilema às formas tradicionais de pensar o político. Desse modo, a amizade que pode ser revista e desconstruída como uma prática do político enquanto forma e meio de (re)traçá-lo e de (re)inventá-lo.

Derrida (2005a), baseando-se em Aristóteles, respeitar um amigo não é necessariamente respeitar a lei. A amizade existe quanto à pessoa e não quanto à lei. Essa última pode ser causa do respeito moral (DERRIDA, 2005a). Derrida (2005a) encontra nos escritos aristotélicos o liame entre o justo, a amizade e a divisão comunitária. A partir disso, Derrida (2005a) recorta duas consequências da amizade: 1) ela é uma relação



irreduzível ao instrumento (dimensão técnica); 2) ela se destina à democracia. Isso não quer dizer que ela seja firme como uma lei, mas pode ser uma tendência, uma relação proporcional, pois há mais coisas comuns lá onde os cidadãos são iguais. E o que a comunidade compartilha implica mais lei, mais contrato, mais convenção social. Assim, a democracia pode ser vista mais favorável à amizade do que a tirania.

Assim, com o passar do tempo, o amigo aparece nos discursos da amizade na figura do irmão. A amizade democrática constitui-se numa relação de fraternização: a amizade é, em princípio, democrática, por ser compreendida como fraternal. Apesar dos grandes discursos da amizade terem vinculado o irmão-amigo à democracia, à justiça, à virtude e à razão política, essa identificação do irmão com o amigo, bem como o inimigo, não é evidente. (ORTEGA, 2009, p. 60).

No entanto, a partir dos olhares de Derrida (2005a) e Ortega (2009), as práticas discursivas de cunho universalistas sobre a fraternidade excluem, em princípio, qualquer inimizade ou hostilidade, o que é considerado uma utopia. Por isso o suposto universalismo das práticas fraternalistas encerram uma lógica particularista que possibilitou o surgimento de políticas nacionalistas, xenófobas e populistas. (ORTEGA, 2009, p. 63-64).

É nesse sentido que a proposta de Derrida propõe desvelar os discursos filosóficos da amizade como discursos da fraternidade enquanto movimento de delimitação, pensando a amizade além dela. O que Derrida pretende é apontar a ligação entre amizade, fraternidade e democracia. Ou seja, sua proposta é apresentar uma nova política da amizade. Para alcançá-la, Derrida (2005a) desconstrói a ligação entre a amizade e fraternidade, presente nos discursos, para criar um espaço de uma nova amizade e uma nova democracia para além da fraternidade e da fraternização. Uma *democracia por vir*. Uma democracia sem autoctonia e eugenia, livre das figuras familiares e androcêntricas, sem deixar de ser democracia. (ORTEGA, 2009, p. 60).

Para a desconstrução das práticas de amizade e fraternidade, Derrida (2005a) a pensa levando em consideração o amigo x inimigo, uma vez que ter amigos é porque tem inimigos, é amigo porque escolhe ou contrapõe a outras relações impostas ou involuntárias. Essas relações determinam práticas de inclusão/exclusão quanto à amizade, incluindo o amigo e excluindo o inimigo.

Trazendo a obra *Boderlands* (2012) para a discussão, Anzaldúa relata as relações entre amigos e inimigos num mesmo território, a fronteira. Essas relações são estabelecidas por meio de regras morais, às quais os sujeitos devem se moldar. Por meio dessas regras, delimitações são estabelecidas com o intuito de assegurar que os instintos naturais do homem sejam renunciados. Portanto, quem cumpre as normas é o amigo e quem se rebela contra elas é o inimigo.

Como já mostrei nesta tese, em outro momento, aquele que atravessa a linha fronteiriça sem ser convidado ou sem ter pedido esse convite é considerado inimigo. O tratado de amizade entre o México e os EUA, conhecido como Tratado de Guadalupe Hidalgo assinado em 1848 no fim da guerra entre os dois países, submete-se à pulsão da destruição. Esta devora seu arquivo, quando o Tratado deveria ser usado externamente entre ambos países. (DERRIDA, 2001).

Então, em que consiste a desconstrução para descolonizar? A descolonização consistiria no desdobramento da desconstrução que tem como meta recusar o pensamento colonizante, marcando o espaço social do sujeito da margem. Além do mais, é preciso pontuar que o processo colonial molda o pensamento, designando e situando esses pensamentos em espaços diferenciados que determinam as opções de movimento através deles. O espaço articula a modernidade que os definem e os marcam.

Anzaldúa (2012) mostra *heridas* que a colonização marca nos corpos marginalizados. A *herida* reflete a fratura do espaço geográfico que dá lugar à criação do Estado moderno europeu, mas não se reduz a ele e menos ainda ao acontecimento histórico da colonização pelo que retrata um Mundo Novo e o seu descobrimento. A *herida* colonial seria uma soma disso tudo, mas sobreposto: um tecido manchado que dá conta da ampliação do espaço habitável; da criação de corpos escravizados, violados, submetidos e ultrajados; da imposição de formas do desejo sexual e da divisão binária de gêneros e da relação entre eles; e do cruzamento das visões do mundo: lógicas e tempos de produção e reprodução humana e social. (PALACIOS, 2020).

A *herida* colonial é uma história de violência, de choque e sobrevivência tanto como o desligamento da criatividade como forma de resistência que tece sobre a pele que cobre a carne. A carne de um corpo que caminha e se faz voz para interrogar as informações que reclamam para si uma normalidade aceita pela sociedade hegemônica. (ANZALDÚA, 2012; PALACIOS, 2020).

Assim, a desconstrução auxilia o processo de descolonização quando se assume a bastardia que acompanha o esforço de construir e elaborar conceitos desde uma experiência que encarna a negação dos ideais ilustrados pela modernidade. Uma negação que revela a contradição do relato moderno quando se assume que é unívoco. A colonialidade revela a censura, a quebra do tempo homogêneo em virtude da diferenciação e criação dos espaços. Desse modo, trata-se de uma nova história e uma nova geografia também criadas a partir da *herida* da carne (PALACIOS, 2020). Além disso, uma nova epistemologia.

De acordo com Anzaldúa (2000), a *herida* colonial é sentida todos os dias pelos mexicanos. É como se fosse uma repetição da invasão, do genocídio, da exploração da natureza. É uma ferida extensa de várias níveis, inclusive da colonização da mente e da consciência. A *herida* explora a energia do povo. A energia é o principal recurso de uma pessoa, aquilo a que se está atento. A modernidade/colonialidade mantém as pessoas ocupadas brigando um com os outros. Contudo, seria ingenuidade pensar que somente os povos indígenas ou pessoas de cor que estão numa luta contra as práticas do saber colonial, os brancos também. Todos nós estamos lutando por autonomia para fazer o que quisermos com nossas vidas, doar nossa energia onde e para quem nós queremos.

Na mesma esteira, Santos (2019) explana que do outro lado da linha, situam-se os objetos das teorias críticas eurocêntricas, aqueles que sofrem a violência. Contudo, são reconhecidos como plenamente humanos (os europeus ou norte-americanos). Nesse ponto, surge a importância das Epistemologias do Sul, isto é, repensar as alternativas de transformação e avanço social em conformidade com realidades outras, próprias de cada localidade.

No próximo capítulo eu pontuo alguns olhares sobre a escrit(ur)a de Anzaldúa (2012). A escrit(ur)a da Chicana/indígena é o meio que pode-se rastrear, literalmente, onde seus pés estão, de qual posição ela escreve e se inscreve. Ela está escrevendo a partir da perspectiva do branco, homem, classe média? Ela escreve a partir da classe trabalhadora? Para quem ela está escrevendo? Para quem ela está direcionando a sua escrit(ur)a? Qual é o contexto, onde se localizam suas experiências?

### CAPÍTULO 3. A ESCRIT(UR)A *ZURDA* / TRADUÇÃO *MESTIZA*

A Escrit(ur)a *Zurda* e Tradução *Mestiza* são noções importantes neste trabalho para compor a tentativa de performar a descolonialidade e uma tradução descolonial. A partir dessas duas noções, Anzaldúa me ajuda a repensar conceitos-metáforas como o mundo *Zurdo* que aqui estou pensando quanto à questão da escrit(ur)a; e a consciência *Mestiza* para pensar a indecibilidade da tradução que emerge no local da fronteira onde língua(gen)s e culturas se articulam.

A Tradução *Mestiza* tolera a ambiguidade e opera num modelo pluralista e, mais pontualmente, considera a construção geográfica sociopolítica. Enquanto a escrit(ur)a *Zurda* convida não só as mulheres Chicanas/índigenas a escreverem, mas também outros sujeitos que se encontram numa fronteira onde se sentem excluídos e violados, sempre sob a costura da descolonialidade do poder. Lembro o leitor que a noção descolonial surgiu nas américas e não Europa; é um pensamento construído na e pela margem.

Para Anzaldúa (2015) o Mundo *Zurdo* é o caminho onde os sujeitos podem iniciar mudanças por eles mesmos para depois ter o desejo de mudar o mundo. O Mundo *Zurdo* é um caminho de dois movimentos, são eles, conhecer a si mesmo e expandir-se dentro do mundo, uma recreação simultânea da psique e da reconstrução da sociedade.

Para mim, a escrit(ur)a pode ser um meio de alcançar esse desejo. Afirmo que a pesquisa e pesquisador vão se subjetivando ao longo da escrit(ur)a. Sinto que aos poucos vou me transformando a partir da pesquisa, desse contato com os pensamentos dos autores que tenho tido contato. Desse modo, sugiro pensar a Escrit(ur)a *Zurda* como um ato de vingança pelas tantas injustiças espalhadas pela América Latina.

Já a Tradução *Mestiza* é uma releitura que eu proponho a partir do que Anzaldúa (2012) faz em relação ao seu desconforto quanto ao desejo de uma língua(gem) uníssona. Esse desconforto pode ser devido à recusa de falar só a língua(gem) do colonizador, mas também falar as outras língua(gen)s que a constitui, que passam pelo seu corpo. Ou por uma ação estratégica política para que sua voz consiga alcançar aqueles que não falam a língua(gem) inglesa, por exemplo, as pessoas mais velhas no México que se recusam a falar a língua(gem) inglesa.

Dessa maneira, Anzaldúa (2012) mostra às suas irmãs Chicanas/índigenas que estar nos entre-línguas-culturas é ter a liberdade de mudar códigos linguísticos sem ter

que sempre estar numa só língua(gem), pois há a possibilidade de falar inglês ou espanhol ou falar espanglês, refutando o pensamento de que o sujeito fronteiriço tem de acomodar os falantes da língua(gem) inglesa ao invés de eles terem que acomodá-lo, além do mais, essa prática é uma maneira de legitimar a língua(gem) do sujeito da fronteira.

A escrit(ur)a *Zurda* é o convite do uso do processo de desarquivamento das biografias locais *fronterizas*. Sempre haverá outras impressões digitais no arquivo literário de Anzaldúa. Propondo-me compreender a escrit(ur)a *Zurda* como um arquivo, ela tem uma dimensão arquivística como um repositório aberto, sempre num movimento vir a ser.

*Mal de Arquivo* (DERRIDA, 2001) estabelece como nome um jogo com o contexto histórico contemporâneo, no qual estão em discussão os *Arquivos do Mal*, os quais durante tanto tempo foram interditados, desviados, dissimulados, quando não destruídos. Por exemplo, a prova dos horrores praticados pela igreja católica, especificamente em relação ao caso do indígena Tupinambá<sup>38</sup> Tibira, que foi assassinado em 1614, amarrado pela cintura à boca dum canhão.

O crime mais antigo de homofobia registrado no Brasil em arquivos escritos pelo jesuíta Padre Manuel da Nóbrega em 1549; ou as intensas guerras contra o povo indígena pelo interesse de suas terras; ou quanto a inferioridade da mulher praticada na Índia fomentado por alguns livros hindus, possibilitando perceber a mulher como objeto de prazer sexual. Por exemplo, o pavoroso estupro coletivo de uma estudante de 23 anos na capital, Nova Deli; ou a travesti brasileira Dandara que foi executada em 2017 por doze homens que gritavam *Vai viado!; tem que morrer; a mundiça tá de calcinha e tudo*.

Desse modo, no arquivo pressupõe inscrições, marcas e a decodificação das mesmas, seu armazenamento e sua preservação. O arquivo é um lugar de consignação, ou seja, de conjunto de signos. Para que algo se torne arquivo, por exemplo, a obra *Borderlands* (2012), não basta o simples depósito em algum lugar (na editora). O poder arcôntico deve ser também de consignação, como Derrida (2001) explicitou: consignar é designar uma residência, confiar, por em reserva, em um lugar e sobre um suporte, reunindo signos; coordenar em um único *corpus*, sistema ou sincronia. “Num arquivo não

---

<sup>38</sup>Vide: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2019/04/01/indio-tupinamba-lgbt-foi-a-primeira-vitima-de-homofobia-no-brasil.htm> Acesso em 04/12/2020.

deve haver dissociação absoluta, heterogeneidade ou segredo que viesse a separar (*secernere*). Compartimentar de modo absoluto”. (DERRIDA, 2001, p. 14).

Observa-se, que há na dimensão do arquivo algo que não se diz de imediato, que não se pode dizer, não se pode revelar, uma vez que são arquivos confidenciais. No entanto, o fato de haver um segredo que não pode vir a lume não significa que está no domínio do privado. “O que quer dizer privado, o que quer dizer público” (DERRIDA, 2012, p. 106), traz todo o sentido para a questão do arquivo.

De acordo com Derrida (2001, p. 22) “Não há arquivo sem um lugar de consignação, sem uma técnica de repetição e sem uma certa exterioridade; não há arquivo sem exterior”. Assim, infiro que o arquivo possui um ajuntamento de dados e histórias que estão armazenados e organizados. Pode-se traduzir que o arquivo guarda as memórias ao mesmo tempo que luta, pela pulsão da morte, para esquecê-las para que, conseguinte, elas possam ser ressignificadas em outro momento da história. Para Derrida (2001), esse processo é o mal de arquivo.

Dito isso, penso a obra de Anzaldúa (2012) como arquivo, onde histórias estão gravadas pela letra, as quais um dia foram silenciadas mas por questões de sobrevivência a partir do esquecimento, essas memórias são reatualizadas e ressignificadas, deixando impressões e marcas que foram arquivadas por Anzaldúa e estão sendo desarquivadas pelo pesquisador desta tese.

Trago essas considerações filosóficas em torno do arquivo elaboradas por Derrida (2001) para lançar luzes não só quanto à Escrit(ur)a *Zurda* como função de arquivamento, mas também quanto ao seu desarquivamento.

A partir da Escrit(ur)a *Zurda*, Anzaldúa (2012) convida os sujeitos que se localizam na margem a resgatar por meio da escrit(ur)a memórias individuais e coletivas, relatando suas vivências ao mesmo tempo que devem valorizá-las, uma vez que os sujeitos da fronteira ainda sofrem do mal de arquivo. Ao mesmo tempo que Anzaldúa incentiva seu povo a remexer na memória histórica de um passado traumático, tentando restaurar um arquivo do esquecimento, há ao mesmo tempo um impulso de destruição do mesmo. A violência e a destruição da pulsão de morte manifestam-se por meio da vergonha de aceitar a ancestralidade Chicana/índigena repetida pelo discurso colonial.

Passo agora a estudar acerca de dois gêneros textuais e suas principais características que se dissolvem na escrit(ura) *Zurda*. O primeiro é o *Testimonio* e o

segundo, formulado por Anzaldúa (2012), *Autohistoria*. Essas duas noções atravessam a escrit(ur)a de Anzaldúa. No entanto, tenho mais interesse na noção *autohistoria* por ter sido formulado pela autora. Anzaldúa não teve tempo para continuar suas reflexões sobre o tema, deixando-nos poucos apontamentos em relação à *Autohistoria*. Cabe a mim, quanto os estudiosos de Anzaldúa fazerem apontamentos sobre essa noção a fim de dar continuidade à sua construção.

### 3.1 TESTIMONIO

“‘Nós vamos ter de controlar sua língua’, disse a dentista” (ANZALDÚA, 2012, p. 75), retrata a prática de silenciamento que Anzaldúa sofria desde criança, ora pela cultura Chicana de que as mulheres deveriam falar somente o necessário, ora pelo poder hegemônico opressivo de cunho nacionalista: fale a língua(gem) do colonizador. Sua mãe, por exemplo, dizia que para conseguir um bom trabalho, Anzaldúa deveria falar a língua(gem) inglesa fluentemente, sem sotaque para conseguir um bom trabalho. Esse silenciamento da língua(gem) mãe ocorria nas escolas e faculdades por onde Anzaldúa (2012) passou, bem como por mexicanas que se recusavam a falar em espanhol com ela.

“*En boca cerrada no entran moscas*” (ANZALDÚA, 2012, p. 76), não entra mosca em boca fechada, é o que ela ouvia de sua mãe quando criança. Ser uma *habladora* era ser fofoqueira e mentirosa, mulher que conversa muito. As *muchachitas bien criadas*, garotas bem educadas, não respondem os pais. *Es una falta de respecto* responder os mais velhos. Anzaldúa relembra que um dos pecados que ela confessava para o padre era desrespeitar os seus pais ao rebater algo que eles lhe diziam. Na cultura mexicana palavras como *hocicona*, *repelona*, *chismosa* são degradantes para a mulher, no entanto ela nunca ouvia esses substantivos serem aplicados aos homens (ANZALDÚA, 2012, p. 76).

“Eu vou ter a minha voz” são as palavras que nos convidam a embarcar num local de resistência com a Chicana/índigena (ANZALDÚA, 2012, p. 81). Resistências que são cravadas ao longo de sua escrit(ur)a; os seus *testimonios*. Anzaldúa é colocada num lugar que se sente obrigada a responder. Talvez uma ação que não esteja atrelada à obrigação, mas que guarda ressentimentos sem haver a possibilidade de ignorá-los. Algo é lhe pedido pelo *testimonio*.

Essa voz que emerge é uma maneira de se reafirmar ou trazer mudança? A partir da escrit(ur)a de Anzaldúa (2012), percebo a reafirmação com o intuito de valorizar a mulher e povo Chicano/indígena. É uma reafirmação porque é produzido para o povo Chicano e todos nós, e em forma de narrativa é a maneira que Anzaldúa relata suas próprias histórias.

No entanto, algumas vezes essa voz chega até nós a partir do lugar do outro hegemônico, reprimindo, excluindo devido as práticas culturais que não estão atravessadas pelo discurso do poder. Já no *testimonio* de Anzaldúa (2012), nós somos interpelados a partir do sujeito da fronteira. Pode-se observar que há momentos no *testimonio* que não nos vemos naquele relato, uma vez que não habitamos esse local político e étnico do sujeito *fronterizo*. Esses momentos nos fazem (re)pensar nossas práticas, a agir a partir duma nova maneira de fazer política (BEVERLY, 2004).

Encontro no *testimonio* de Anzaldúa (2012) rastros representativos de suas histórias relatadas, não com o intuito de fazer o leitor descobrir o que é verdade ou o que o é falso, mas como proposta de denunciar os seus traumas, como o racismo, o imperialismo, a desigualdade, o genocídio, a tortura e opressão. Desse modo, a escritora fala de si e do outro, e “escrever sobre algo é sempre interpretar e interpretar significa “inventar”, construir uma verdade.” (CORACINI, 2007, p. 136).

A palavra em espanhol *testimonio* carrega uma conotação de um ato de falar, dizer a verdade num sentido legal e religioso. Dar um *testimonio* significa testificar, testemunhar, ser testemunha daquilo que foi presenciado. O testemunho ético e de autoridade epistemológica e geoistórica decorrente do fato que presumimos que o narrador é aquele que viveu pessoalmente ou indiretamente por meio das experiências de amigos, da família, dos vizinhos, os eventos e experiências que foram narradas. O que dá forma e significado a esses eventos, o que faz deles história, é a relação entre a sequência temporal desses eventos e a sequência da vida do narrador ou narradores, articuladas numa estrutura verbal do texto testemunhal. (BEVERLY, 2004).

Um dos mais importantes aspectos da valorização da cultura Chicana/indígena, assim como outras nações que passaram por algo parecido, foi a ressignificação do termo Chicano. Anzaldúa (2012) faz o mesmo em seu *testimonio*, sob as lentes do feminismo Chicano, uma reconstrução do passado apagado pela violência hegemônica; um projeto complementar que em seu próprio processo de desenvolvimento cria espaços de diálogo,



cooperação e coalizão entre intelectuais, cientistas, educadores, artistas e movimentos sociais Chicanos, atravessando o gênero e as fronteiras étnicas (BEVERLY, 2004).

Essas formas de cooperação e coalizão podem servir, por um lado, como base de uma articulação de uma história outra, numa medida que alcança o Estado-Nação e o sistema global. Por outro, é o convite para aproximar as representações que a mulher Chicana/indígena possui do poder hegemônico. O *testimonio* de Anzaldúa (2012) nesse sentido retorna às histórias e retoma-as para desvelar as práticas que condicionaram o sujeito da fronteira num espaço inferior, principalmente a mulher Chicana/indígena.

Aqui faço uma crítica em relação aos estudos que falam dos sujeitos marginalizados a partir dos *testimonios*. O discurso colonialista busca compreender as diversas formações culturais e sociais a partir de dicotomias como desenvolvido x atrasado, civilizado x selvagem, racional x emocional, heterossexual x homossexual, colonizador x colonizado, portanto, o *testimonio* de Rigoberta Menchú (BURGOS, 1987), por exemplo, tem perdido o contorno de seu *corpus* linguístico, uma vez que intelectuais contemporâneos têm como objetivo desvendar os segredos de um povo específico. Desvelar o que está encoberto por outras epistemologias, até então não compreendidas pelo pensamento colonial, é o que possibilita à razão objetivada de apropriar-se do corpo e espírito dessa epistemologia outra para traduzi-la para um esquema de regras e condições que mais são apropriadas para uma cultura elevada.

Conhecer o outro para salvá-lo, compreendê-lo, orientá-lo, ensinar-lhe a verdadeira língua(gem) têm-se tornado a tradução do que é o mundo real. Essa antropofagia ou esse canibalismo da apropriação alheia para torná-lo, não um Outro, mas uma extensão do próprio, é o que vem ocorrendo com o *testimonio* narrativo de Rigoberta Menchú (BURGOS, 1987).

O *testimonio* de Rigoberta Menchú (BURGOS, 1987) é a textualização de um discurso oral que permite o surgimento de um sujeito subalterno feminino, indígena e proletário, em oposição ao sujeito masculino, alfabetizado e patriarcal que a literatura tende, tendia a advogar. (Geralmente, em um *testimonio*, a dialética opressor-oprimido se desenvolve: o narrador se apresenta como a voz de identidade específica (de classe, de etnia, gênero) que precisa ser justificado perante o mundo. BEVERLEY, 2004).

Até para aqueles que continuam dizendo que se consideram marxistas em algum sentido, o discurso de proletariado ou classe operária não é mais suficiente. Há um

discurso opressor em todas sociedades da América Latina que tenta silenciar os grupos marginalizados, por exemplo, os negros e indígenas, fomentando o pensamento de que não existe raça, mas o ser humano. Esse discurso está atrelado ao idealismo ocidental, uma vez que essas práticas têm como dependência o conceito de igualdade na construção ideológica da alteridade. (BHABHA, 2013).

De acordo com Homi K. Bhabha (2013), a representação de igualdade como signo da diferença cultura/histórica/racial no discurso do colonialismo é uma maneira de representação paradoxal, pois emerge o sentido de rigidez e desordem mutável, bem como degeneração e repetição demoníaca.

E se eu colocar o sujeito discursivo do *todos somos iguais* diante do discurso da história da mulher Chicana/Índigena? Esse jogo de posições poderia abrir espaços de discussão sobre o povo Chicano, ao invés de apenas vê-los como uma identidade *esquerdista* inventada e modelada pela resistência da tradição moderna.

Volto agora para a questão do *testimonio* que é atravessado por essas questões. De acordo com John Beverly (2004), *testimonio* há muito tempo permanecem na margem da literatura, representando principalmente sujeitos inocentes, como a criança, o nativo, a mulher, o louco, o criminoso, desautorizando a sua representação de quando esses sujeitos falavam e escreviam sobre si mais do que eram falados. Nos anos 60, pode-se articular que o *testimonio* tornou-se um novo gênero, desenvolvido com uma aproximação dos movimentos de liberação nacional e pela cultura generalizada do radicalismo da mesma década. O *Testimonio* é implícito e explicitamente um componente de resistência literária.

O *testimonio* tem suas raízes na literatura latina americana com as séries de textos narrativos da não-ficção, por exemplo, as crônicas coloniais e os ensaios nacionais, diários de guerra ou romances biográficos. O *testimonio* traz à tona também um tipo de narrativa participativa, geralmente apresentado sem nenhuma aspiração acadêmica ou literária, embora o atravessamento político sempre seja percebido. A situação narrativa no *testimonio* envolve uma urgência de comunicar, uma questão de repressão, pobreza, subalternidade, a luta para sobreviver, implicada no ato de narrar sobre si. A posição do leitor do *testimonio* é representado como um membro do júri no tribunal. (BEVERLY, 2004).

Não pode-se dizer que o *testimonio* é uma ficção, uma vez que o leitor entra num local de experienciar as experiências com o narrador como sendo relatos reais. O *testimonio* não tem uma grande preocupação com a sua vida, mas também com a problemática coletiva social na qual o narrador habita. A situação do narrador no *testimonio* é alguém que precisa representar o grupo social. Além disso, o narrador do *testimonio* fala pelo, ou em nome do grupo, aproximando da função simbólica do herói épico, sem assumir o *status* hierárquico e patriarcal do herói épico.

Como exemplo, trago uma passagem da escrit(ur) de Anzaldúa (2012, p. 38): “Eu tive de sair de casa para que eu pudesse me encontrar, encontrar minha própria natureza intrínseca enterrada debaixo da personalidade que me impuseram”<sup>39</sup>. Anzaldúa foi um ativista em favor de sua comunidade Chicana/indígena no México. Desse modo, o relato mostra a vontade de desaprender para aprender. A função metonímica do enunciado faz parte de sua narrativa. O *testimonio* é fundamentalmente uma narrativa democrática e igualitária no sentido de que qualquer vida pode ter um tipo de valor representacional. Cada sujeito, além de Anzaldúa, no *testimonio* evoca vozes outras, outras possibilidades de vida e experiências. (BEVERLY, 2004).

O que o *testimonio* tem em comum com a autobiografia é o poder textual afirmativo do sujeito que está relatando. Isso pode ser observado na passagem acima que eu trouxe. O aspecto formal dominante do *testimonio* é a voz que fala para o leitor na forma de um *Eu* que exige ser reconhecido, que quer ou precisa de atenção. A presença da voz, que espera que o leitor experiencie juntamente com as histórias relatadas é a marca do desejo de não ser silenciado ou derrotado, um desejo que impõe o outro num espaço de poder institucional, como a literatura, a partir duma posição de excluído ou marginal. Ou seja, o *testimonio* se constitui por uma afirmação individual a partir de um local coletivo. (BEVERLEY, 2004).

O *testimonio* envolve um propósito de apagamento, como a presença textual do autor que pelo contrário é central nas obras hegemônicas desde o Renascimento. Essa noção de autoria ainda está atravessada na literatura, vide a pergunta que ainda ouvimos dentro das salas de aula, qual seja, o que o autor quis dizer?

---

<sup>39</sup> *I had to leave home so I could find myself, find my own intrinsic nature buried under the personality that had been imposed on me.* (Tradução minha).

Assim como o *testimonio* implica um novo tipo de relacionamento entre o narrador e o leitor, as contradições entre o sexo, a classe, raça e idade que moldam o propósito da narrativa e que também podem ser reproduzi-los na relação do narrador com o interlocutor. O público de obras nesse formato está relacionado com leitores que demonstram algum tipo de identificação. Desse modo, o *testimonio* é importante para fomentar e desenvolver práticas de solidariedade e do direito humano. A seguir, lanço mão da noção de *autohistoria* que é um termo usado por Anzaldúa para o gênero de escrever sobre a história pessoal e coletiva de alguém usando elementos fictícios, uma espécie de autobiografia ou memória ficcional; uma *autohistoria* é um ensaio pessoal que teoriza, diferenciando-se do *testimonio*.

É possível que a obra possui características do *testimonio*, mas que se afasta de alguma forma quando entende-se a proposta da *autohistoria*, gênero que ao mesmo tempo que se escreve, uma teorização se constrói. Essa paisagem é formulada por Nolasco quando enuncia que

*o fazer teórico de uma poética de fronteira está por ser construído pelos intelectuais bárbaros e selvagens que não medem esforços para conhecer pessoalmente as histórias dos povos fronteiriços, dos ameríndios, além das dos maias, incas e astecas (NOLASCO, 2018, p. 63).*

A crítica do *fazer teórico* é responsável por histórias *testimonios* que vêm de comunidades constituídas de outra forma que não a partir do pensamento moderno (NOLASCO, 2013; 2018) e o conhecimento popular dessas histórias locais não têm uma intenção universalista. Nessa perspectiva, Mignolo (2018) estaria correto em afirmar que uma transcendência da civilização é produzida toda vez que o conhecimento bárbaro é incorporado ao discurso oficial em sua dimensão total, não apenas como oposta à norma hegemônica. A noção de pensamento de fronteira é elevada como uma alternativa para apagar fronteiras entre saber sobre e saber de.

### 3.2 AUTOHISTORIA: A ESCRIT(UR)A QUE NOS ATRAVESSA

É um costume  
 consumir  
 A pessoa que amamos.  
 A carne é um tabu: genitália  
 tetas inchadas  
 o escroto a vulva  
 a sola dos pés  
 as palmas da mão  
 o melhor gosto é do coração e fígado.  
 O canibalismo é uma benção<sup>40</sup>.  
 (ANZALDÚA, 2012, p. 165).

Pode me comer. Vai! Eu vou ser o seu  
 veneno heterogêneo. A sua lembrança  
 e (des)memória.  
 Es tu pra dor *unísson@!* Você  
 acha que sua voz é única, não é? Vou te  
 relatar outras. (TINOCO, 2021).

Diante da escrit(ur)a do poema de Anzaldúa e Tinoco conforme consta na epígrafe, a primeira discussão que vem à tona é o estudo feito por Lévi-Cleude Strauss (1996) que aborda o tema do Canibalismo e Antropofagia. A partir dos pensamentos desse pensador significados diferentes puderam ser apreendidos em torno das práticas do canibalismo e da antropofagia.

Trago esses pensadores para abrir esse subtítulo para pensar a *autohistoria* como ação de valorização da alteridade e diferença do povo Chicano, no sentido de tocar intimamente o outro a partir das sensibilidades da mulher Chicana/indígena ao mesmo tempo que conclamar essas mulheres a se verem nesses relatos para, por conseguinte, reivindicar o seu lugar na sociedade patriarcal mexicana que teima em não valorizar a mulher; e diante dessas práticas da colonialidade do poder, recusar o pensamento egocêntrico que viola a margem sem dó e nem piedade.

---

<sup>40</sup> *It is our custom to consume the person we love. Taboo flesh: swollen genitalia nipples the scrotum the vulva the soles of the feet the palms of the hand heart and liver taste best. Cannibalism is blessed.* (Tradução minha).

Retomo a epígrafe. Sabe-se que o canibalismo para as sociedades ocidentais é compreendido como uma selvageria, barbárie e crueldade. Discursivizando, a palavra canibalismo carrega em si a polissemia, assim deslocamentos, rupturas dos processos de significação e as construções que se diferenciam do que é construído pelo enunciado abrem fissuras para outras possibilidades de gestos interpretativos. De acordo com Lévi-Strauss (SZTUTMAN; FILHO, 2000), a sociedade ameríndia Tupinambá enxerga na absorção de certos indivíduos que possuem poder o único meio de neutralizá-lo e de se beneficiar dele. Dessa maneira, o canibalismo é pensado como uma maneira de sociabilidade, um valor simbólico religioso.

O canibalismo e a antropofagia despertam muita curiosidade, chamando a atenção de muitos autores em diferentes áreas, por exemplo, na história, etnografia e antropologia. No Brasil, especialmente a antropofagia, ganha novas interpretações, tornando-se uma temática explorada pela literatura e artes.

No poema de Anzaldúa (2012), como um louva-a-deus, o sujeito enunciativo consome a pessoa que ama, devorando aos poucos o corpo de sua amada, construindo o conceito de Antrosexofagia, aventado por mim. Sabe-se que o canibalismo é ainda um tabu, um tema delicado que gera desconforto, nessa medida o sujeito mulher Chicana/indígena fricciona o corpo no desejo sexual lésbico, na volúpia para discutir um assunto que ainda gera estranhamento: o sexo e o sexo lésbico.

O poema de Tinoco (2020), por sua vez, deixa rastros duma colonialidade sanguinolenta. O estupro de uma única voz, crime hediondo, que impossibilita outras maneiras de ver o mesmo objeto. É a abertura sendo rasgada para gerir a desconstrução, em que se não há algo para colocar no lugar onde está desconstruindo pode gerar vários traumas. É a heterogeneidade *al modelo* do médium que recebe suas entidades no terreiro de umbanda: vozes que o antecedem para relatar outros vieses, histórias outras, vivências (des)conhecidas pelo médium.

Voltemos para Anzaldúa. Anzaldúa, a partir da minha interpretação, faz uma leitura invertida do canibalismo, ao molde da desconstrução, que é compreendido pelo mundo ocidental como um ato incivilizado e selvagem, mas que ao mesmo tempo essa cultura ocidental devora a cultura do indígena. Essa invertida, faz-me pensar num retorno ritualístico que conduz à ancestralidade Chicana/indígena em que o sexo é somente para procriar e servir ao prazer do seu esposo (ANZALDÚA, 2012) e que o canibalismo

retoma somente a imagem colonizada do selvagem indígena. E, por outro lado, como uma estratégia, o sujeito colonizado enriquece o seu poder de representação, porque utiliza desse próprio discurso para exercer uma resistência, daí sua atitude antropofágica, canibalista: devorar a força do outro.

Por meio da metáfora (condensação) e metonímia (deslocamento), o poema assinala um costume de consumir a pessoa amada que pode ser também entendido como uma incompletude subjetiva em que outro faz parte do processo da objetivação e subjetivação do sujeito e de si, ou seja, dos rastros de identificação do sujeito. O desejo do/pelo outro, de ter o outro em suas entranhas, da conquista, do poder feminino pode estar relacionado ao reconhecimento que se dá pelo desconhecimento. Desconhecimento de que o familiar e o estranho se entrelaçam nos efeitos metafóricos e metonímicos.

De forma irônica, Anzaldúa (2012) termina o poema escrevendo que o canibalismo é uma benção, mas pode-se ler também: o sexo é uma benção. Essa construção de inversão é uma estratégia para gerar uma leitura desestabilizadora, a fim de acessar outras fronteiras interpretativas que estão silenciadas nos âmbitos do pensamento colonial. Essa é uma das maneiras que Anzaldúa opta para discutir a temática do corpo/sexo não só da mulher Chicana/indígena mas das mulheres que enfrentam essa dualidade do corpo/sexo, quer como um templo sagrado, quer como um território de desejos e prazeres. Tentando sair dessa delimitação do corpo, num *locus fraturado* (LUGONES, 2014), Anzaldúa propõe levantar questões tabu, tentando cutucar pensamentos cristalizados de difíceis acessos. Ela propõe discutir assuntos que, de tão acostumados a conviver com eles, atravessam o corpo e passam despercebidos, como o ato do canibalismo colonial que por vezes é tolerado pelo povo marginalizado. Anzaldúa enfrenta o velho misoneísmo, ou seja, o medo do que é novo e desconhecido.

É nesse *locus fraturado* gerado pela colonização, representado pela dicotomia opressão x resistência do corpo/sexo feminino, que (des)envolve a vida da mulher Chicana/indígena. As mulheres Chicanas/indígenas são trazidas, ou nascem, para uma sociedade onde elas se tornam sujeitos em colaboração e conflito intersubjetivo, na medida em que “assumem, respondem, resistem e se acomodam aos invasores hostis que querem *expropriá-las* e *desumanizá-las*”. (LUGONES, 2014. p. 942).

Por isso é preciso dissecar as malhas da escrit(ur)a que pode permitir desconstruir a ilusão do único, visto que acredito que a escrit(ur)a é um traço coberto de remendos de

seu próprio rastro que o sujeito tenta (d)escrever e se inscrever. Para Derrida (2011) desconstruir é resistir à tirania do um, do *logos*, da metafísica (ocidental) na própria língua em que é (d)enunciada, com a ajuda do próprio material deslocado, movido com fins de reconstruções cambiantes. Além disso, é possível rastrear, por meio da materialidade linguística, traços identitários do processo de subjetivação e colonização numa relação intersubjetiva de poder/saber.

É nessa (con) fusão teórica que tento entrelaçar sem amontoar essas teorias que são indispensáveis à pesquisa, por exemplo, do sujeito, do discurso, da língua(gem), do Local Geoistórico, da desconstrução, do pensamento descolonial. Assim, posso pontuar algumas questões para a compreensão da perspectiva que defendo em relação à escrit(ur)a da *autohistoria* de Anzaldúa (2012).

Compreendo a produção de texto como um ato significativo de construir para o sujeito uma identidade, dando-lhe uma visibilidade, mesmo que seja uma resposta a uma autoridade que detém o poder. Michel Foucault em seus textos *A vida dos homens infames* (2012b) e *Os anormais* (2010) mostram o seu interesse pelos homens que não têm fama, invisíveis, desconhecidos, que se tornam visíveis por algumas ocasiões em que são julgados moralmente. Nos dois textos os sujeitos escreviam para pedir o perdão às autoridades que, por sua vez, construíram o julgamento também por cartas.

A partir da escrit(ur)a de Anzaldúa (2012) busco analisar as tecnologias de poder para fazer funcionar o discurso. Anzaldúa, mulher Chicana/índigena no país do México, desconhecida por muitos, torna-se uma das maiores intelectuais que aborda a discussão da fronteira, cujo arquivo *Borderlands* (2012) retomo aqui. O texto que articulo nesta tese mostra como o poder hegemônico e a sua recusa constroem identidades imaginárias, aquelas que desejam o vizinho (os EUA), que desde pequena tem um contato com esse país colonizador.

Anzaldúa diante das atrocidades e revolta é compelida a escrever a sua versão dos fatos vivenciados por ela e seu povo; denuncia em seu texto a exclusão que o poder hegemônico pratica em relação aos povos marginalizados, abrindo espaços para cortes ainda mais profundos, por exemplo, a violência física e simbólica, violência sexual, as mortes, para citar alguns.



A escrit(ur)a de Anzaldúa (2012) em algum momento corta o leitor, mas em sua própria escrit(ur)a ela fornece as linhas para a sutura. A sua revolta na escrit(ur)a da obra *Borderlands* (2012) aparece como um efeito catártico, para curar suas feridas psíquicas.

Nos casos trazidos por Foucault (2010; 2012b), como no caso de Anzaldúa, pode-se perceber a escrit(ur)a como um ato de resistência, por exemplo, a resistência quanto ao silenciamento, à invisibilidade, ao esquecimento. Assim, esses discursos constroem identidades para aquele que enuncia: o uso de substantivos, como *la Malinche*, criminoso, *mestiza*, *mala*, dentre outros, já anunciam a construção de uma identidade.

Vale retomar que *Borderlands* (2012) se alinha a uma certa ordem do discurso, a um jogo de FDs em que o autor está inscrito e aos procedimentos de interdição. O sujeito não pode dizer tudo, não pode falar de tudo em qualquer momento e não pode falar sobre qualquer coisa (FOUCAULT, 2013). Segundo o filósofo,

...em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, p. 08-09).

Para lembrar, se há regularidades, há dispersões, descontinuidades que pontuam “o diferente, o singular, para a resistência ao poder que as regularidades instauram”. (CORACINI, 2010, p. 28). Portanto, escrever é respeitar as regularidades para a garantia de uma aparente homogeneidade, condição para a leitura de um texto, por outro lado, é abrir-se para a dispersão, a ruptura, a desobediência à colonialidade do poder, emergência do heterogêneo. De acordo com Coracini (2010, p. 298) a escrit(ur)a “iça a nossa subjetividade para lugares inesperados do nosso interior que é também exterior”. Portanto,

qualquer produção de sentidos passa, inexoravelmente, pela subjetividade, que é, por sua vez, agenciada pelas formas de poder que, de certo modo, garantem uma certa submissão e uma certa homogeneidade, assegurada pelo respeito às regras, facilitando o controle. (CORACINI, 2010, p. 28).

Numa sociedade colonizada como o México, por exemplo, assediados pelo pensamento colonizador que constrói, em cada um, uma falta, antes inexistente, pode-se observar uma busca de ter a língua(gem) do outro, acreditando que a língua(gem) inglesa

poderá preencher essa falta que constitui o sujeito, tornando-o completo. No entanto, não passa de uma ilusão. Esse movimento contínuo passa de objeto em objeto.

Para Derrida (2011) não há nada fora do texto, que sua identidade e coerência são garantidas pelas ausências que se encontram dentro dele. Desconstruir significa buscar diferenças e marcas das marcas. Pode-se dizer que a racionalidade de um texto não é fixa e nem sólida. A ideia de que o texto reflete a realidade é uma ilusão, ilusão necessária para sua produção, por isso conceber um sujeito que é ao mesmo tempo consciente e inconsciente é compreender que os traços feitos pelo escritor carregam uma multiplicidade de subjetividades, com dispersões de pensamentos e práticas, abrindo-se para áreas de combate como a luta feminista Chicana, nesta tese, pelo amor da escrit(ur)a, na tentativa de rastrear interpretações do mundo, simultâneas e atravessadas pelo desejo de mudanças tanto nos âmbitos individual e coletivo (RAGO, 2013).

Desse modo, a escrit(ur)a é concebida como um arquivo (FOUCAULT, 2014a), que consistiria de um conjunto de documentos que remeteriam a diversos acontecimentos que ocorreram numa dada ordem social. Quer dizer, sob o fio discursivo da escrit(ur)a, pode ser possível perscrutar uma relação entre a história e a memória: passado/presente e/ou presente/passado que deixam rastros: herança que nos aproximaria do passado e apontaria o futuro. Tomo a ideia “um palimpsesto, sempre retorna o palimpsesto – as marcas de prévias escritas deixavam entrever que” (ACHUGAR, 2006, p. 13) a escrit(ur)a de Anzaldúa (2012) há dizeres que emergiram em outros momentos e contextos históricos.

A palavra arquivo pode alcançar significados como *começo* ou *comando*, o que pode ser o ponto de início que reúne saberes que caracterizam a sociedade, bem como o início de tentativas de controle, comando, padronização de saberes e práticas. Os significados linguísticos expõem uma verdade social e histórica a partir duma relação entre o poder e o arquivo. É o poder que detém o arquivo; é ele quem dispõe da organização de uma história dentro de seus interesses, tendo consequências políticas. O arquivamento tem o objetivo de perpetuar saberes, memórias e lembranças, fazendo com que esses conhecimentos possam ser acessados por pesquisadores, por exemplo. (DERRIDA, 2001).

Assim, esses enunciados que emergem em *Borderlands* (2012) são pronunciados em uma determinada época e que continuam a existir por meio da história, são

representados pelo arquivo. O papel do arquivo é fazer com que todas as coisas ditas não se acumulem em uma massa sem forma, mas que mantenham relação umas com as outras, ou seja, o arquivo estabelece o funcionamento e o sistema de sua enunciabilidade. (FOUCAULT, 2014a, p. 158).

A partir dessa ótica, orientada pela perspectiva foucaultiana, a memória está relacionada com o arquivo, bem como à identidade. Por conseguinte, quando a mulher Chicana/indígena busca rastros de lembranças caracterizadas por um acontecimento ou uma experiência, ela os insere na existência e materialidade de um presente singular, ao mesmo tempo em que os subjetiva e constrói sua identidade e incorpora aspectos distintos do passado. (FOUCAULT, 2014a).

Segundo Gregolin (2001, p. 71),

as redes de memória, sob diferentes regimes de materialidade, possibilitam o retorno de temas e figuras do passado, os colocam insistentemente na atualidade, provocando sua emergência na memória do presente. Por estarem inseridos em diálogos interdiscursivos, os enunciados não são transparentes legíveis, são atravessados por falas que vêm de seu exterior – a sua emergência no discurso vem clivada de pegadas de outros discursos.

Essas pegadas de discursos outros são o que Anzaldúa (2015) nomeia de *autohistoria*: *historia* de história, a história do sujeito e a história da cultura; auto para o eu-enunciador.

Torres (2005) explica que

A *autohistoria* de Anzaldúa já se tornou um texto canônico, em se tratando de border studies norte-americanos; foi, e muito provavelmente continua sendo, o trabalho teórico mais citado nos estudos sobre o ir-e-vir incessante de sujeitos bi-culturais de comunidades hispânicas nos Estados Unidos, aqueles que vivem nas fronteiras, os desterritorializados. (TORRES, 2005, p. 724).

No prefácio à obra em sua primeira publicação em 1987, Anzaldúa motiva outras, autoras e autores convidando-as a aplicar sua teoria a partir do local enunciativo, pois fronteiras visíveis e invisíveis são estabelecidas de maneira global.

Na *autohistoria* de Anzaldúa, escrit(ur)a de si, há o desejo enraizado de mudança como uma missão a ser cumprida. A *autohistoria* emerge pela amplitude do alcance das várias histórias contadas pelas mulheres Chicanas/indígenas que vivem ou viveram os

mesmos conflitos de Anzaldúa. A *autohistoria* tem como desejo ouvir os gritos que estão e são silenciados. (ANZALDÚA, 2012).

A partir da literatura Chicana/indígena, Anzaldúa vê a escrit(ur)a *autohistoria* como um termo que ela mesma usa para descrever o gênero de escrever sobre a história de alguém que é pessoal e coletiva, usando elementos fictícios, algo parecido como *memoir* e autobiografia ficcionalizadas. (KEATING, 2005). Essa maneira de escrit(ur)a marca a obra de *Borderlands* (2012) como um discurso biográfico em que leva em consideração a sua biografia e a biografia de seu povo, criando um espaço cultural e político onde as Chicanas pudessem ter o seu lugar e representação ao invés de separar realidades.

Lea Colchado (2020), texana e Chicana, interpreta a *autohistoria* como um processo de criar espaços para as narrativas traumáticas das Chicanas. Por meio de características distintas, como o pensamento mágico, a *autohistoria* trabalha com sombras, mitos, teorização e ativismo espiritual. Este gênero se diferencia de outros modelos autobiográficos de investigação. Por meio de características diferenciadas tão simples como a nomenclatura do gênero em uma língua(gem) que não é o inglês padrão, a *autohistoria* permite que as Chicanas/indígenas incorporem fundamentos teóricos bilíngues e biculturais que outros modos autobiográficos de investigação e gênero não podem oferecer para a narrativa traumática da Chicana/indígena.

Defendo com Colchado (2020) e Anzaldúa (2012) que a *autohistoria* é um meio que as mulheres podem navegar em seus próprios traumas. De acordo com Colchado (2020), Anzaldúa não deixou uma metodologia pronta da *autohistoria*, pois acreditava que as *autohistorias* sempre estavam num processo de mudança, mudavam e cresciam constantemente a partir de novos saberes.

Keating (2005) organiza algumas características que compõem a *autohistoria*, quais sejam, estar relacionado ao pessoal e coletivo, autorreflexivo, cultural, político, bem como a incorporação de saberes locais e o deslocamento de dualidades na narrativa. A *autohistoria* enfoca e, às vezes, ficcionaliza a história de vida, incluindo dimensões teóricas também.

A partir dessa perspectiva *autohistoria*, sobretudo na obra *Borderlands* (2012), vejo um (des)laço que a autora gera com a história de sua vida. O ficcional sobrepõe a vivência, entrelaçando com ele em que a vivência passa ser ficção. A escrit(ur)a de si

elaborada por Foucault (2014), corresponde não só ao registro do eu mas constitui o próprio sujeito, performando a noção de sujeito. No entanto, o autoconhecimento não é o da história, pois a história nos cerca e delimita, ela não diz o que somos mas aquilo de que estamos no caminho de diferir. A história não estabelece nossa identidade mas dissipa em proveito do outro que somos. Essa representação e identificação que alcançam outros lugares enunciativos é denominado por Anzaldúa como *autohistoria*.

Anzaldúa (2012) relata suas próprias histórias e expõe diante de quem ousa ler sua vida dissecada por cortes que se multiplicam, transbordam e se cruzam, e que remetem a situações que são momentos dolorosos, mas com os quais o leitor pode se identificar e até sentir cúmplice. Suas histórias às vezes são simples e se concentram em elementos da vida cotidiana, outras vezes oferecem propostas teóricas e epistemológicas complexas que desafiam os imaginários normativos e coloniais.

Nolasco (2004) citando Barthes, afirma que o romancista inscreve-se na ficção como um personagem desenhado na própria escrit(ur)a, construindo uma “fábula concorrente com a obra”. (NOLASCO, 2004, p. 22). É uma mestiçagem em que o fazer da vida, uma fábula é mais do que ler a vida de Anzaldúa (2012) como um texto, sua biografia, é perceber o valor em si da vida e obra e lê-las ao mesmo tempo.

A escrit(ur)a de si, sob a pluma da *autohistoria*, tem esse poder de reflexão e mudança que nos atravessa, ora para quem está escrevendo ao se inscrever na letra, ora para quem está lendo ao ser interpelado pelos efeitos de sentido que emergem na/da escrit(ur)a. É um espaço de descobertas de autodescobrimento e autorreflexão sobre a vida e experiências, uma vez que essas ações podem transformar o sujeito num melhor observador. Para Anzaldúa *autohistoria* é um conceito que as Chicanas e mulheres de cor carregam ao usar a palavra *nosotras*. Uma vez que a palavra *nosotros* mesmo sendo homem ou mulher era sempre usada. A língua(gem) é um discurso masculino. A *autohistoria* emerge desse local em que havia impedimentos de conectar-se consigo mesmas, incapaz de comunicar com as realidades e valores verdadeiros para elas. A escri(ur)a *autohistoria* é uma maneira de identificação com sujeitos distintos. (ANZALDÚA, 2012).

A escrit(ur)a de si na obra de *Borderlands* (2012), Anzaldúa consegue transpor o limite do que somos no espaço dos entre-lugares, ou seja, do lugar intersubjetivo da troca da *autohistoria* e da sua comunidade. Desse modo, a literatura *autohistoria* pode ser

entendida no sentido apontado por Michel Foucault (2014), ou seja, como um trabalho contínuo, como uma escrit(ur)a de incompletudes, como um desejo permanente de desprendimento de si e re(des)construção sem descanso.

A *autohistoria* é a noção de trazer para escrit(ur)a não só ideias abstratas, mas também trazer histórias pessoais, assim como histórias de suas comunidades. O conceito está relacionado ao auto, ao eu, escrit(ur)a ou escrit(ur)a de si como nas histórias coletivas, pessoais, culturais e raciais. A *autohistoria* é uma maneira de vivenciar a autoestima. Em sua infância, Anzaldúa (2012) sempre ouvia que sua língua era errada. Por meio de vários ataques sua língua nativa foi desmerecida, desvalorizando-a como sujeito. Nas palavras da escritora,

Eu não vou mais deixar me fazerem sentir envergonhada da minha existência. Eu terei minha voz: indígena, espanhola, branca. Eu terei minha língua de serpente – minha voz de mulher, minha voz sexual, minha voz de poetisa. Eu superarei a tradição do silêncio<sup>41</sup>. (ANZALDÚA, 2012, p. 81). (Tradução minha).

Norma Alarcón (1990) aponta que os eixos centrais que marcam o surgimento da escrit(ur)a Chicana se caracteriza por uma forte insistência na implantação de exercícios vinculados à autodeterminação, a partir dos quais processos da auto invenção emergem nos interstícios de várias culturas. Os entrelaçamentos culturais, simbólicos e subjetivos expostos pela escrit(ur)a Chicana configuram um conjunto de eixos imaginários a partir dos quais é possível articular tais processos de identificação que sustentam os contornos dicotômicos sobre os quais se fundam os limites entre o Anglo e o Mexicano, desmantelando as bases racializadas e coloniais que eles apoiam os imaginários que compõem as hierarquias sociais na/da fronteira. Assim, depara-se com um conjunto de práticas discursivas que, por meio de resgate e articulação de diferentes discursos e histórias, disputam os lugares de onde é possível essa voz hegemônica emergir para circular e criar formas de nomear, desafiando o sujeito da fronteira a partir dos silêncios impostos pela literatura hegemônica.

Por isso é importante a descolonização crítica como aquela proposta por Bessa-Oliveira em sua obra *Clarice Lispector pintora: uma biopictografia*, publicada em 2013 pela editora Intermeios. Bessa-Oliveira se ancora nas *epistemes* da crítica biográfica,

---

<sup>41</sup> *I will no longer be made to feel ashamed of existing. I will have my voice: Indian, Spanish, white. I will have my serpent`s tongue – my woman`s voice, my sexual voice, my poet`s voice. I will overcome the tradition of silence.*

aproximando da vida, escrit(ur)a e pintura de Clarice Lispector para criar espaços para outras perspectivas descolonizantes. É como se o autor Bessa-Oliveira olhasse diante do espelho e pudesse ver em si a imagem de Lispector refletida e incorporada em seu corpo, tornando uma pulsão arquiviolítica derrideana que o crítico e a autora juntos desarquivam por meio da escrit(ur)a.

Dito isso, Anzaldúa (2012) define o exercício da escrit(ur)a como um movimento vital no qual experiências adquirem novos significados e cujos poderes são capazes de dotar o realidade de intensidades energizantes que ampliam os sentidos de reconhecimento, abrindo caminhos para imaginar novos futuros e desestabilizar práticas discursivas que estabilizam a maneira de ver o mundo. Escrever, portanto, torna-se um gesto de coragem e um exercício de autorrevelação capaz de quebrar as correntes do medo por meio da transformação do silêncio em linguagem e ação.

A escrit(ur)a de Anzaldúa, não só de *Borderlands* (2012), convoca os sujeitos da fronteira para entrar numa luta constante contra a opressão e violência, destacando o poder que a língua(gem) possui como prática de resistência ao relatar as diferentes realidades que existem na fronteira.

De acordo com Panchiba Barrientos (2018), é importante que se proponha um olhar que permita pensar a importância de contar histórias,

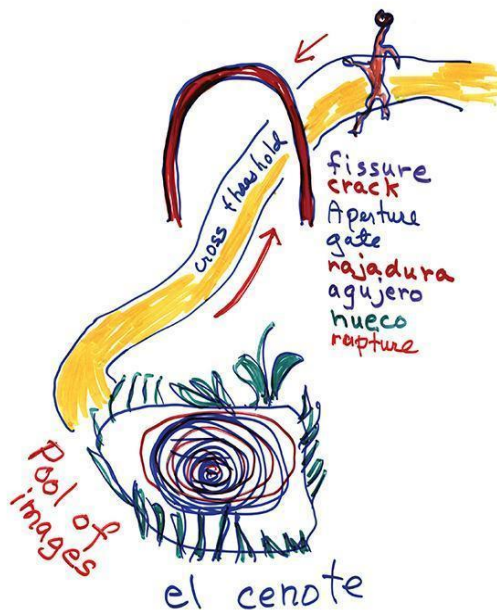
já que mergulhar na própria vida e expor-se ao limite de uma escrit(ur)a que às vezes até aponta contra si mesma, é uma forma de problematizar conjuntamente o íntimo e o político, realizando uma proposta a partir da qual uma teoria feminista é construída que busca pensar a experiência como um lugar a partir do qual é possível estabelecer pontos de encontro com outras pessoas através do resgate das diferenças<sup>42</sup>. (BARRIENTOS, 2018, p. 74). (Tradução minha).

Desse modo, Anzaldúa (2012) reflete sobre as forças que se desencadeiam no momento de escrever e o poder que a escrit(ur)a tem de impulsionar as Chicanas, as mulheres e mulheres de cor, por meio da força da ficção, como possibilidade capaz de abrir novos novas formas de construir conhecimento e (re)pensar a política. No ato de

---

<sup>42</sup> ... puesto que excavar en la propia vida y exponerse en el filo de una escritura que a ratos incluso apunta contra sí, es una forma de problematizar de manera conjunta lo íntimo y político, llevando adelante una propuesta desde la que se construye una teoría feminista que busca pensar la experiencia como un lugar desde el que es posible establecer puntos de encuentro con otros a través del rescate de las diferencias.

escrever, Anzaldúa (2012) aponta que mitos e ficções criam a realidade, e que esses mitos e ficções são usados contra a mulher e contra certas raças para controlar, regular e manipulá-las. Para ir de encontro às manipulações, Anzaldúa (2012) reescreve os mitos, usando os mitos contra o opressor. É nesse contexto de luta epistemológica rebelde que surge um dos conceitos menos explorados que compõem o trabalho desenvolvido por Anzaldúa (2012): a *autohistoria*.



O Cenote. (Desenho feito por Gloria Anzaldúa). Fonte <https://liliasbensonmagazine.org/2017/08/27/anzaldua-across-borders-a-traveling-thought-gallery/> Acesso em: 17/04/2021 às 14.

Anzaldúa (2012) caracteriza a escrit(ur)a como uma espera e um esforço para multiplicar as maneiras como se pensa sobre a escrit(ur)a. Na verdade, sua reflexão serve para articular uma percepção da escrit(ur)a seguida imediatamente por seu oposto. O ato de escrever envolve luta, – simbólica ou física – esbarrando em todos os tipos de muros. Anzaldúa (2012) pontua que escrever é um ciclo interminável para o bem ou para o mal, dando sentido à experiência, seja ela qual for. Escrever não é apenas uma forma de materializar palavras ou de comunicar, mas uma maneira de oscilação entre a compreensão, construir sentidos e gestos interpretativos. Esse processo de luta, portanto,



gera relações de escrever/saber e escrever/poder, explicitando as diferentes condições de produção do discurso.

A relação entre o sujeito e sua escrit(ur)a acontece em termos documentais, os quais funcionam como objetos que trocam informações, dados e apontamentos entre si. Já no plano subjetivo, as relações entre o sujeito e sua escrit(ur)a são mais sutis, uma vez que elas funcionam como parte da complexa rede dos dispositivos de subjetivação em que o sujeito está imerso. O sujeito

acaba sendo o que é não apenas porque ele é descrito assim ou assado por sua [escrita], mas também porque ele é descrito assim ou assado por sua [história], mas também porque ele vai se pautando pela sua própria [história], de novo a ir se vendo, se narrando, se julgando e, com isso, montando sua trajetória segundo aquilo que ele quer ser ou aquilo que ele pensa que deve ser. (VEIGA-NETO, 2015, p. 19).

A escrit(ur)a é um dos meios que o sujeito pode se singularizar, lugar de ipseidade e outridade, ao relatar suas experiências, emergindo um movimento agonístico sobre o qual a mulher Chicana/indígena dirige o seu desejo. A partir dessa perspectiva a escrit(ur)a alcança novas margens quando a transgredimos, por meio da noção de *autohistoria* de estar entre-línguas-culturas, em que as marcas/traços/rastros sobrepõem a outras, sem que, jamais, se apaguem as anteriores completamente, emerge para resgatar o poder que é exercido no processo de escrever sobre a própria vida, dando-lhe a esse registro de escrit(ur)a o caráter de uma declaração epistêmica e política em que é colocada em jogo uma aposta teórica que visa desmantelar o que é ou não autorizado dizer e o que é importante de ser dito.

Anzaldúa (2012) descreve a sua escrit(ur)a como se ela estivesse perseguindo o seu corpo, tocando as veias, saltadas de suas mãos, seus seios adormecidos como pássaros ao anoitecer. Curvada sobre a cama, as imagens parecem bater as asas ao seu redor como morcegos, o lençol como se tivesse asas. A escrit(ur)a de Anzaldúa (2012) ao mesmo tempo que é cheia de metáforas é também sensual. Metáforas. Encontram-se elas em toda parte em *Borderlands* (2012), bem como nesta tese.

Anzaldúa (2012) relata que as palavras são como lâminas de vidro atravessando o tecido do poder colonial, os obstáculos, brotando nas páginas. O espírito das palavras movendo no corpo é concreto e palpável; a fome pela criação é tão substancial quanto os dedos e a mão. Ao olhar para os seus dedos, a autora vê penas de ganso crescendo. Dos

dedos, suas penas, tinta preta e vermelha escorrem pela página. A autora escreve com a tinta de seu sangue, melhor dizendo, usa a cor vermelha e preta.

Todos os dias há uma luta contra o silêncio e o vermelho. Diariamente, ela segura sua garganta com suas mãos e aperta até chorar, sua laringe e alma doem de uma luta constante. Escrever produz ansiedade e agonia. Olhar para dentro de si e de suas experiências, olhar para os conflitos, gera ansiedade, às vezes medo. (ANZALDÚA, 2012).

Anzaldúa diz que ser uma escritora é como ser uma Chicana, ou ser uma lésbica – muitos contorcionismos, indo de encontro a todo tipo de barreira. Ou o seu oposto: nada é definido ou definitivo, sem limites, momento de flutuação onde a Chicana/indígena bate os seus calcanhares, sua raça, peneira, hiberna e espera que algo aconteça. (ANZALDÚA, 2012).

Viver num estado de agitação psíquica, na Fronteira, é o que faz com que os poetas escrevam e artistas criem. É como o espinho de um cacto dentro da carne. A preocupação se torna cada vez mais profunda e agrava-se cada vez que tenta espremer. Quando começa a apodrecer, há uma necessidade de fazer algo e tirar o incômodo e descobrir a razão de tê-lo. (ANZALDÚA, 2012).

Anzaldúa perscruta profundamente as raízes de sua pele e pinça-as, tocando-as como um instrumento musical – os dedos pressionados, fazendo com que a dor seja pior, antes de melhorar. Depois o espinho sai. Não há mais desconforto, não há mais ambivalência. Até que outro espinho entre na pele novamente. Isso é a escrit(ur)a para Anzaldúa, um ciclo sem fim, mais para o bem que para o mal, mas sempre apreendendo um significado da experiência, seja ela qual for. (ANZALDÚA, 2012).

Para escrever, ser uma escritora, Anzaldúa (2012) confia e acredita em si como falante, como uma voz que fornece vida às imagens. Ela tem de acreditar que há uma comunicação com as imagens e palavras e que a escritora pode fazer isso com êxito. Anzaldúa não separa sua escrit(ur)a daquilo que ela é. A escrit(ur)a é como se estivesse esculpindo uma peça. Parece uma criação do rosto, do coração – uma concepção *Nahuatl*. A alma se forma através do ato criativo que está sempre se refazendo e parindo através do corpo. É o aprendizado para viver com *La Coatlicue* que se transforma ao habitar a Fronteira. É sempre um caminho/estado para algo mais.

Quando o sujeito mulher Chicana/indígena confessa a sua intimidade, torna-se transparentes à sua consciência e à consciência do outro, e, ainda, o de que a sua verdade é importante, reforçando um tipo de ilusão racionalista e um tipo de individualismo, produzindo e reforçando certas maneiras de ser e estar no mundo hoje.

Desse modo, proponho-me conceber a escrit(ur)a de Anzaldúa como uma escrit(ur)a de si, como *autohistoria* em que o sujeito mulher Chicana/indígena olha para suas diferenças e reflita de qual maneira isso poderia entrelaçar com o seu povo. A partir dos diferentes contextos retratados na obra *Borderlands* (2012), Anzaldúa faz de suas histórias testemunhos colaborativos que emergem de uma consciência política, teórica e produtiva, uma vez que suas reflexões e análises partem das produções da própria autor(i)a e daqueles que estão atravessados em sua escrit(ur)a. É uma escrit(ur)a com várias mãos, com várias penas.

Os exercícios do ato de escrever descritos por Anzaldúa (2012), a partir da noção *autohistoria*, propõem a possibilidade de experimentar novas formas autobiográficas nas quais o que está sendo narrado se insere no real, formando pequenos redemoinhos que levantam as folhas para movê-las. Essas escrit(ur)as quebram silêncios e desafiam a vergonha, desafios que rompem com as vozes dominantes e a autocensura do rosto. "Em boca fechada não entra moscas<sup>43</sup>" (ANZALDÚA, 2012, p. 76), é a reivindicação que articula significativamente as experiências das mulheres, lésbicas, ativistas, professoras ou alunas. Mas, quando se olha para escrever e ousar transformar o silêncio em língua(gem) é uma transgressão que impulsiona as consciências para novas maneiras de habitar e imaginar os mundos que o sujeito compartilha com os outros.

Na obra *O uso dos prazeres* (FOUCAULT, 2018), Foucault pega emprestado de Plutarco o termo *etopoética* para pensar a escrit(ur)a como um instrumento de (trans)formação, de subjetivação. É dessa forma que olho a escrit(ur)a de Anzaldúa (2012), em outras palavras, como uma técnica do sujeito mulher Chicana/indígena ver a si mesmo, conhecer a si mesmo, ouvir a si mesmo e (trans)formar a si mesmo. A escrit(ur)a para Anzaldúa é o arame farpado da fronteira que expõe *herida* colonial e sutura o pensamento descolonial e, por conseguinte, a vida do sujeito mulher Chicana/indígena. Não posso esquecer que esse processo subjetivo alcança também o pesquisador que se coloca na posição de ouvinte e articulador das sensibilidades

---

<sup>43</sup> *En boca cerrada no entran moscas.* (Tradução minha).

geohistóricos. O pesquisador é perpassado e confrontado pelas teorias que estão sendo (re)produzidas nesta tese.

De acordo com Michel Foucault,

Os gregos usavam uma palavra muito interessante, que encontramos em Plutarco e também em Dionísio de Halicarnasso, sob a forma de substantivo, de verbo e de adjetivo. Trata-se da expressão ou da série de expressões ou palavras: *ethopoiien*, *ethopoiía*, *ethopoiós* (...) significa: fazer o êthos, produzir o êthos, modificar, transformar o êthos, a maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo (2014, p. 212).

Desse modo, a partir do que Foucault (2014) fomenta, há uma prática de poder na escrit(ur)a enquanto técnica de si que (trans)forma. Isso não significa dizer que a escrit(ur)a é etopética, mas tem uma função de (des)velar, a poética e estética do sujeito. A escrit(ur)a, portanto, engendra (trans)formações. Enquanto técnica de si, por seu turno, produz um movimento de efeito de interioridade e de exterioridade, ou seja, é uma ação do sujeito consigo mesmo e com o outro.

Anzaldúa relata em *Borderlands* (2012) que a prática de contar histórias estava na família há tempos. Quando criança, sua avó gostava de contar histórias como a que ela estava subindo no telhado enquanto no chão havia coiotes tentando-lhe pegar. Seu pai também lhe contava histórias sobre uma cobra enorme que apareceu não sabe de onde, correndo atrás de seu carro. De acordo com Anzaldúa, é só se esbarrar com um mexicano que logo contará uma história. (ANZALDÚA, 2012).

Suas histórias são atos encapsulados no tempo. Anzaldúa (2012) as tem como performances e não como objetos que são inerentes e sem vida. Pelo contrário, a escrit(ur)a tem sua identidade, é um quem ou um o que, contendo a presença de pessoas, ou seja, encarnações de deuses e ancestrais ou poderes cósmicos e naturais. A escrit(ur)a manifesta as mesmas necessidades da pessoa, há uma necessidade de ser alimentada, Anzaldúa relata: *la tengo que bañar y vestir*. (ANZALDÚA, 2012, p. 89).

A escrit(ur)a da mulher Chicana/índigena tem um acordo com experiências e vivências com os legados culturais de resistência ao colonialismo, imperialismo, racismo, fundamentalismo religioso e sexismo que reforçam práticas de violência, repressão e privilégio. A escrit(ur)a torna-se sua vida, sua obsessão, sua musa. Além disso, as histórias que são relatadas não são só de Anzaldúa, mas de outros sujeitos que habitam a fronteira. (ANZALDÚA, 2012).

Na *autohistoria* de Anzaldúa (2012), há uma busca para dar conta de detalhes mais íntimos ligados à própria vida, impelindo a autora de tocar o monstro da borda, colocando no centro de seu processo reflexivo seu próprio corpo e as tensões que são desencadeadas quando outros tentam imprimir nele significados forçados, gestos de assimilação, restrições normativas ou silêncios.

Relatar essas histórias e voltar para revisar diferentes experiências relacionadas à dor, racismo e homofobia, torna-se um processo de escrit(ur)a contra si mesma, mas ao mesmo tempo, pelo menos assim pensa Anzaldúa (2012), a ação de enfrentar as imagens que aterrorizam podem promover processos que permitem construir novos sentidos do equilíbrio, de onde a mistura de experiências que se o sujeito está constituído decai na articulação de lógicas de reconhecimento que operam para além das margens normativas que o restringe e impede de pensar com o outro.

A história de Anzaldúa em *Borderlands* (2012) está atrelada à mulher latina, histórias que contam a história de luta e reconhecimento de tantas outras mulheres latino-americanas. Assim, a *autohistoria* de Anzaldúa alcança bordas continentais. *Borderlands* (2012) é analisado como uma dor que se materializa na escrit(ur)a por meio da *autohistoria* que relata e denuncia histórias locais das mulheres Chicanas e do povo Chicano.

De acordo com Keating (2009) o sentido de *autohistoria* está relacionado às ideias artísticas que tem fomentado e desenvolvido artes que emerge na fronteira. A arte fronteiriça é uma arte que supera o pitoresco. Essa arte que nasce na fronteira retrata a alma do artista e a alma de seu povo, lidando com quem conta as histórias e quais histórias e histórias são contadas. O que a Anzaldúa chama de narrativa de *autohistorias*. Essa maneira vai além da tradição da autobiografia, uma vez que ao relatar as histórias do escritor inclui também a história cultural do artista. Os altares que Anzaldúa faz não são apenas representações de si, mas são representações da cultura Chicana.

A noção de *autohistoria* de Gloria Anzaldúa tem dado voz para as mulheres através do saber da importância da expressão de si, que permite com que o outro busque transformações por meio da escrit(ur)a assim como elas pontuam suas experiências de trauma, opressão e resistência em suas vidas do dia a dia. Essa maneira de se expressar ou mesmo a escrit(ur)a de si, permite interrogar os sentimentos como uma produção de si. A *autohistoria* permite ao sujeito não só demonstrar o seu saber mas também colocar

o conhecimento em prática. Através da demonstração e prática, eu emprego a noção de Anzaldúa (2012) para analisar os seus traumas, suas experiências que geriram suas epistemologias.

A escrit(ur)a é também concebida como um meio de cura. As narrativas apreendidas como medicina abrem múltiplas possibilidades com o intuito de promover a cura e a cicatrização. Anzaldúa e AnaLouise Keating (ANZALDÚA, 2015) nomeiam essa medicina de processo emocional psíquico, dividindo o corpo/mente/espírito/alma e criando um trabalho de juntar todas as peças em uma nova materialidade. É por meio dessa dor fragmentada e da expressão de si que se encontra na cicatrização da transformação. Assim, a escrit(ur)a de si é cura e cicatrização.

O sujeito *fronterizo* ao escrever sangra sobre a folha, encharcando a folha com seu sangue e com o sangue do outro, sutura a pele das palavras, faz incisões, cortes, (in)serções de si no corpo do O(o)utro, desconstruindo, deformando, curando, desestabilizando. A *autohistoria* é da mulher, da mulher Chicana/índigena, da mulher Chicana/índigena lésbica. A escrit(ur)a é a prática e o processo que a mulher Chicana/índigena enlaça no ato de testemunhar os seus fragmentos, desmemórias, rascunhos e pedaços de vida.

Passo agora para algumas considerações a respeito da tradução para que, depois, eu possa aventar a noção de Tradução *Mestiza*.

### 3.3 TRADUÇÃO MESTIZA

Procuo pensar e problematizar os possíveis deslocamentos dos efeitos de sentido que desvendo na obra *Borderlands* (2012). Desse modo, escolhi tecer algumas considerações a respeito da tradução, uma vez que os relatos que constituem a obra adentram em questões que envolvem trocas entre localidades, especificamente entre o povo chicano, mexicano e norte-americano. Desse modo, tento articular a noção de Tradução *Mestiza* a partir de Anzaldúa (2012), por entender que a tradução feita no centro não privilegia os povos que estão num local marginalizado.

Para iniciar minhas reflexões sobre a tradução, trago alguns aspectos sobre o assunto com intuito de afastar-me daquela ideia de tradução literal. Inscrevendo-me a

partir de teorias que fogem do logocentrismo, da idealidade do sentido, acredito que a produção de sentidos vai de encontro com a ideia de um significado único, o que me leva a desconfiar da vontade da existência de que o significado do que foi/é dito seja *original*.

Na década de 90, após alguns anos sobre a tradução, houve a *virada cultural*, cujos aspectos históricos, culturais e ideológicos passaram a ganhar destaque nos Estudos da Tradução. Na visão de André Lefevere, a tradução “como todas as (re)escritas nunca é inocente. Há sempre um contexto em que a tradução ocorre, sempre uma história da qual um texto emerge e para a qual um texto é transposto” (LEFEVERE, 1990, p. 11). Além disso, há o fato de a tradução ser “responsável, em grande parte, pela imagem de uma obra, um autor, uma cultura” (LEFEVERE, 1990, p. 27) e estar a serviço de um mecanismo de poder em um contexto literário específico. Esse mecanismo, a partir de Lefevere (1990), é composto de sujeitos ou instituições com autoridade para regular a produção, a divulgação, a leitura e a reescrita da obra. Entre as instituições estão os partidos políticos, associações religiosas, editoras e veículos midiáticos.

Esse interesse na relação entre tradução e aspectos culturais, ideológicos e de poder aumentou ao longo dos anos, o que culminou na *virada do poder* nos Estudos da Tradução. Os tradutores têm que fazer escolhas, selecionando aspectos ou partes de um texto para transpor e dar destaque. Essas escolhas servem para criar representações dos textos-fonte; representações que não são isentas. Essa parcialidade não deve ser considerada um defeito ou uma falta em uma tradução, pois ela é uma condição necessária do ato tradutório. (RODRIGUES, 2000).

Nesse sentido, Cristina Carneiro Rodrigues (2000, p. 164) acrescenta que o universalismo é uma estratégia a fim de justificar e legitimar a exclusão da diferença, usando princípios supostamente gerais e racionais como pretexto. E uma das estratégias utiliza a classificação por dicotomias, “em que os elementos ou conceitos se subdividem em dois termos opostos que os esgotariam em sua essência. Um dos termos é sempre considerado mais importante que o outro, o reprimido”.

Na medida em que a tradução é resultado de um processo em que certos aspectos são ora representados, completamente ou parcialmente, ora omitidos, a tradução é metonímica: é uma forma de representação em que partes ou aspectos do texto-fonte acabam representando o todo. (TYMOCZKO, 1999).

Dessa maneira, o tradutor toma decisões, o que gera perdas e ganhos no movimento entre língua(gen)s e culturas distintas. Essas decisões estão baseadas em uma multiplicidade de fatores como a identidade e as afiliações do autor, a identidade e as afiliações do tradutor-autor, as relações do tradutor com movimentos políticos e sociais. (TYMOCZKO, 1999).

Partindo desse local descolonial, a tradução a partir de Derrida (2001a), Ottoni (2005) e, especialmente, Anzaldúa (2012) será compreendida não só como um acontecimento da língua(gem) e a existência de várias línguas e as diferenças e semelhanças entre elas, mas principalmente como resistência.

Os significados que são produzidos pela tradução estão atrelados a existência de muitas língua(gen)s em um mesmo sistema linguístico. Em relação ao acontecimento, revela-se o *double bind*, ou seja, a possibilidade e impossibilidade da sua realização. (DERRIDA, 2001a). O *double bind* está no mesmo movimento crítico da perspectiva da *La Malinche*, qual seja, estar nos entre-lugares de duas ou mais línguas e culturas. No entanto, argumento a partir de Anzaldúa (2012) que a noção de *La Malinche* é a conexão que está presente na e a partir da marginalidade para se tornar outro local, qual seja, o local de encontros, desencontros e possibilidades epistemológicas Chicanas/índigenas. O *double bind*, por outro lado, ainda reside um ranço colonial de um conhecimento europeu.

O sujeito *fronterizo* busca nas línguas do outro preencher aquilo que lhe falta, o incômodo que gera um deslocamento de efeitos de sentido numa dimensão do não idêntico a si (MILNER, 2012). A escrit(ur)a é o suporte da desconstrução para descolonizar a tradução hegemônica.

Por isso, os Estudos da Tradução podem corroborar o olhar que desejo lançar, pois, a tentativa é desconstruir e desnaturalizar o embasamento que compõe as rotinas, concepções e visões de mundo, mostrando que tudo aquilo que nós acostumamos a encarar como natural é, na verdade, cultural e histórico e, desse modo, determinado pelas circunstâncias e pelos interesses que o produzem (ARROJO, 1993). E é isso que procurei mostrar: como essa noção se sustenta e como ela contribui para o estudo desta tese, puxando os fios teóricos que ofereçam contribuições para o meu trabalho, por exemplo, a noção de *double bind* por Jacques Derrida.



Lançar mão da tradução para fazer gestos interpretativos da obra de Anzaldúa (2012), à primeira vista, pode vir à tona a questão da língua(gem) e suas complexidades tradutórias: *nahuatl* x português, inglês x português, espanhol x português. Por outro lado, para além desse pensamento, avento-me a colocar em reflexão a relação entre a escrit(ur)a e a vida da escritora, fazendo esse entrecruzamento em que toda crítica da fronteira é posta também em movimento no ato tradutório.

A noção de escrit(ur)a, sob esse olhar derrideano, desestrutura os saberes naturalizados na representação em que as palavras e os fatos estão ancorados. Assim, “a noção de escritura tende a fundir-se em um ponto – no *punctum* escritural: objeto, língua(gem) e sujeito. A escritura corpórea confunde-se com o mundo”. (SELIGMANN-SILVA, 2020, p. 107).

Para discutir os efeitos do *double bind* atravessados nas diferentes língua(gen)s e histórias outras na obra de Anzaldúa (2012), valho-me de autores que discutem sobre o ser/estar entre língua(gen)s, entre culturas, entre heranças que (des)constrõem identidades, a subjetividade e individualidade do sujeito (CORACINI, 2007; FOUCAULT, 2014ab; GUERRA, 2015), uma vez que a escrit(ur)a de Anzaldúa é permeada por essas problemáticas. A literatura de Gloria Anzaldúa é atravessada por uma crítica selvagem, que é engendrada a partir de seu lugar enunciativo, o da fronteira.

A fronteira Chicana/indígena também é o local do traduzível e intraduzível, pois ela é a marca, o rastro, traço e a escrit(ur)a de si que extrapola a construção de sentidos. A fronteira está num processo de (sobre)vivência. Portanto, não há o totalmente intraduzível e nem o traduzível, o que há é uma reconciliação do intraduzível com a tradução, desvelando um *double bind* na e da tradução. Derrida aborda essa temática em torno da borda, da problemática do limite sem limite que leva a pensar a escrit(ur)a como borda, desencadeando o *double bind*.

O *double bind* se impõe à tradução como necessidade e impossibilidade. Se *há língua* aí já está o *double bind*, o que significa indicar que a tradução, enquanto um movimento que deflagra a multiplicidade de línguas, exige um permanente movimento de transformações e modificações.

Ou mesmo a questão da hospitalidade que Derrida (2003) sugere, o sentimento de quem acolhe está atrelado à interrupção da relação consigo mesmo e a abertura para o outro, movimento que está em jogo em toda tradução. A hospitalidade pressupõe

divisibilidade, como uma palavra-chave da desconstrução que faz emergir movimentos em trans: transformação, transculturalidade, transdisciplinaridade, transferência, e, por que não, transfronteira? (DERRIDA, 1998).

A questão essencial que se pode chamar de tradução em Derrida (2001a) diz respeito à língua(gem) e às tentativas de lidar com a falta por meio de um ato complementar. O suplemento derrideano é uma conta dupla de adição e substituição em que a tradução tenta suprir a inexorável falta sempre existente. Seguindo Derrida (2001a), tem-se o que diga que o original sempre já carece de tradução. O texto original exige tradução. A questão é: como funciona essa hipótese? Bem, a tradução (pre)enche a lacuna não preenchível ou constitui a lacuna ao construir a borda. Eu diria que Derrida vai de uma ponta a outra de seu cânone, trazendo em foco essa problemática do que Spivak (1998) chama em seu ensaio de *A Política da Tradução*, o espaço vazio entre o corpo do eu e o do outro, ou seja, o intermediário inóspito nas ligações de hospitalidade entre o anfitrião e o idioma de destino.

A tradução é impossível e necessária na visão de Derrida (2001a). É impossível por causa de uma falha inevitável de transferência semântica, marcada pelo irreduzível esquema diferencial da língua(gem), embora seja necessário, pois é uma prática de diferença - o local mais potente para discernir as implicações pós-estruturalistas da língua(gem). Derrida (2001a) fala sobre uma oscilação entre a implicação impotente dentro da língua(gem) e o poder ilimitado do que permanece absolutamente impossível ao nível da inscrição como sendo relacionado ao impossível da tradução. A tradução é uma espécie de hífen. Isso mostra a diferença entre o eficaz e o inefável. A ética derrideana (2001a) da tradução trata de admitir a falta e, em seguida, tentar tornar a falta funcional.

As ideias de Derrida (2001a) sobre tradução fazem uso de disciplinas como Linguística, Literatura, Estudos Culturais e especialmente a Psicanálise. Derrida (2001a) explica que qualquer significado cujo significante não pode variar nem se deixar traduzir em outro significante sem perda de significado aponta para um efeito de nome próprio. O nome próprio é aquele que não pode ser traduzido. Em *Posições* (2001a), um conjunto de entrevistas, Derrida articula claramente as práticas de tradução na diferença entre o significado e o significante. Na mesma obra, ele também expressa sua preferência pelo

termo transformação. Ele chama a tradução de transformação regulada de uma língua(gem) por outra, de um texto por outro.

Derrida (2001a) usa a palavra tradução em um sentido muito amplo, onde ela sustenta o processo de representação; é um processo psicanalítico de tradução e o processo cultural de tradução sob a rubrica social. A tradução em Derrida (2001a), também está inextricavelmente ligada à busca pelo conhecimento que constrói a espinha dorsal da disciplina filosófica. Uma vez que o significado está antes ou além da língua(gem), a filosofia se baseia na traduzibilidade. E se a tradução falha de uma maneira especial, a filosofia também.

Em outro conjunto de entrevistas, *The Ear of the Other* (1985), na seção intitulada *The Roundtable on Translation*, e na palestra *Torres de Babel* (2002), proferida mais ou menos no mesmo período, Derrida discute a construção da torre de Babel. Ele lê o ato de construir a torre como uma espécie de imperialismo linguístico, em que *Shems*, os construtores, tentam impor sua boca ao mundo. A palavra *Shems* em hebraico significa *lábio*. A suspensão dessa construção, aos olhos de Derrida (2002), implica a condenação da humanidade a uma multiplicidade de língua(gen)s. Quando essa construção alijada se chama *Babel*, comenta Derrida, é o nome dado por Deus, com conotações óbvias do patronímico lacaniano. Traduzir *Babel* como confusão é traduzir um nome próprio em um substantivo comum e essa pode ser uma tradução confusa. Nesse significante *Babel* está contido o duplo vínculo da tradução. Creio que Derrida localiza o nascimento mítico da tradução em um momento político em que o monólito da língua(gem) é destruído e sua multiplicidade igualitária trazida à existência. Muito parecido com a figuração de *mestizaje* na língua(gem) de Anzaldúa (2012), Derrida evoca o desgaste de múltiplas língua(gen)s ou língua(gen)s que operam dentro de um único sistema linguístico, e é essa configuração de muitos em um da língua(gem) que mesmo a melhor das traduções não consegue transmitir. Essa perda é democrática, enquanto essa perda, quando perdida, revela as possibilidades políticas totalitárias da tradução.

Portanto, o sujeito mulher Chicana/índigena, ao se inscrever e escrever a partir do entre-lugares-línguas-culturas, se envolve num processo cultural ao mesmo tempo tradutório que a faz intervir na(s) língua(s) que está (des)construindo significados. Em outras palavras, a posição do sujeito mulher Chicana faz aflorar uma dimensão desconstrutiva, uma vez que “toda língua como todo sujeito são atravessados por outros,

pelo Outro, toda língua é o outro” (CORACINI, 2007, p. 131). De alguma maneira somos todos tradutores.

Paulo Ottoni (1997) analisa a posição do tradutor como o *entre*. Ao traduzir, o sujeito é colocado no *meio*, *entre* a diferença de dois sistemas linguísticos, bem como das várias línguas que compõem as línguas envolvidas na tradução, convivendo, então, com o *double bind*. Por isso, a noção do Local Geográfico nolasquiano é importante para minha tese, uma vez que essa recriação do movimento tradutório é justificada pelas escolhas lexicais numa performance tensional presente num lugar geográfico específico e num lugar geográfico com uma história local particular. (NOLASCO, 2013).

Na fronteira as língua(gen)s se misturam, se entrelaçam, transbordam seus *loci* enunciativos e põem em xeque a possibilidade de enunciar, de outra maneira, traduzir. Como enfatiza Butler, Anzaldúa nos mostra que “é somente através de existirmos no modo da tradução, constante tradução, que teremos chance de produzir um entendimento multicultural”<sup>44</sup> dos sujeitos marginalizados. (BUTLER, 2004, p. 228).

Dito isso, é impossível, especialmente para a Chicana/índigena, construir sua identidade sem levar em consideração que a *mestizaje* contém subjetividades múltiplas. As práticas discursivas da cultura e do patriarcado do lado de cá e do lado de lá, deixam nos rastros identitários traços colonizadores e coloniais da cultura anglo-americana e mexicana, por isso a tradução e transculturação são necessárias na fronteira. (TORRES, 2005).

Desse modo, como dar conta dessas realidades plurais onde o sujeito fronteiriço se situa? Como classificar uma escrit(ur)a cujas marcas linguístico-culturais são incertas? Posso traduzir a obra de Anzaldúa (2012) tornando visível sua inscrição a partir de vários códigos linguísticos?

As discussões feitas até aqui aventam outras possíveis posições ao lançar olhares sobre a escrit(ur)a de Anzaldúa. Em outras palavras, a partir dessa perspectiva, a escrit(ur)a alcança novas margens quando transgredimos e transpassamos os limites da noção de escrit(ur)a para pensar a ideia de Tradução *Mestiza*, engendrada no entre-lugares-línguas-culturas. As marcas/traços identitários se sobrepõem a outras, sem que se apaguem as outras; são vozes colecionadas pela autora presentes nas bordas da letra viva.

---

<sup>44</sup> “is that it is only through existing in the mode of translation, constant translation, that we stand a chance of producing a multicultural understanding”. (Tradução minha).

Anzaldúa (2012) a todo momento em sua escrit(ur)a não apaga as outras línguas que a constitui. Tentando ir de encontro com a teoria dicotômica, Anzaldúa (2012), a meu ver, encara a tradução como *double bind*. No entanto, para pensar a tradução produzida pela Chicana/indígena avanço o *double bind* para se aproximar duma Tradução *Mestiza*. Nesse processo, a resistência gera uma tensão interna, uma vez que essa dupla ligação questiona as dicotomias. Nesse sentido, a tradução pressupõe uma transformação sob uma tensão que produz significados a partir das semelhanças e diferenças entre as línguas envolvidas na tradução. (DERRIDA, 2001a).

Derrida ao afirmar que traduzir é necessário e impossível revelando o *double bind*, mas como traduzir um texto escrito em várias língua(gen)s que estão conectadas num mesmo fio ao mesmo tempo? Como *restituir* o efeito de pluralidade? E se traduzir várias língua(gen)s ao mesmo tempo, pode-se chamar isso de tradução? (DERRIDA, 1985). Volto à essa discussão posteriormente.

O professor Michaël Oustinoff apresenta, em sua obra *Tradução: história, teorias e métodos*, a problemática que a tradução traz para as discussões, mostrando as diferentes manifestações da tradução, ora escrita, ora oral. Em decorrência das diferentes formas de se manifestar, “não se trata de passar de uma língua para outra, mas de um *sistema de signos* para outro”. (OUSTINOFF, 2011. p. 9) (grifos do autor).

Ao processo de significação de um signo postulado por Ferdinand de Saussure, Derrida (2001a) opõe-se ao fato de que a teoria dos signos se baseia na ilusão do significado transcendental, ou seja, de que um significado não passaria por um processo de significação. O signo é, para ele, tradicionalmente (em Saussure não é diferente), sempre signo de, ele significa algo, aponta para um referente, para uma realidade: significar é dizer algo de alguma coisa, e o que está em jogo é sempre um ideal. Por consequência, posso dizer que a origem, o objeto e a realidade são em si signos, pois o primeiro ato de significação é o momento da origem.

A partir dessa reflexão, observo que o mundo é estabelecido de acordo com os conteúdos que são tidos como verdadeiros e coerentes. Isso decorre de nossa consciência possuir uma *intuição do mundo*; atuamos depois que intuímos aquilo que nossa consciência capta, levando-nos a ter consciência das coisas (DERRIDA, 2001), de outro modo, a língua(gem) dá forma ao pensamento.

Segundo Derrida, em seu livro *Posições* (2001a), há uma necessidade de se pensar no quanto as palavras são passíveis de outras significações, e não apenas no que elas significam, fronteira que o analista adentra. Assim, concebo a língua(gem) como meio de construir diferentes significados, reconhecendo nela a riqueza dos jogos de combinações múltiplas que me impossibilita pensar em uma única interpretação de um texto, como *Borderlands* (2012).

Desse modo, eu posso inferir que o processo de tradução não é neutro e nem transparente. E se a tradução não é pura, então “seria necessário substituir a noção de tradução pela de transformação: uma transformação regulada de uma língua por outra, de um texto por outro”. (DERRIDA, 2001a, p. 26).

Em relação à escrit(ur)a de Anzaldúa, é preciso salientar o leitor de que há um ímã, o qual chamo de ideário lógico, que atrai e magnetiza verdades que são valorizadas por um grupo específico na sociedade, por exemplo, os europeus nas Américas. Essas verdades impõem-se como expressões de verdades definitivas e incontestáveis, que sufocam outras vozes impedidas de ecoar, como a da mulher Chicana/Indígena. E, para trazer essas vozes abafadas, sob a perspectiva da desconstrução derrideana, eu busquei resgatar os fatos que a história não contou, assim como dissecar as normas de legibilidade e elegância que dão

ao leitor a impressão de que aquilo que ele está lendo foi escrito diretamente na língua do tradutor. Essa “transparência” reforça ainda mais o efeito uniformizador do etnocentrismo, em detrimento das demais culturas. A tradução é [...] uma questão que não deveria deixar ninguém indiferente. (OUSTINOFF, 2011, p. 52).

Assim, não são as palavras que traduzimos, são os contextos. Logo, essa é a razão de articular as estratégias da desconstrução postulada por Derrida nesse primeiro momento para, por conseguinte, mergulhar no pensamento *fronterizo* para construir a noção de Tradução *Mestiza*.

A desconstrução ganha um conceito significativo nas reflexões de Derrida. A palavra *desconstrução* indica o ato de denunciar aquilo que é valorizado e em nome de que, bem como o de desconstruir o que foi estruturalmente dissimulado. É preciso que haja um rastreamento das marcas que se reinscrevem num tecido antigo para

desestabilizar “conceitos que se apoiam e tendenciam à homogeneização do *logos*, ao etnocentrismo ocidental”. (ALMEIDA, 2015, p. 57).

Desse modo, a desconstrução tem o objetivo de expor aquilo que o texto esconde e tenta esconder, a saber: os paradoxos, incoerências e as contradições. A concepção de desconstrução estudada por Derrida não tem por finalidade questionar se um texto é falso ou errado.

Se penso na obra *Borderlands* (2012), noto que esta se constrói a partir de dicotomias – Chicano x norte-americano, homem x mulher, indígena x *homem branco*/poder hegemônico, retrocesso x progresso – para em seguida usar o processo de desconstrução para descolonizar, tirando o véu de *verdades estabilizadas* por meio dessas dicotomias para que possam causar um desconforto e incitar reflexões no leitor ou ouvinte.

A tradução está enviesada na desconstrução, bem como no *bio* e *locus* do sujeito da exterioridade. Para a nova *mestiza* a tradução é conduzida por afetos, paixões, solidariedade, conexões interpessoais e políticas. Além do mais, a *mestiza* transfronteiriça tem múltiplos mundos dentro de si. Mais que a consciência *mestiza*, Anzaldúa (2012) lhe permite uma consciência *multilocal*, uma versão *nepantlera* que Spivak (2010) chama de o sujeito subalterno. Derrida (2001a) usa *double bind* no sentido da tradução da língua(gem) de saída para a língua(gem) de chegada, por que eu não poderia usar *multilocal bind* para pensar a Tradução *Mestiza* no sentido da tradução pelo o atravessamento de não só duas línguas mas mais de duas línguas, quatro, cinco?

Para Anzaldúa (2012) a mulher Chicana/indígena/*mestiza* o serpentear pela fronteira é algo familiar e o sentimento de habitar dois, três espaços ao mesmo tempo deixa o povo Chicano com uma sensação de não estar em casa, em lugar algum. Da mesma maneira acontece com as língua(gen)s faladas por esse povo. Como uma cobra com a língua bifurcada (duas línguas em uma: três), a mulher Chicana/indígena consegue movimentar-se de um lado para o outro para comunicar com as pessoas de diferentes lugares geográfico no México. E por ser dividida em duas, cada extremidade consegue *captar* sensibilidades a partir de um Local Geográfico diferente (NOLASCO, 2013).

Voltar para a língua(gem) materna e habitar somente ela pode ser uma ilusão, pois o conforto da língua(gem) materna já não existe mais, uma vez que cada passo a frente é uma *travesía*, um atravessamento, não é possível ficar no mesmo lugar e se sentir

confortável mais (ANZALDÚA, 2012). A familiaridade borra nas bordas dos outros idiomas. O sujeito constituído na e pela língua(gem), torna-se barrado, fraturado, cindido, dividido, transitando em espaços em que as fronteiras são movediças, o que impossibilita o seu controle. Esse sujeito barrado é o sujeito desejante, incompleto, a quem falta algo, por isso sempre está buscando preencher faltas sem conseguir preenchê-las. (CORACINI, 2007).

Para testificar a importância da Tradução *Mestiza*, trago um exemplo que está na obra *A globalização imaginada* (2014), escrita pelo escritor Néstor García Canclini que questiona a impossibilidade da tradução da palavra *mestiço*. Questiono juntamente com ele opondo à ideia de que a globalização não vem para unificar os povos, tornando-os semelhantes. Começando pela a não tradução do vocábulo *mestiço*.

Na língua(gem) portuguesa e espanhola são possíveis de usar a palavra *mestiço*, no entanto na língua(gem) inglesa a tradução não é possível. O que a língua(gem) inglesa define de *mestiço* é *half-caste*, em referência aos espanhóis e portugueses. Pode-se encontrar também as palavras *miscegenation*, *half-brees*, *mixed-blood*, mas com o sentido pejorativo. Além disso, há a palavra *creolization* que é designada para as mesclas interculturais usada por alguns antropólogos e linguistas. (CANCLINI, 2014).

Na obra *Borderlands* (2012), não vejo a tentativa de traduzir a palavra *mestiza*, uma vez que na Tradução *Mestiza* há a reafirmação de sua diferença, estrategicamente usada para resistir ao poder hegemônico. Emerge na escrit(ur)a de Anzaldúa (2012) uma crítica de negociação da cultura e tradução que busca romper, ir além das contradições do pensamento dualista ocidental: uma resistência multicultural. É a partir dessa argumentação que eu proponho pensar a Tradução *Mestiza*.

Para Derrida (2016), cada vez que o sujeito fala ou escreve, há uma promessa. A performance dessa promessa anuncia a unicidade de uma língua(gem) que está por vir. Ela é a monolíngua do outro, pois há um desejo, um anseio de suprir a falta constitutiva do sujeito. Coracini considera essa concepção como

uma representação imaginária que, ilusoriamente, leva o sujeito a ver a si e ao grupo social a que pertence como um, diverso, diferente do outro: não no sentido (...) do ser e não ser, do igual e do diferente, espaço de indecibilidade do sujeito (...), mas apenas no sentido de diferença, do deferente, oposto ao outro, original, que coincide consigo mesmo. (CORACINI, 2007, p. 142-143).



Anzaldúa para explicar esses espaços que habita, explica que sua casa é carregada nas costas como a tartaruga. Para Keating (2009), esse exemplo pode servir para pensar o sujeito que navega por espaços limiares entre mundos, língua(gen)s, identidades e caminhos desconhecidos. A partir disso, posso sugerir que a escrit(ur)a de Anzaldúa (2012) faz com que a fronteira seja compreendida como um espaço que tem-se a impressão de que a língua(gem) maternal se opõe à língua(gem) do outro, estrangeira, no entanto, elas se complementam no desejo de uma língua(gem) total, sem interdições e inibições. (CORACINI, 2007).

Anzaldúa (2012) viveu e vivenciou a fronteira, deixando em seus textos marcas dos horrores e afetos, fazendo migrar outras língua(gen)s para suas prosas, poemas e canções em inglês e espanhol. É Babel em uma língua(gem). A autora despedaça a língua(gem) inglesa para se inscrever, transpõe em sua escrit(ur)a palavras de outras línguas (espanhol, Chicano, *pachuco*<sup>45</sup>). Anzaldúa (2012) habita os entre-lugares e entre-línguas. “Ao desfazer o estilo compacto de uma língua aparentemente inteira, tenta se aproximar do grito, da língua ferida, fazendo irromper o sentido nas falhas, nas fraturas, no silêncio. (CORACINI, 2007, p. 144).

Anzaldúa (2012) escreve e se inscreve em várias línguas que são sempre a língua(gem) do outro e para o outro, que vem do outro, língua(gem) estrangeira-materna, materna-estrangeira, cuja falta no sujeito imagina completar, mas sempre é uma prótese da falta, deixando marcas das suturas.

Ocorre que se a tradução eurocêntrica fosse capaz de atingir seu objetivo de traduzir a obra *Borderlands* (2012), não haveria nenhuma problemática no sentido de a obra estar escrit(ur)a em mais de três língua(gen)s. A reflexão inicia-se aqui diante da problemática sobre o papel do entrelaçamento de língua(gen)s que há na obra e as implicações que o ser/estar na fronteira pode trazer para o processo tradutório.

Segundo Mignolo (2012), as diferentes heranças coloniais e a crescente interconexão global têm gerado um contexto múltiplo, em que se torna difícil pensar na pureza que uma língua(gem) pode ter e estabelecer fronteiras entre língua(gen)s e culturas nacionais. Diante disso, Mignolo (2012) defende a necessidade de uma nova maneira de

---

<sup>45</sup> Significa *El Paso*. É uma língua que tem influência do espanhol não-padrão da Espanha e México, do inglês norte-americano e da língua cigana. O Pachuco é usado como uma língua secreta pelos Chicanos.

pensar que vai além dos modelos teóricos oferecidos pela ideologia colonialista e que aplauda a diferença resultante das colonizações.

Pensando a Tradução *Mestiza* como uma epistemologia que emerge da fronteira Sul-Norte e que tem como características principais a possibilidade de teorizar a partir da margem no sentido limiar e da liminaridade e de uma perspectiva *fronteriza*, ou seja, a Tradução *Mestiza*. O sujeito recorre não só à língua(gen) Chicana mas também outras como à língua espanhola e inglesa. Esse movimento para mim é um processo de imbricação de duas ou mais na constituição da subjetividade do sujeito. Não é uma busca de totalidades mas traços de identificação que me permitem compreender como essa escrit(ur)a é constituída e como a tradução é empreendida, ora para autora-escritora, ora para o tradutor-coautor.

Isso significa produzir saberes acadêmicos sobre a tradução fora da tradução hegemônica, compreender a prática literária como produção, provocar rupturas e deslocamentos. O pensamento de homogeneidade da tradução foi criado para atender aos interesses coloniais. Assim, a Tradução *Mestiza* pode me ajudar a pensar o processo tradutório de uma outra forma.

A Tradução *Mestiza*, portanto, carrega essas localidades em sua prática, uma vez que a autora Anzaldúa, ao escrever e se inscrever na escrit(ur)a de *Borderlands* (2012), desloca a noção de tradução no sentido de atravessar e ser atravessada por língua(gen)s distintas, bem como buscar nessas língua(gen)s um pertencimento que se afasta do pensamento dicotômico para pensar de maneiras outras a partir da fronteira.

Esse processo fronteiro da cultura exige um encontro com o *novo* que não seja parte do *continuum* de passado e presente. Ele cria uma ideia de *novo* como ato insurgente de tradução cultural; renova o passado, refigurando-o como um *entre-lugar* contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O *passado-presente* torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver. (BHABHA, 2007).

Nesse espaço biográfico, *autohistoria*, em que Anzaldúa se in(e)scribe, os rastros do *eu* e *nós* são feitos a partir de uma implicação da desconstrução e da tradução como resistência. A autora, ao escrever sobre si, participa efetivamente da transformação e produção de significados por meio do entrelaçamento das língua(gen)s envolvidas, colocando-se num processo de tradução através do *double bind*, - promover a reflexão

sobre as língua(gen)s, bem como desestabilizar as bases nas quais se assentam as teorias da tradução de base linguística - ou como tenho tentado formular, uma Tradução *Mestiza*.

O *double bind* é o imperativo categórico que reflete o paradoxo tácito do processo de tradução, uma vez que (de)marca sua impossibilidade e sua necessidade. Diante da dificuldade que se impõe, como um desafio, ao tradutor (que é sempre leitor) só há uma saída possível: *sofrer e suportar o double bind*, certo de que sem ele não pode haver leitura, nem tradução.

Sob o viés do *double bind* que é a indecidibilidade diante das língua(gen)s de contato e da emergência de que algo tem de ser escrito ou dito, trago a fronteira para concretizar as reflexões sobre a Tradução *Mestiza*. Faz-se necessário a crítica de uma abordagem da tradução erigida na fronteira, pois a desestabilização iniciada pela Tradução *Mestiza* abre um espaço descolonial à medida que a exterioridade abre a ferida biográfica e epistemológica da fronteira, tornando as língua(gen)s locais legíveis. (MIGNOLO, 2012).

Para isso, lanço mão da noção de tradução a partir de Derrida (2001a); a concepção de Lugar Geostórico, de Nolasco (2013); e o sujeito fronteiriço de Anzaldúa (2012) para puxar os fios de que necessito, e, com eles, tecer a teia da rede teórica-fronteiriça, transformando, assim, esses fios mestiços, ao mesmo tempo em que olhares oblíquos são por eles emersos. (CORACINI, 2011).

As rupturas que houve ao longo dos estudos, e que ainda continuam, são importantes para pensar que a estabilidade deve ser sempre desestabilizada; que a desconstrução cunhada por Jacques Derrida não desfaz de tudo aquilo que foi construído. Ao contrário, a construção de outro saber inicia-se a partir da (des)construção, do (des)locamento ou (des)centramento de um saber constituído socialmente, quer dizer, que está em exercício, e cuja representação é necessário questionar e perscrutar nas fissuras e nos interstícios da língua(gem).

Anzaldúa (2012) pontua que os Chicanos falam *patois*, uma língua(gem) bifurcada, uma variação de duas língua(gen)s. O sujeito da fronteira é complexo, um povo heterogêneo que fala muitas língua(gen)s. Algumas das língua(gen)s que eles falam e que Anzaldúa teve contato são: inglês padrão; inglês com gíria usado pela classe trabalhadora; espanhol padrão; espanhol mexicano padrão; a língua espanhola mexicana falada no norte; espanhol Chicano (Texas, Novo México, Arizona e Califórnia possuem variações

nessas regiões); Tex-Mex; e *pachuco*,<sup>46</sup> conhecido também como *caló*. Esta ainda sofre preconceito por ser considerada inferior.

Há língua(gen)s que Anzaldúa (2012) designa de *lares*. São língua(gen)s que Anzaldúa fala com sua mãe, irmã e irmãos, com seus amigos e amigas. Elas são as cinco últimas listadas, o espanhol Chicano e Tex-Mex, sendo essas as mais próximas do seu coração. Na escola, na mídia ou nas situações de emprego, Anzaldúa usa o inglês padrão e com os trabalhadores ela usa gírias. Da *Mamagrande Locha* (sua avó) e das leituras de literaturas espanhola e mexicana, Anzaldúa (2012) aprendeu o espanhol padrão e o espanhol mexicano padrão. Com os recém-chegados, imigrantes mexicanos e *braceros* (trabalhadores), Anzaldúa aprendeu o dialeto espanhol norte-mexicano. Com mexicanos, Anzaldúa fala tanto o espanhol mexicano padrão quanto a língua(gem) norte-mexicana.

Dos seus pais e dos Chicanos que moram no Valley, a Chicana aprendeu o espanhol Chicano texano, que ela falava com sua mãe, seu irmão mais novo, tias e parentes mais velhos. Com as Chicanas do Novo México ou Arizona, Anzaldúa teimava em falar um pouco de espanhol Chicano, mas frequentemente elas não entendiam o que ela estava falando. Com a maior parte das Chicanas da Califórnia, Anzaldúa falava somente em inglês. Quando ela se mudou pela primeira vez para São Francisco, ela disparava a falar alguma coisa em espanhol, o que deixava suas amigas Chicanas um pouco envergonhadas.

O que tento demonstrar nos trechos acima é a pluralidade e o multilinguismo em que a mulher Chicana/indígena está atravessada. Além disso, é o atravessamento de traços culturais que estão sempre em conflito. Os conflitos são gerados pelo pensamento dicotômico, por exemplo, língua(gem) materna e língua(gem) estrangeira. Ou o conflito de escolher a língua(gem) que se sente mais confortável. Anzaldúa serpenteia pelas língua(gen)s porque se sente limitada, interdita, um mal-estar ao tentar expressar algo e ter de recorrer a somente uma língua(gem).

Desse modo, percebi que adentrei numa emergência de (re)pensar sobre uma tradução que pudesse de alguma forma corresponder com a escrit(ur)a de Anzaldúa, porque sua performance atravessa as teorias trazidas aqui. Primeiramente, porque Anzaldúa se inscreve em mais de três línguas; segundo, sua tradução é uma maneira de

---

<sup>46</sup> Significa *El Paso*. É uma língua que tem influência do espanhol não-padrão da Espanha e México, do inglês norte-americano e da língua cigana. O Pachuco é usado como uma língua secreta pelos Chicanos.

resistir à língua(gem) e ordem hegemônica, escolhendo a língua(gem) que pretende manter os conceitos articulados por ela; e terceiro está relacionado ao conforto e desconforto de permanecer em uma só língua(gem). Mesmo em que alguns momentos eu escolho usar mestiço, preocupo-me em manter os conceitos formulados por Anzaldúa na língua(gem) que ela usa. Por exemplo, a consciência *mestiza*, *nos/otras* e local *fronterizo*. E essa preocupação está relacionado à Tradução *Mestiza*.

De acordo com Coracini (2003) não há língua pura, homogênea e única: que é na imbricação do estranho materno e do familiarmente estranho ou estrangeiro, do estranho familiar que se situam nosso discurso e a possibilidade de (nos) dizer e traduzir. Não posso compreender Anzaldúa sem atravessar suas fronteiras, daquilo que a torna sujeito. Desse modo, desejo compreender como essa relação agonística entre o sujeito *fronterizo* e sua escrit(ur)a afloram.

Nesse contexto, onde as contradições e os conflitos entre o desejo da completude e totalidade, do certo e incerto é que o tradutor também se insere. Como tradutor dos textos de Anzaldúa (2012), o meu desejo é ser o desejo de Anzaldúa, é tentar validar a sua escrit(ur)a sob a minha, e, para isso, não meço esforços no sentido de ser como Anzaldúa deseja que eu seja. Assim, é a construção da minha identidade como tradutor e pesquisador. Não sou tradutor por formação, mas considero-me apto para traduzir textos que estão relacionados à minha bagagem intelectual.

A partir da perspectiva que me inscrevo, o tradutor não necessariamente precisa ter conhecimento completo das língua(gen)s com as quais ele trabalhará. Não aplaudo o tradutor centrado, racional, capaz de controlar suas palavras, de modo que elas nada carregam dele, como eu já disse nesta tese, a identidade é ilusória, constituída de idealizações falaciosas, responsáveis pelos estereótipos que generalizam. (CORACINI, 2007).

Traduzir sempre é acrescentar, acrescentando-se, juntar, juntando-se. Desse modo, a tradução é sempre escrit(ur)a e inscrit(ur)a de si e do outro que se constituem no mesmo e no diferente. O tradutor sempre está num espaço de conflitos, pois há uma cobrança de fidelidade e apagamento da (re)produção e criação da tradução. É a busca do desejo pelo conforto da determinação, o tradutor está num terreno movediço onde os sentidos deslizam, adiando o conforto da completude. É estar na casa do outro, habitar a língua(gem) do outro, assim o tradutor poderia dizer com Anzaldúa (2012), sou

colonizada em minha própria terra. Ou com Kristeva (1994, p. 09): “o estranho que habita em nós”.

É preciso ter uma aceitação da presença do outro autor no texto traduzido, só assim é possível de que o tradutor deixe de fingir de que possui uma neutralidade e ausência, uma inocência e fidelidade impossíveis, o que abre um caminho para o início de uma nova tradição que está instalada fora dos limites da invisibilidade e da culpa que constituem o cenário e enredo do trabalho. (ARROJO, 1993).

O tradutor é traidor da sua ação tradutória. Ele trai o texto e a si mesmo, uma vez que a tradução é a reparação da falta, falta na língua(gem) para a qual traduz, falta que é traduzida pela indecidibilidade de transpor sentidos, bem como pela impossibilidade “de fazer coincidirem as palavras numa língua e na outra” (CORACINI, 2007, p. 193), ausência constitutiva do sujeito da *ADFronteriza*. O desejo de ser completo para o outro é conflituoso no processo da tradução, uma vez que o texto original não pode ser tocado, modificado.

A língua(gem) é híbrida, *mestiza*, heterogênea, ela está entrecruzada com fios de tramas de outras línguas-culturas. Dessa maneira, como todo processo discursivo é constituído por fios de outras FDs, de outros discursos em formação contínua, esse movimento das transformações sociais são lentos, portanto, os discursos instáveis que se seguem não se prestam à construção de realidades *fixas*, apesar da ilusão de estabilidade que conforta o imaginário do sujeito. Essas realidades se movem com e nas diversas interpretações que dão vida e presença. O desejo de ser o desejo do outro, de ser par com o outro, faz com que o sujeito se submeta ao olhar do outro, buscando ir ao encontro das expectativas do outro e assim realizar o desejo do outro e renunciar ao seu próprio ou a si mesmo, até que se produza uma pausa e o indivíduo passe a assumir e ser responsável por seus atos e escolhas.

O tradutor a partir dessa visão complexa do sujeito que também confronta a subjetividade, que é entendida como a relação com o outro. Anzaldúa (2012) torna-se submissa ao seu texto que, não raro, é construído separadamente das intenções conscientes da autora. Anzaldúa (2012), então, vê sua obra crescer e se tornar autônoma, (in)dependente, aberta à pluralidade de significados que vêm de múltiplas e talvez até infinitas interpretações. A autora afirma ser a criadora do texto e, no entanto, vê essa criação escapar de seu controle.

Como uma criança que corta os laços com os pais para viver os seus desejos, ainda que em processo de eterno adiamento, não elimina as semelhanças biológicas e linguístico-culturais com os pais. Esse legado nunca poderá ser desfeito e a manterá conectado aos seus pais. Da mesma forma, o texto que resulta de um ato de criação, mantém vínculo indelével com o autor e laços de subjetividade que eles (autor e texto) singularizam, ainda que sejam submetidos ao olhar da crítica ou do tradutor, em seu ato de interpretação.

Se o tradutor é o outro do autor, ele é o responsável não só pela interpretação, mas também pela *transição/transformação* de que fala Derrida (2001a). Talvez uma única palavra seja suficiente para nos fazer entender que tradução é uma negociação, uma transação entre culturas (transcultural) e, como tal, é translingual.

Um dos termos que Anzaldúa (2012) usa vem à mente, *La chingada*: como traduzir *chingada* para o inglês ou português com todos os significados que Anzaldúa (2012) lhe dá ao longo de sua obra *Borderlands*? A primeira tradução seria *merda*, em inglês *shit*, mas na nossa cultura esta palavra evoca: excremento humano ou de animais, porcária, coisa sem utilidade e pessoa sem moral. A segunda tradução sem tradução - porque a palavra vem até nós do espanhol mexicano - seria *xingada*, alguém que foi xingado ou xingada. *To swear*, no sentido de *shit* não é uma palavra dentro da palavra *swear*, na cultura-língua inglesa que é o mesmo que ocorre na língua-cultura brasileira, que não é monolítica, como qualquer outra língua, é feita de fragmentos de outras línguas-culturas. Mais de uma palavra em uma palavra, mais de um idioma em um único idioma, mais de uma cultura dentro de uma cultura, textos dentro de um texto. O tradutor fala multiplicado por dois, já que trabalha com o idioma de origem e a língua(gem) de destino. No caso de Anzaldúa (2012), o tradutor trabalha com os idiomas de origem e da língua(gem) de destino.

Estar entre línguas-culturas, entre textos, entre a violência e disseminação da obra traduzida que pacífica e abarca tudo, entre remédio e veneno, entre a impossibilidade e a necessidade da tradução, entre o contentamento e o descontentamento, entre a indecidibilidade e a necessidade de decidir, fazer cortes, fissuras, deixando dobras, amassos, feridas, cicatrizes, entre o *original* e a tradução, entre o autor do primeiro texto e o tradutor há um espaço, uma fronteira, um limite. Este é o *habitat*, acolhedor e inóspito do tradutor que se vê abraçado e simultaneamente rejeitado, excluído das línguas-culturas

e aparentemente do outro. Tradução é violência e inclusão, é mais de uma palavra em uma palavra, mais de uma língua(gem) em uma única língua(gem); a tradução é o *double bind*. (CORACINI, 2007; DERRIDA, 2001a).

Por isso que algumas palavras quando fiz as traduções escolhi mantê-las, por considerar que elas perderiam o significado proposto por Anzaldúa. Além disso, cabe o leitor, o estudioso da autora verificar os efeitos de sentido dessas palavras. Lembrando que isso faz parte do processo de rebeldia, sob a rachadura da resistência, que o sujeito Chicano/indígena se inscreve.

A partir dessas teorias que trago para sustentar os gestos analíticos que proponho, apresento o processo analítico de minha pesquisa, sem pretensão de empreender análises exaustivas e prescritivas dos enunciados.

Na parte III desta tese, apreendi os gestos interpretativos das materialidades que extraí da obra *Borderlands* (2012).



**PARTE 3**  
**GESTOS ANALÍTICOS A PARTIR DE *LA FRONTERA***

#### CAPÍTULO 4. EM DIREÇÃO AO PENSAMENTO *FRONTERIZO/MESTIZO*

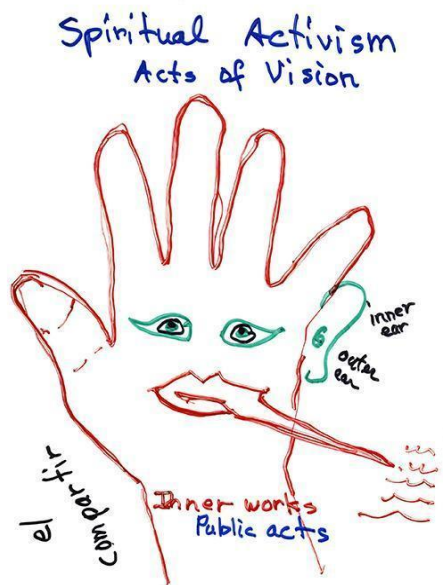
Com o desejo de avaliar a produtividade das reflexões feitas até aqui, proponho-me desenvolver gestos analíticos nos quais podem ser observados a relação do Local Geográfico, *bio e locus*, com o poder e o saber, materializados na escrit(ur)a, sobretudo os efeitos de sentido que emergem dos discursos colonialistas que atuam como um processo de subjetivação do sujeito.

Volto-me mais uma vez para o pensamento *fronterizo* e *mestizo* que marcam a orientação desses *epistemes* da mulher Chicana/indígena e que possibilitam diferentes pontos de vista. A mulher *mestiza*, sob a ferida *fronteriza*, descobriu que os conceitos e ideias não podem ser deixadas, pelas mulheres Chicanas/indígenas, numa linha fronteira rígida (ANZALDÚA, 2012).

O pensamento *fronterizo* está relacionado com o que seria a ideologia oficial da *mestizaje*, a confluência harmônica dos polos, o espanhol, o indígena e o norte-americano, que daria lugar a essa fusão imaginária, ou seja, a raça cósmica, ou o contrário, a raça vencida e degenerada, que configuraria em algo ruim. Essa construção maniqueísta, a natureza da mestiçagem desviante, tacitamente se assume uma dominação branca. Essa construção de saber sempre se faz a partir do branqueamento. Não é imaginado e nem tolerado o processo contrário.

Outro efeito que é possível é que ambas as versões se esbarram nas marcas da contradição que deu origem ao desejo da identificação com um terceiro. É uma dominação que se borra em sua própria marca. E isso tem sido o conciliador da política oficial da *mestizaje*.

Esse terceiro lugar que Anzaldúa (2012) propõe em sua obra está atrelado à ideia de comunidade, uma vez que é importante pensar em afinidades. Se ela diz que descolonizar é agir, então esse gesto não é somente o uso de palavras de práticas. A *herida* que Anzaldúa usa é o entre-lugar das palavras e os atos, assim, quando a *herida* se rasga mostra o seu interior, pois é constitutiva da sociedade colonial.



A escrit(ur)a como ação. (Desenho feito por Gloria Anzaldúa). Fonte <https://lilasbenzonmagazine.org/2017/08/27/anzaldua-across-borders-a-traveling-thought-gallery/> Acesso em: 17/04/2021 às 14 h.

A *mestizaje* assume a contradição entre a comunidade e o sujeito em sua individualidade, mostrando como é possível conviver com essa contradição, como habitá-la. É por essa travessia que saberes outros, línguas outras, organizações outras emergem.

Vejamos como essas vozes dissidentes incorporam nos gestos analíticos que apreendo.

#### 4.1 DOS MODOS DE SUBJETIVAÇÃO DO PENSAMENTO *MESTIZO*

Em *Borderlands*, Gloria Anzaldúa faz uma descrição do movimento de busca pela identidade em um mundo que se recusa a permitir outras possibilidades e identidades outras. A fronteira México e EUA está cercada de eventos que marcam uma área altamente conflituosa: o feminicídio, centenas de mexicanos à espera de passar para outro lado, superlotação urbana, comunidades indígenas deslocadas, reformas anti-imigração, construção de muros, inúmeras mortes no deserto, tráfico de drogas e de pessoas, violência, assassinatos de meninas e mulheres.

A fronteira física entre os México e EUA ajuda a escritora a criar maneiras diferentes de enxergar e pensar. Contudo, a fronteira pode ser também secundária, pois uma *cerca* psicológica pode ser posta, (a)locando o sujeito à margem, ao tentar ocultar e negar sua cultura e seu Local Geoistórico. A fronteira estabelece a vergonha para aqueles que estão do lado de cá e a dignidade para quem está do lado de lá. Para Guerra (2017, p. 99), essa distinção visível é o que alicerça os conflitos, “as tensões identitárias e a normalização de estereótipos”.

Na materialidade que ora analiso, é possível encontrar inúmeros enunciados que atestam práticas de colonialidade sob o fio discursivo da violência e silenciamento. Entres esses enunciados podemos verificar uma forte visada feminista que mobiliza uma desconstrução de saberes comprometidos com o domínio masculino. Posso também observar muitos enunciados que são caracterizados pela discriminação dos sujeitos indígenas; são situações em que a relação de poder busca determinar a utilização do espaço, como a escola, para restringir o uso da língua estrangeira, a língua do outro (selvagem, estranho, estrangeiro) que está à margem.

A escola é entendida como um espaço institucional que promove o sujeito *civilizado*, um sujeito-de-direito. Conforme Lagazzi (1988, p. 20), o sujeito-de-direito “ao mesmo tempo em que se vê como ser único, senhor e responsável de si mesmo, ele é intercambiável perante o Estado”. Ele exerce o seu poder por meio da asserção e da repetição. Essas repetições e ações assertivas asseguram o logocentrismo, isto é, uma perspectiva polarizada em que isso é bom e aquilo é mau, certo ou errado, heterossexual ou homossexual, língua ou dialeto, objetivo ou subjetivo, “em que o primeiro é qualificado como superior ao segundo”. (CORACINI, 2007, p. 53).

Para iniciar o processo analítico trago o primeiro excerto, codificado de B1 (*Borderlands* 1) em que, ao se inscrever no discurso, o sujeito retoma passagens de sua história de vida, deixando aflorar a voz do outro:

B1: Se você quer ser **Americana**, fale “**americano**”. Se você **não** gosta da língua, **volte para o México que é onde você deveria estar**. (Tradução minha).<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> *If you want to be American, speak 'American'. If you don't like it, got back to Mexico where you belong.*

Anzaldúa (2012) relata um dos momentos em que foi pega, quando criança, falando a língua espanhola no recreio. Ela se lembra que foi ordenada a ficar no canto da sala por ter respondido a professora norte-americana quando tudo o que ela queria era saber como se pronunciava o nome da professora. Em outra situação, já na universidade Pan Americana, Anzaldúa e todos alunos *mestizos* tinham de fazer um curso de oratória. O objetivo era se livrar do sotaque mexicano/indígena.

A escola é apresentada por Foucault (2013) como um lugar que reúne formas de imposição de regras aos sujeitos do discurso. Ao apropriar socialmente esses discursos, a escola gera uma ritualização da palavra, determinando e fixando os papéis dos sujeitos que falam. Ela constitui e promove a disseminação de doutrinas.

Observo que ao negar, por meio do advérbio **não**, B1 desvela que o enunciado **Se você não gosta da língua...** carrega em si mesmo saberes antagônicos. O **não** funciona como um rastro de que no interdiscurso existe um enunciado que diz o contrário, isto é, há uma outra voz que afirma o que está negando. Nesse enunciado, o sujeito designa o outro de forma mostrada. Dessa maneira, o sujeito reivindica a autonomia de seu discurso sob a forma da denegação do outro. (AUTHIER-RÉVUZ, 1998).

Dessa forma, observa-se que o sujeito se submete à língua(gem) mergulhado em sua experiência de mundo e determinado pela injunção a dar sentido, a significar-se por meio de seu enunciado. E o faz em um gesto, um movimento sócio-historicamente situado, em que se reflete sua interpelação pelas práticas discursivas. A ordem da língua(gem) e a da história, em sua articulação e funcionamento, constituem a ordem do discurso. (CORACINI, 2003).

A partir de um pensamento abissal, isto é, o pensamento moderno ocidental hegemônico, refutado por Santos (2010), o sujeito é revestido pelo desejo de uma língua que alardeia o nacional, cujo primado está relacionado ao puritanismo patriota, que considera a língua do outro como uma estranha indesejada. O mais característico desse modo de pensamento é sua lógica de exclusão, subjetivando o sujeito como estranho e estrangeiro. Não há a possibilidade do entrelaçamento dos dois lados da fronteira, uma vez que, para haver prevalência, um dos lados necessariamente esgota todo o campo da realidade relevante. Nesse sentido, as palavras de Santos são importantes: “A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal”. (SANTOS, 2010, p. 39).

Entendo também que essas práticas de violência provêm de

mecanismos para que o sujeito de obediência internalize as instâncias de domínio exteriores transformando-as em parte componente de si. Com isso, exerce-se o domínio com muito menos desgaste. Também a violência simbólica é uma modalidade que se serve do automatismo do costume. Ela se inscreve nas coisas autoevidentes e naturais, nos modelos de percepção e de comportamento que se tornaram hábito. A violência, de certo modo, é *naturalizada*. Sem o emprego de violência física, marcial, ela provê as condições para que as relações de domínio vigentes se mantenham. Também a técnica disciplinar se serve da internalização psíquica da coerção. Com intervenções refinadas e discretas, ela penetra nos ductos neuronais e nas fibras musculares do indivíduo, submetendo-o à coerção e aos imperativos ortopédicos e neuropédicos. (HAN, 2017, p. 14).

O sujeito mulher Chicana, B1, se torna alvo da violência simbólica, praticada por meio da interdição e da hostilidade. O desrespeito que perpassa a violência é veiculado quando B1 “passa a ser o outro, sem nome, sem-terra, sem família, um bárbaro, que não tem direito à hospitalidade da lei, do pacto, mas que pode ser alvo da hospitalidade absoluta” (GUERRA, 2010, p. 32). Noto que as palavras **Americana** e **americano** podem estar associadas à FD nacionalista. Manuel Castells (2013) faz uma trajetória sobre o ressurgimento do nacionalismo como (re)construção da identidade com base na nacionalidade. Aqui prevalece um discurso hegemônico em que se denota os não-ditos culturais, reforçando o excepcionalismo do norte global. Cria uma zona em que a enunciadora é colocada como um *não-ser*: não é norte-americana, não é falante da língua inglesa.

Além disso, esse efeito de sentido materializado no enunciado **Se você quer ser Americana, fale ‘americano’** mostra a construção do colonialismo histórico por meio da deslegitimação do *mestizo* quanto ao pertencimento à língua inglesa norte-americana: fale na minha língua para que seja compreendido e aceito, não fale em sua língua; caso o contrário, volte para sua terra de origem, aqui você não é bem-vindo.

Os sentidos que apreendo desse possível deslize do sujeito ao dizer **Se você quer ser Americana** e em seguida anunciar **fale ‘americano’** indica a supervalorização da nação como constituição identitária patriota. Isso pode ser rastreado pelo uso da letra maiúscula na palavra **Americana**, substantivo próprio, diferenciando-se das outras nacionalidades, inclusive a mexicana.

É curioso observar que há uma posição migrante muito forte nesse relato, que mostra (re)invenções do sujeito, dos entre-lugares, entre-línguas, entre-culturas, entre-nações, e que tramam novos traços de subjetividade. B1 por meio da língua(gem) atravessa o campo da subjetividade e trava laços com a matéria das outras línguas e com as outras formas de linguagem que habitam esse Local Geoistóricos: a fronteira. Isso provoca deslocamentos e a necessidade do sujeito de se reterritorializar num lugar outro, num terceiro lugar.

Mas, se há um dono da língua/terra, portanto, há um pedido de hospitalidade, e, se há hospitalidade, posso considerar que haja também a *hostipitalidade* derrideana, uma vez que aquele termo não existe sem este.

De acordo com Derrida (2003), há um tipo de estrangeiro que pede a hospitalidade numa língua que não é **sua**, aquela que é imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o senhor, a nação, o Estado, a escola etc. No entanto, o sujeito mulher Chicana/indígena é e não é estrangeiro, esse lugar lhe foi imposto quando das invasões dos EUA nas terras mexicanas. B1 adentra esse espaço, pois não compartilha tudo o que se compartilha com a outra língua, o **americano**. É verdade que não é só isso que coloca o sujeito mulher Chicana/indígena no canto da parede, há outras questões que devem ser consideradas também, por exemplo, a condição de ser *mestiza*.

Ainda com Derrida (2003), a hospitalidade absoluta exige um espaço da casa ao estrangeiro, desconhecido onde ele possa habitar, sem exigir nenhuma reciprocidade. Sem a hospitalidade absoluta, o estrangeiro é recebido como um hóspede, um inimigo. A hospitalidade torna-se hostil pela recusa de aceitar aquele sem nome adentrar num espaço onde há um dono. Desse modo, essa ação é nomeada por Derrida de *hostipitalidade*.

Ora, concentrando-me na temática, entendo que o sujeito mulher Chicana/indígena procura lutar contra atitudes do oponente cuja tentativa, por meio da *hostipitalidade*, visa até mesmo burlar as ações do governo. Para essa estratégia, muitas representações sociais de cunho fundamentalista étnico e religioso são levadas em consideração. Uma língua sem impurezas surge como um recurso para excluir os sujeitos que não estão atrelados ao saber do colonizador, que impõe a sua (mono)língua pela força e/ou pela lei para

interditar, lançar o sujeito – o outro quem se impõe e que submete – no entre-dizeres, na interdição, ou melhor, no lugar confuso e sem dono do

entre-línguas, que significa entre-culturas, entre-outros, entre mim e o outro, que é sempre “outros”. (CORACINI, 2007, p. 47).

Para Anzaldúa (2012), a língua outra, onde o sujeito *fronterizo* se encontra, de alguma forma, é também o lar, lugar de esconderijo, onde os traços da língua primeira não podem nunca se apagar e os traços das línguas outras produzem novas marcas, que modificam seu eu, sua inscrição na escrit(ur)a. Há, pois, esse local que está entre dois, três que não se opõem, mas estão relacionados entre si por um movimento de travessias, que se marcam por sensibilidades e inscrições, isto é, entre o eu e o outro, entre o lá e o cá, entre as bordas e fronteiras, entre o espanhol, *nahuatl* e o inglês.

Foi o que aconteceu com os mexicanos que ainda hoje enfrentam uma profunda dualidade, ancorada sobretudo entre a parceria econômica e os conflitos migratórios, interligando temor e apatia – ou seja, xenofobia – pelas pessoas estranhas que vêm de fora do país. De acordo com Foucault (2013), o já-dito se transforma em jamais dito a cada situação de enunciação, pois o novo está relacionado ao acontecimento de enunciação.

A partir do século XX, uma nova organização social, dentro do capitalismo industrial, tem sido erigida para alcançar todos os níveis da sociedade, transformando culturas e construindo riqueza e pobreza, além de despertar “a ganância, a inovação e a esperança, e ao mesmo tempo impondo o rigor e instilando o desespero”. (CASTELLS, 2013, p. 17).

A obra *Borderlands* (2012) nos leva para ambientes conflitantes. A escrit(ur)a de Anzaldúa (2012) é invadida de reflexões profundas, alcançando o leitor em sua mais distinta vivência. O sujeito olha para si e entende-se mulher, Chicana, nascida numa atmosfera de opressão e confusão. O seu Local Geoistórico enuncia o seu desconforto para (sobre)viver e enfrentar as contradições: buscar uma nacionalidade, não encontrar nenhuma, ou encontrar mais de uma, num confronto do sujeito-eu com o outro. Trata-se também de uma paisagem onde a pergunta “Quem sou eu?” não é prontamente ou facilmente respondida.

As restrições impostas por questões culturais hegemônicas, por todas as suas pretensões de proteção, sufocam o sujeito marginalizado. E em muitos lugares esse sujeito percebe essa tentativa de silenciamento. Enraizado na cultura, a insistência em falar da e pela mulher Chicana é, a todo momento, atualizada por FDs que estão atreladas às



instituições religiosas. Isso inclui obedecer sem questionar, manter o silêncio e essencialmente sufocar seus próprios seres.

Em sua escrit(ur)a, o sujeito *fronterizo* rechaça as normatizações, normalizações, naturalizações e binarismos sobre as sexualidades e os gêneros. Por isso, cito instituições religiosas, entre outras, por ser uma das instituições que fomenta discursos patriarcais, Fds de cunho das Ciências Humanas e Religiosa, como apreendido no recorte B2:

B2: O *queer* é o espelho que reflete o medo da heterossexualidade: ser diferente, ser **outro** e, portanto, **inferior**, portanto, **sub-humano**, humano, **não humano**" (ANZALDUA, p. 40). (grifos nossos). (tradução minha)<sup>48</sup>.

De acordo com Michel Foucault (2014a), há uma estratégia que tenta manter o controle colocando pensamentos acusadores nas mentes das pessoas. Observa-se um poder distribuído, pouco ou quase nada explícito, mas que funciona em rede e promove a docilidade e a submissão do sujeito. B2 demarca uma relação interdiscursiva com o discurso da medicina e com o religioso. Algumas instituições religiosas podem colocar em prática, atreladas ao livro bíblico de Deuteronômio (2009), por exemplo, um poder disciplinador e normalizador. De acordo com o livro bíblico, os ensinamentos devem ser praticados a partir da ideia de que:

os mandamentos do SENHOR aos vossos filhos, conversando acerca deles quando estiverdes sentados em casa e nos momentos em que estiverdes andando pelos caminhos, ao deitardes e quando vos levantardes para um novo dia; tu os escreverás nos umbrais da tua casa, e nas tuas portas (DEUTERONÔMIO 11: 19-20).

Dentro desse campo de representações há estratégias e táticas de poder para colocar e manter fora as mulheres, os gays, as lésbicas, sob um guarda-chuva de marcas indelévels reatualizadas por um elemento de memória e subjetivação.

Ao enunciar *queer* pode-se analisar uma estratégia discursiva de sobrevivência, de resistência. É um outro poder que surge como o monstro que ao mesmo tempo é extremo e extremamente raro (FOUCAULT, 2010). O monstro tem essa capacidade de ser inquieto, pois ao mesmo passo em que ele viola as regras hegemônicas ele as cala. O

---

<sup>48</sup> *The queer are the mirror reflecting the heterosexual tribe's fear: being different, being other and therefore lesser, therefore sub-human, in-human, non-human.*

sujeito social é associado a “um conjunto de elementos que o caracterizam como o que deve ser banido sobre a prerrogativa de que causa malefícios à sociedade” (FERNANDES, 2017, p. 19). O outro, o *queer*, o **sub-humano**, o inferior, carrega uma historicidade que promove a interação do discurso do passado com memória discursiva patriarcal e machista. É o sujeito que precisa ser corrigido. E nesse jogo excludente, nesse conflito em que a heterossexualidade do outro é agredida, machucada, violada, nesse sistema de apoio que existe entre a família e igreja, que o sujeito enunciador, que tem de ser corrigido, tem em comum com o monstro. (FOUCAULT, 2015).

No entanto, há aquelas/aqueles que vão de encontro com esses saberes hegemônicos e que demarcam uma posição contrária na sociedade, uma vez que a ação de falar e/ou escrever/escriturar é importante para nós. Foucault nos assevera que onde há poder há resistência (FOUCAULT, 2014a). Assim, o sujeito *mestizo* demonstra sua crítica ao pensamento abissal. (SANTOS, 2010).

A maioria de nós adere à autoridade porque não temos conhecimento de que a autoridade deve se provar válida. As imposições colocadas sobre o sujeito, neste trabalho a mulher Chicana/índigena, vieram de uma necessidade de controle, disfarçadas como o ato benevolente de "proteção". O pensamento ocidental moderno diz que a mulher tem de ser protegida pelo homem, contudo, esse pensamento coloca a mulher em papéis rígidos e definidos, como dona de casa, a professora, mãe, etc., uma vez que, segundo Guerra (2010), esse processo enunciativo, constitui-se sob o primado do interdiscurso, isto é, todo discurso produz sentidos a partir de outros enunciados já cristalizados na sociedade.

Um outro aspecto da opressão, violência simbólica, de pessoas consideradas *desviantes*, que ora trago para a discussão do enunciado B2, é o medo envolvido na necessidade de separação e de controle em relação ao estranho, o diferente, o *anormal*. Há uma grande dificuldade em reconhecer que há mais de uma maneira de ser. As pessoas temem o que é diferente, mesmo que sua existência como **outro** seja o que os define como o que eles consideram *A Norma*.

O medo e a suspeita residem na possibilidade de que o **outro** possa desafiar o poder já existente. Daí minha proposta de estudar os sujeitos subalternos sob a articulação de problematizações *Fronteriza*, que (des)estabilizem a ideia de que a língua(gem) é operada por binarismos para compreendê-la como espaço de produção das relações que a

cultura estabelece entre corpo, sujeito e poder, a partir da qual se deve buscar e tecer deslocamentos, pois os sentidos não são sempre os mesmos, flutuam em um eterno vir a ser. (GUERRA, 2015).

As próprias conjecturas do neoliberalismo abrem as feridas dos sujeitos dilacerados pela globalização, profundamente convencidos de que seu futuro imediato será uma exposição contínua à violência e à ameaça existencial (MBEMBE, 2014). Assim, o sujeito mulher Chicana/indígena precisa (re)inventar sua *existidura* para continuar (sobre)vivendo, e sua (r)existência é a partir de seu *biolócus*<sup>49</sup> enunciativo: uma epistemologia fronteira; ou seja, a partir da fronteira outras biografias fronteiriças são (des)construídas (ANZALDÚA, 2012; NOLASCO, 2017). Vejamos outro recorte retirado da obra de Anzaldúa, *Borderlands* (2012), que codifico de B3.

B3: **Fronteiras** são estabelecidas para **definir** os **lugares** que são **seguros e inseguros** com o intuito de **nos** distinguir **deles**.<sup>50</sup> (tradução minha).

De modo geral, eu posso dizer que as fronteiras são regiões que têm como característica pontos de (des)encontro entre distintos estados e que, por diversas questões, constroem e delimitam a linha fronteira, ora separando-as, ora integrando-as. Em se tratando do México e EUA, devido às diferentes características – ou melhor dizermos divergentes características? – entre os dois países, a fronteira estabelece um jogo de interesses econômicos e uma guerra que emerge dos conflitos imigratórios, por exemplo. A fronteira se torna um mecanismo de redes de poder que se espalha entre as duas sociedades em constante ataques e resistências: EUA que se representam como o país mais poderoso e o México como um país ainda emergente.

Esses mecanismos de poder em Foucault (2014a) se relacionam com o uso de determinadas formas para melhor exercer o controle dos territórios, por exemplo, sob os ideários da globalização e do neoliberalismo, isto é, o desenvolvimento da ordem e progresso. Dessa maneira, a fronteira não deve mais ser pensada somente como uma linha geográfica que separa dois territórios, mas também como uma linha simbólica cuja

---

<sup>49</sup> “*Bios* (quer seja do *objeto* em estudo, quanto do sujeito crítico envolvido na ação), quanto da ordem do *lócus* (o lugar a partir de onde tal reflexão é proposta)”. (NOLASCO, 2013).

<sup>50</sup> *Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish us from them.*

discussão elucida fatos históricos que, concomitantemente, vêm à tona questões de diferentes visões geoistóricas.

Minha afirmação de que (n)a fronteira emerge relações de poder, atreladas às estratégias que convergem para o controle dos grupos marginalizados/colonizados, pode ser sustentado no recorte pelo o uso dos pronomes **nos** e **deles**, ocasião em que o sujeito B3 se posiciona a partir da representação simbólica que atravessa o seu discurso sobre a realidade da fronteira México e EUA, cujos estereótipos culturais naturalizam os gestos de exclusão, violência e silenciamento, ganhando, por conseguinte, outras produções discursivas insurgentes com outras roupagens, outros efeitos de sentido os quais advogam a favor de justificativas da prática de violência constituídas de (pré)conceitos estereotipados à imagem do outro que está além da linha, relacionando-o com o semelhante aquém da linha.

Noto que há ausência do artigo definido ou indefinido antes do substantivo **Fronteiras** no enunciado, o que pode trazer o efeito de sentido de que se trata de qualquer fronteira, mas insinuando o limite “entre dois ou mais mundos, buscando a sua divisão, procurando anunciar a diferença e apartar o que não pode permanecer ligado. O limite insinua a presença da diferença e sugere a necessidade da separação” (HISSA, 2002, p. 19).

O uso da voz passiva, **Fronteiras são estabelecidas**, dá-me apoio de mostrar que não é tão importante saber quem estabelece(u) a fronteira, mas o cerceamento que ela pode produzir, sobretudo em relação à liberdade do *eu* e do *outro*. (HISSA, 2002). A voz passiva é usada, em que o vocábulo **Fronteiras** é o agente da passiva indeterminado e a locução verbal-passiva **são estabelecidas** é ação, dessa maneira, posso inferir que quem estabeleceu as fronteiras está indefinido, oculto. (NEVES, 2011).

Continuo, B3 exclui o agente como estratégia para não generalizar. Infiro que o uso do pronome deles, no enunciado **com o intuito de nos distinguir deles**, em que as relações de poder e saber se acampam onde o sujeito se encontra em oposição ou condições desvalorizadas, estigmatizadas pela lógica da dominação, constrói trincheiras de resistência e insurgência com base em princípios diferentes daqueles que permeiam as instituições de uma determinada sociedade (CASTELLS, 2013). Noto que o pronome **deles** não se refere especificamente aos EUA, o que me faz pensar que pode se referir ao poder hegemônico também.

O **nos**, pronome oblíquo que configura dois gêneros, reflexão enclítica de nós que se refere também à primeira pessoa e se opõe ao **(d)eles** (NEVES, 2011), coloca no fio interdiscursivo marcas de segregação, explicitando uma luta fronteiriça de origens e pertencas que desvelam a ligação da língua(gem) com a ideologia em que o sujeito B3 está atrelado/inscrito, qual seja, uma FD de Política Governamental, uma vez que o sujeito é conduzido a se inscrever num lugar de sofrimento segregacionista, de separação. Ao escrever, B3 se inscreve, fala de si, (re)significa-se, (re)inventa o seu eu e a sua identidade. Ao mesmo tempo que há o desejo de solução ou afirmação de conflitos e angústias, há também a reprodução de efeitos do sujeito a partir do momento histórico.

Digo isso por observar que no enunciado emerge uma voz institucional que, pelo uso dos verbos **estabelecer** e **definir**, representa táticas, estratégias de controle do poder, as quais são responsáveis pelo mecanismo de in(ex)clusão, ordem e civilização (FOUCAULT, 2015), estabelecendo, portanto, a definição dos espaços que são **seguros** e **inseguros**. Essa perspectiva polarizada, **seguro** ou **inseguro**, encontra sustento no pensamento da colonialidade, cuja hierarquização, por exemplo, **seguro** x **inseguro**; bom x mau; certo x errado, confiável x perigoso, entra em conflito por haver divergências, embora saibamos que existe uma persistência conceitual em que o primeiro é qualificado como superior ao segundo. (CORACINI, 2007).

Ora, que voz é essa que possui legitimidade de estabelecer e definir os espaços **seguros** e **inseguros** senão o Estado na forma de discurso jurídico, que circula como saber sobre a *resolução* de problemas que permeiam os corpos sociais, cuja condição de possibilidade de sua racionalidade precisa é a lei?

B3 caracteriza a fronteira como um espaço disciplinar ideal e contraditório, em que a distinção do que é caracterizado como **seguro** e **inseguro** estabelece um dispositivo de segurança que autoriza e potencializa a violência, uma vez que a disciplinarização encontra respaldo em regras, leis, e costumes que estabelecem qual a melhor sanção que deve ser aplicada. É contraditório porque o que dá sustentação ao dispositivo de segurança é a crescente violência como parte constitutiva da política moderna, tanto do lado de lá da fronteira, os EUA, que tem que lidar com os altos índices de criminalidade agravadas pelas divisões sociais, quanto o lado de cá, o México, que contraria o modelo disciplinador (país que tresmalha as normas) da organização dos países desenvolvidos. E é idealizado, pois há uma representação que subjaz aos ideais de organização e disciplina

que nunca poderão ser alcançados, visto que não há total controle sobre todos os corpos sociais. Embora eu saiba que essas estratégias de sancionar os corpos sociais são maneiras de docilizá-los com objetivo de se adequarem às normas estabelecidas pelas instituições. (FOUCAULT, 2015).

Num contexto semelhante, no caso do Brasil, podemos pontuar as diversas investidas dos grandes proprietários de terras que, movidos por interesses econômicos, recorrem ao Estado para usar de seu poder na (re)demarcação dos novos territórios indígenas. A recusa dos povos indígenas, de acordo com Guerra (2015), de ocupar esses novos territórios que lhes foram destinados, ocasiona a violência física, moral, indiferença e preconceito, para citar algumas práticas mazelentes. A fronteira como disputa pela posse de terras ainda desencadeia conflitos bélicos entre o poder hegemônico e o indígena no Brasil por ainda vivenciarmos “um confronto de classes, para defender uma da outra”. (FOUCAULT, 2015, p. 151).

As práticas discursivas dispersas na sociedade nos mostram que há lutas pela equidade de direitos e, sob outro olhar, há ataques que vão de encontro a essa reivindicação. Nessa luta pelo poder, “os privilegiados, para sustentarem seus apanágios como válidos apenas para um pequeno grupo em detrimento da maioria,” (FERNANDES, 2017, p. 243) apoiam-se em saberes tradicionais hierarquizantes para tentar manter a condição dos povos marginalizados. Outra prática da colonialidade do poder.

Por muitos anos confinada na fazenda de seu pai, Anzaldúa começou a se sentir ainda mais incomodada com sua situação. O papel tradicional da mulher era a cela que ela não queria usar. Os conceitos de *passivo* e *obediência* cravaram as suas costas como esporas e o *casamento* a fazia fugir mais que os coiotes assustados pelos tiros dos fazendeiros. (ANZALDÚA, 2012).

Anzaldúa relata que escolheu usar botas e calça jeans masculina para seguir caminhando com sua cabeça cheia de visões, com fome de novas palavras. Paulatinamente, ela resolvia suas questões, recusando seu estado atual e iniciando a questionar as coisas como elas são. No entanto, levou mais de trinta anos para desaprender as crenças que lhe permeavam e incomodavam, por exemplo, a crença de que branco era melhor do que marrom. (ANZALDÚA, 2015).

Anzaldúa desde criança foi questionadora, prática que tira a pensadora dum espaço patriarcal. Apresento mais outro excerto, codificado de B4, em que o sujeito

mulher Chicana/indígena ao se inscrever no discurso retoma passagens de sua história de vida, deixando aflorar a voz do outro, ora do colonizador, ora do intelectual *fronterizo/descolonial*. Vejamos:

B4: Eu **sou** uma **mulher fronteiriça**. Eu **creci entre duas culturas**, a **mexicana** (com uma **forte influência indígena**) e o **Anglo** (como membro de um **povo colonizado em seu próprio território**)<sup>51</sup>. (ANZALDÚA, 2012, p. 19). (tradução minha).

Diante do processo de (re)produção agonística de identidade, B4 adentra num espaço de olhares e julgamentos, ou seja, o olhar que outro tem do sujeito e o olhar que o sujeito tem de si. Ao mesmo tempo que é possível perceber uma FD que advém da Colonialidade, compreendo que há um atravessamento de uma FD que vem das Ciências Cartesianas, em que o sujeito pensante tem a certeza de sua existência enquanto tal. É o sujeito do *cogito* (*Cogito ergo sum* de Descartes), racional, centrado na mente, em suas sensações, do sujeito que controla aquilo que diz e os efeitos de sentido do seu dizer por ter a certeza do controle de sua identidade. (CORACINI, 2007).

Sabe-se que o verbo ser (*sou*) liga o sujeito ao predicado. Quando usado há possíveis significados que são encontrados no dicionário, são eles: “ter identidade, característica ou propriedade intrínseca; apresentar-se em determinada condição ou situação; ter existência real; existir; ente que possui vida real ou supositícia; criatura; e indivíduo do gênero humano, pessoa, ente, criatura”. (HOUAISS, 2009, p. 1712).

Quando o sujeito B4 enuncia **Eu sou uma mulher fronteiriça** algo se impõe como a possibilidade de mais de uma nomeação, sobre a qual é possível afirmar que estar e ser na/da fronteira gera questões muito mais profundas além do próprio *sum* (sou), pois o *cogito* apenas diz que sou, sem dizer o que sou, isto é, não há emissão de juízo de atribuição, mas de existência. Ao mesmo tempo, o pronome demonstrativo **isso** é uma palavra fórica, sempre fazendo referência, por exemplo, ao contexto. No excerto que estou analisando, o pronome **isso** aponta para uma predicação a ser expressa, ou seja, uma catáfora. (NEVES, 2011, p. 495).

---

<sup>51</sup> *I am a border woman. I grew up two cultures, the Mexican (with a heavy Indian influence) and the Anglo (as a member of a colonized people in our territory).*

Dessa maneira, uma explosão de deslizamentos de sentidos acontece quando B4 se vê e se identifica a partir de mais de uma existência e lugar, ou seja, **indígena, Chicana, mexicana, anglo**. Ao se ver dentro e entre essas identificações, B4 carrega em si aquilo que pode estar sempre em construção, uma vez que B4 pode ser isso ou pode ser aquilo ao mesmo tempo. Lembro o leitor que B4 habita e se faz ser habitado pela fronteira,

Nascida em uma cultura, posicionada entre duas culturas, estendendo-se sobre todas as três culturas e seus sistemas de valores, *la mestiza* enfrenta uma luta de carne, uma luta de fronteiras, uma guerra interior. Como todas as pessoas, percebemos a versão da realidade que nossa cultura comunica. Como outros/as que vivem em mais de uma cultura, recebemos mensagens múltiplas, muitas vezes contrárias. O encontro de duas estruturas referenciais consistentes, mas geralmente incompatíveis, causa um choque, uma colisão cultural. (ANZALDÚA, 2005, p. 705). (Grifo da autora).

Sob o princípio de uma escrit(ur)a descolonial, B4 formula a noção de *mestiza* para deixar rastros de sua identidade e cultura camaleônica. O **Sou Chicana e sou indígena, mexicana e anglo** desvelam a possibilidade de vir a ser, de desconstruir e rechaçar o desejo idílico de uma identidade única e completa forjada pela cultura hegemônica mexicana e anglo-americana. Ao mesmo tempo que B4 é atravessado pelo poder hegemônico, há em seu discurso a estratégia descolonizadora de incluir e exaltar o seu povo quando B4 enfatiza que é **Chicana**, refutando o caráter identitário desprestigiado que o termo possui desde sua origem na cultura hispano-americana. O familiar e o estranho fazem morada no inconsciente de B4, remete ao estranho que parece familiar e ao familiar que parece ser estranho. O sujeito entra numa ordem do desejo e do oculto que está presente e se esconde, a partir dum jogo (in)decifrável (ECKERT-HOFF, 2010). Observa-se quando B4 enuncia que se vê juntamente com o seu **povo colonizado em seu próprio território**.

É interessante refletir que as estratégias da colonialidade do poder tentam enfraquecer o discurso da margem, deslegitimando o saber que emerge das classes subalternas. Para ser ouvida, B4 tem de adentrar nas tramas discursivas privilegiadas para, por conseguinte, descolonizar a representação que o outro carrega da mulher Chicana/indígena. Isso é possível de apreender no enunciado **como membro de um povo colonizado em seu próprio território**, com o objetivo de explicar que B4 está ciente do seu passado, de sua história, para mostrar que na história hegemônica outras histórias estão atreladas, dependendo de quem as conta. É esse sentimento que habita o povo



Chicano/indígena, estranho em sua própria Nação, num não-lugar, num local que não era o mesmo habitado por seu povo, desterritorializados, sentindo-se em condições de exílio, porque ainda há a incompletude de não se encontrar na Nação o seu lugar.

B4 deixa rastros da violência do discurso hegemônico, valorizando as vozes dos indígenas que sofreram no massacre que aconteceu entre o México e os EUA. De acordo com a professora de inglês Nicole M. Guidotti-Hernández, os relatos sobre os massacres que aconteceram na fronteira se diferem em suas descrições em se tratando da composição racial e a intensidade de força usada, esses relatos foram (des)escritos em sua maioria por anglos que participaram dos ataques, no entanto, somente cinco ou seis dos escritores estavam presentes. (GUIDOTTI-HERNÁNDEZ, 2011).

B4: Eu **sou** uma **mulher fronteiriça**. Eu **creci entre duas culturas**, a **mexicana** (com uma **forte influência indígena**) e o **Anglo** (como membro de um povo **colonizado** em seu próprio território)<sup>52</sup>. (ANZALDÚA, 2012, p. 19). (Tradução minha).

Chama-me a atenção a palavra **colonizado**. Assim, visitar a história com um olhar crítico que transforma representações monolíticas do sujeito mulher Chicana/indígena constitui numa estratégia de resistência. B4 está nem em um lugar nem em outro, mas nos entre-lugares onde as identidades são fragmentadas e estão em constante deslocamento devido às múltiplas identidades provenientes dos contatos entre as culturas.

B4 se inscreve num processo duplo de colonialidade, ora como indígena, ora como mexicano colonizado em sua própria terra. Vale retomar o período da colonização do México que, diferente do modelo de colonização britânica nas colônias do norte e dos Estados ibéricos, foi baseada na exploração de matéria-prima para beneficiar as metrópoles. Assim como aconteceu com o Brasil: um tipo de colonização por exploração.

As Treze Colônias conquistaram a sua independência, constituindo os EUA. O país ficou conhecido como exemplo de liberdade e democracia por toda a América. Entretanto, com o desejo de se expandirem, foram atraídos pelo Oeste, fazendo uso da diplomacia quanto ao uso de conflitos armados, o que fez com que o México perdesse parte de seu território como Califórnia, Arizona, Novo México e Texas. Foi também através da conquista por meio de conflitos da região do Texas e da compra da região da

---

<sup>52</sup> *I am a border woman. I grew up two cultures, the Mexican (with a heavy Indian influence) and the Anglo (as a member of a colonized people in our territory.)*

Califórnia, Arizona e Novo México, realizada por meio do Tratado de Guadalupe Hidalgo (1848), que o México perdeu mais da metade de seu território aos Estados Unidos. (PECEQUILO, 2011).

Atualmente, a fronteira entre o México e os EUA se apresenta de maneira complexa, uma vez que há uma discrepância em relação ao poder entre os dois países. A fronteira entre estes dois países é a décima maior fronteira contínua do mundo e os divide por meio do idioma, da cultura, economia e política. Enquanto ao sul tem-se um país emergente de cultura latina e com uma industrialização tardia, no Norte tem-se um país anglo-saxão e com uma economia, política e exército estáveis.

De acordo com Santos (2010, p. 25), há a imagem de que “do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica”.

B4, ciente da história de que sua terra e seu povo Chicano/indígena foram explorados, inscreve-se no vocábulo **colonizado** que marca silêncios que gritam pela historicidade legitimada de certos sentidos em detrimento de outros. Não é possível dizer tudo e nem dizer muitas palavras ao mesmo tempo, desse modo, B4 busca um certo dizer a partir do seu Local Geoistórico.

A palavra **colonizar** vem de colônia, do latim **Colônia**, terra com gente instalada, de **Colonus**, pessoa instalada numa nova terra, e de **Colere**, habitar, cultivar, respeitar, guardar. É possível avaliar que a discursividade em torno do que é ser colonizado para B4 causa um desconforto, trazendo ressonâncias da supressão do inconformismo. O México não era uma terra indígena? Como isso foi decidido para aqueles que foram instalados, habitam nas terras mexicanas?

Retomo, não é só no âmbito do inconformismo que a fronteira é transpassada, mas da cumplicidade entre essa esfera de enunciação que é operada por um procedimento que faz deslizar sua função de identificação nacional. É possível apreender que o *bio* e *locus* de B4 são os pontos de retorno à indiferenciação em que já não são mais as nacionalidades mexicana, indígena e norte-americana, mas as três juntas que constituem esse sujeito. Ora, como B4 pode ser **colonizado** em seu próprio território?

O pensamento colonial tenta a todo momento fixar identidades. B4 carrega estereótipos legitimados desde a expansão dos EUA sobre o território do México, no qual

a população mexicana, que vivia no território dominado, se tornou uma população estrangeira, que sem falar inglês tornou-se vítima de racismo e de subordinação. O rosto expõe as Chicanas/índigenas e agrupa significados que podem ser lidos através do corpo. (ANZALDÚA, 2012).

Fazendo essa reflexão veio em minhas lembranças uma situação particular quando da minha viagem aos EUA. Em um determinado momento da minha viagem em que paramos num shopping para comer, em Manhattan, decidi comprar *macaroons*, um biscoito judeu doce e pequeno. Eu estava excitado porque minha viagem foi a oportunidade de usar e praticar o meu inglês. Lembro-me de que eu já estava no meu segundo ano do mestrado, em 2015. Portanto, leituras críticas, sobretudo da AD, já tinham passado pelo meu corpo.

Fui atendido por uma simpática mulher que abriu fronteiras para uma conversa de aproximadamente cinco minutos. Ela me perguntou de onde eu era, respondi que era do Brasil. Então ela disse: *Você não parece ser brasileiro. Isso é bom, não né?* Eu, colonizado, original de um país emergente, fiquei mudo, sem resposta. Só o meu corpo respondeu com um olhar de surpresa, porque eu mais que todos que estavam ali em minha volta sabia o quanto eu sou brasileiro. Ao mesmo tempo que ela me disse que eu parecia com os colonizadores, eu também me distanciava da outra linha e me tornava visível.

Trago esse exemplo pessoal para afirmar que além de referências geográficas entre conquistadores e conquistados, mexicano, Chicano, norte-americano, brasileiro há também aquelas especificidades que são fenotípicas, ou seja, indígena, negro, mestiço. E na medida em que essas relações sociais se configuram elas são perpassadas por relações de saber/poder; essas identidades são associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes ao padrão de dominação que se impõe. (QUIJANO, 2005).

No discurso de B4, concebido por mim como um discurso de resistência, não há vergonha pelo simples fato de existir. Pelo contrário, há a voz da mulher Chicana, *mestiza*, indígena, lésbica, intelectual, artista e campesina que supera a tradição do silêncio. (ANZALDÚA, 2007).

**B4: Eu sou uma mulher fronteiriça. Eu cresci entre duas culturas, a mexicana (com uma forte influência indígena) e o Anglo (como**

membro de um povo **colonizado** em seu próprio território)<sup>53</sup>. (ANZALDÚA, 2012, p. 19). (Tradução minha).

B4, como um corpo político a partir da fronteira, dos entre-lugares, aventa uma exterioridade específica que está ligada ao sujeito descolonial e/ou fronteiriço, e que via memória é comparada a um processo constante de inscrição no sujeito, que assinala rastros de sua subjetividade, deixando rastros nela como no palimpsesto, que muda a cada retorno, mas que fica uma reminiscência daquilo que se iniciou.

A partir do excerto analisado, concebo o sujeito B4 como um corpo epistêmico *fronterizo*. Sua posição nos entre-lugares emana fronteiras outras que não estão exclusivamente inscritas no pensamento que temos em relação ao saber hegemônico. Para Nolasco (2019, p. 27), o corpo epistêmico fronteiriço não tem “movimentos modernos/ocidentais como únicas diretrizes. Portanto, este corpo epistêmico fronteiriço é diferente”.

É diferente porque, como *mestiza*, a mulher Chicana/indígena tem diferentes aspectos identitários que são inscritos em subculturas particulares. Anzaldúa (trans)porta para sua escrit(ur)a uma sensibilidade fronteiriça que lhe dá sentidos outros para suas histórias, memórias que estão enraizadas em seu *bio* e *locus* os quais são diferentes da mulher indígena brasileira, por exemplo.

Acessando minhas memórias do presente, lembro-me de Exu, que me conduz também a pensar a fronteira. Exu é um Orixá do candomblé que carrega uma imagem muito controversa. Para Exu não existe certo ou errado. Ele é o princípio e o fim, Senhor dos encontros e dos desencontros, das encruzilhadas, das opções e da palavra.

Exu está nas encruzilhadas das fronteiras. Ao habitar a encruzilhada, os caminhos que se cruzam, Exu não as tranca e não as fecha. Assim, Exu é transfronteiriço como forma de pensar diversos caminhos possíveis, ou encruzilhadas, num movimento de negação do modelo hierarquizado da colonialidade do saber (KAWAHALA, 2014).

Nessas *encrucijadas* Exu encontra Anzaldúa que expressa também sua transfronteiridade. Ela o testifica dizendo que para sobreviver às fronteiras é preciso viver sem fronteiras e ser uma encruzilhada. “Nós nos tornamos o movimento rápido da serpente”. (ANZALDÚA, 2012 p. 103).

---

<sup>53</sup> *I am a border woman. I grew up two cultures, the Mexican (with a heavy Indian influence) and the Anglo (as a member of a colonized people in our territory.)*

Edelu Kawahala (2014) em sua tese se afasta das teorias do Centro para pensar uma epistemologia de Exu que seria ultrapassar as fronteiras em direção à encruzilhada, espaço híbrido por natureza, de cruzamento, de saídas e de chegadas, um lugar de cruzamentos de fronteiras, dos entre-lugares, do vazio produtivo, do nada, do estar sendo. A encruzilhada seria para autora um lugar máximo da tradução, ou conforme Derrida (2001a), ao postular que o trabalho de tradução deve ser guiado a partir da sensação de incompletude, o que gera a motivação para a busca de cruzamentos e convergências com diversas culturas.

Agora, adentrando a fronteira *mestiza* de Anzaldúa, um leitor despreparado pode perder o seu fio discursivo pelos rótulos eloquentes do movimento serpentino do texto. É no capítulo 7, *A consciência da mestiza: rumo a nova consciência*, que Anzaldúa (2012) descreve a metodologia *mestiza*, importante para desvelar a fronteira.

Anzaldúa baseia essa metodologia na história das Américas, salientando que as Chicanas/índigenas recorrem às histórias locais e tradicionais para recuperar uma herança indígena. No fim da conquista, em 1521, o projeto imperialista Espanhol não só tinha destruído os grandes templos indígenas, mas também tentou apagar toda memória de uma civilização, uma vez que por muitos séculos na fronteira no México era inaceitável proclamar a herança indígena. Mignolo (1995) em seus estudos sobre a língua, memória e espaço da pré-américa nomeia esse processo de Colonização da Memória.

A metodologia de Anzaldúa traz à baila histórias locais como meio de estabelecer a consciência como agente político de mudança. A partir duma reformulação de *Aztlán*, Anzaldúa muda a perspectiva da nação-estado masculina para um local de resistência feminina. Para a autora, o estar entre-lugares-línguas-culturas é emergir como forças que se materializam como vozes na sua agenda política que conhecemos como *A nova mestiza*, a qual é levada mais em consideração do que a *mistura de sangue*.

*Aztlán* é compreendido por Anzaldúa (2012) como o local da fronteira entre o México e os EUA, o lugar que é seguro e inseguro ao mesmo tempo. *Aztlán*, em *nahuatl Aztlán*, é a lendária terra ancestral dos povos nahuas, ancestrais do povo Chicano/índigena.

Trago outro excerto, codificado de B5, em que o sujeito mulher Chicana/índigena se inscreve no interstício de dois mundos, Primeiro e Terceiro: *Aztlán*.

B5: Porque eu, uma *mestiza*, **caminho continuamente para fora** de uma cultura e para dentro de **outra**, porque eu estou **em todas as culturas ao mesmo tempo**, alma entre os mundos, três quatro, me **zumba a cabeça** com toda contradição. Estou direcionada por todas as **vozes que me falam simultaneamente**<sup>54</sup>. (ANZALDÚA, 2012, p. 99). (Tradução minha).

Em minha análise, postulo que B5 constrói um discurso de resistência, através do processo colonial que se materializa por um discurso dicotômico para, por conseguinte, descolonizar a imagem que o poder hegemônico fomenta quanto ao sujeito universal que tem de estar atrelado a uma única nação e uma cultura, gerando no sujeito uma angústia causada pela identidade que se vê à deriva por razões de dominação política. Desse modo, linguisticamente, essas imagens se manifestam nos vocábulos **fora x dentro** ao mesmo tempo em que a ruptura pode ser apreendida no enunciado **em todas as culturas ao mesmo tempo**.

B5 demonstra que o objetivo é estar em ambos os lados, em outras palavras, B5 pede metaforicamente que se posicione no lado do centro e da margem, tudo ao mesmo tempo, como eu observo nos vocábulos **fora e dentro**, para habitar mais um outro lugar. A partir desse processo de identificação, uma busca por se realizar sempre perseguirá o sujeito, pois o eu que constitui uma nova instância psíquica se forma no decorrer das identificações imaginárias sucessivas no momento inaugural desse processo.

B5 faz esse (per)curso que engendra uma renúncia de pertença de um só local, de uma só nação, renúncia que só é possível para o povo *fronterizo*. Essa imagem desse sujeito *andariego* da fronteira, estrangeiro em sua própria nação, está relacionada ao discurso etnográfico e, como qualquer outro discurso, o de B5 é um interdiscurso. Assim, postulo que o seu discurso se move do pensamento dicotômico para um pensamento outro, cujo campo semântico do discurso de resistência sustenta a possibilidade de criar formas novas de alteridade.

O sujeito B5, *andariego* e estrangeiro, não pertence

a nenhum lugar, nenhum tempo, nenhum amor. A origem perdida, o enraizamento impossível, a memória imergente, o presente em suspenso. O espaço do estrangeiro é um trem em marcha, um avião em pleno ar, a própria transição que exclui a parada. Pontos de referência, nada mais. O seu tempo? O de uma ressurreição que se lembra da morte

---

<sup>54</sup> *Because, I, a mestizo, continually walk out of one culture and into another, because I am in all cultures at the same time, alma entre dos mundos, tres, cuatro, me zumba la cabeza con lo contradictorio. Estoy norteada por todas las voces que me hablan simultáneamente.*

e do antes, mas perde a glória do estar além: somente a impressão de um *sursis*, de ter escapado. (KRISTEVA, 1994, p. 15).

É assim o estar entre-línguas-fronteiras-culturas que permite ao sujeito da fronteira experimentar vivências que só quem é da fronteira consegue apreender. De acordo com Nolasco, sob o fio discursivo de Anzaldúa e Mignolo, a condição de sujeito *fronterizo* permite a ele reconhecer pelo menos duas experiências de vivências, quais sejam, a de viver-entre-línguas e a de viver-entre-fronteiras.

Na primeira, o sujeito *fronterizo*, nesta tese a mulher Chicana/indígena, fala e ouve a língua oficial do país e dos indígenas<sup>55</sup>, como o espanhol e *nahuatl*, além da língua inglesa que é usada como ferramenta de sobrevivência e oportunidades. Na segunda, o sujeito atravessado pela situação *vê*, percebe, sente pelo olhar, pelo paladar, a condição de ser estranho para o outro. (NOLASCO, 2013). E formulo a terceira que está atravessada pela primeira e segunda, qual seja, viver-entre-culturas. Nesta experiência de vivência, o sujeito *fronterizo* é permeado por crenças e saberes que estão interligados às *epistemes* subalterna e hegemônica.

E ainda, nesse excerto, B5 expressa sua condição *fronteriza* no uso do advérbio de modo formado pelo sufixo *-mente* nos vocábulos **continuamente** e **simultaneamente**, indicando o sentido e as circunstâncias especiais dos verbos **caminhar** e **falar**. O efeito de sentido que é possível capturar é de uma qualidade que não pode ser precisa, pois há uma continuidade na posição e ação em que B5 se inscreve.

A representação que B5 tem de si se manifesta de modo instável, como se pode ver nos enunciados: **Caminhar continuamente** e **Falar simultaneamente**. B5 mostra sua instabilidade ao discorrer sobre os locais onde se encontra, indicando que é por meio dessa contradição que o sujeito B5 recorre, através de um jogo de linguagem metafórico, **em todas as culturas ao mesmo tempo e vozes que me falam**, como estratégia discursiva de resistir às opressões e pressões de que só é possível habitar um lugar ao mesmo tempo, inaugurando um lugar outro para si: o entre-lugar da mulher Chicana/indígena/*mestiza*.

Essas identificações e oposições da *mestiza* são como uma praga psíquica sem descanso. Nesse espaço agonístico, há uma luta contra o *governo da individualização*,

---

<sup>55</sup> Há mais de 60 línguas indígenas espalhadas por diversas regiões no México.

contra o privilégio do saber/poder e aos papéis estereotipados impostos às pessoas. Ou seja, essas lutas giram em torno da busca de uma identidade e recusam dos rótulos impostos pelas instâncias do poder colonizador que buscam determinar quem a *mestiza* é. (FOUCAULT, 2010a).

Nesse estado mental constante de estar nos entre-lugares, a *mestiza* é um produto de transferência de valores culturais e espirituais de um grupo para outro, **continuamente** e **simultaneamente**. Uma vez que é tricultural, monolíngue, bilíngue, fala *patois* e está num lugar que é transitório, a *mestiza* enfrenta o dilema da mistura de raças. (ANZALDÚA, 2012).

É uma perturbação da identidade, como diz Derrida (2016), em que não exclui as conotações psicopatológicas ou sócio-patológicas. Para que B5 se apresente como *mestiza*, alude à sua cidadania, e a cidadania não define uma participação cultural, histórica e linguística em geral. A cidadania não recobre todas as pertenças.

No caso da mulher Chicana/indígena, queriam lhe impor outra cidadania sem lhe perguntar sua opinião, a norte-americana, e fazê-la se livrar de sua origem, a mexicana. A *mestiza* emerge aí, na subjetividade intersticial de ter duas ou mais nacionalidades ao mesmo tempo, por habitar **em todas as culturas ao mesmo tempo**. Não é uma escolha arbitrária. O sujeito mulher Chicana/indígena proporciona o seu álibi, a *Nova Mestiza*. Ao mesmo tempo que há busca pela incompletude, há também o desejo de ser completo. É o desejo de nomear o inexistente, mas que está lá, no entremeio, pronto para existir, revelando, portanto, o não idêntico a si. É a língua(gem) na tentativa de uma nomeação adequada em que elementos como pronomes pessoais, performativos, insultos e exclamações exorbitam do ordinário para se fixar em posição limite. “Mas até isso não é realizado sem perda: é preciso que, a partir daí, se admita a presença de singularidades heterogêneas no éter da língua”. (MILNER, 2012, p. 19).

Anzaldúa (2012) utiliza da analogia dos *hieros gamos*, a união dentro de qualidades opostas, para demonstrar sua heterogeneidade. Ela é a *mita' y mita'*, metade metade, considerada como anormal com poderes sobrenaturais, Anzaldúa (2012) sublinha.

O *Hieros Gamos*, na cultura hinduísta, é compreendido como a união sexual entre Deuses. Por exemplo, a união sexual de Shiva com Parvati, em que Shiva é masculino e



representa as forças opostas da criação e destruição e Parvati símbolo do feminino. A partir dessa união sexual forma o ser andrógino conhecido como Ardhanarishvara.

Ardhanarishvara<sup>56</sup> é um(a) deus(a) homem-mulher composta(o) do Deus hindu Shiva junto com Parvati (*Hieros Gamos*). Em muitas esculturas indianas, Ardhanarishvara aparece com a metade direita (masculina) adornada com os ornamentos tradicionais de Shiva. Metade do cabelo está preso em um penteado de mechas emaranhadas, a metade de um terceiro olho é visível na testa, uma pele de tigre cobre os ombros e as serpentes são usadas como enfeites. A metade esquerda (feminina) mostra o cabelo bem penteado, metade de um *tilak* (um ponto redondo) na testa, o olho delineado em preto, um seio bem desenvolvido, uma vestimenta de seda presa com cintas, uma tornozela e o pé tingido com *henna* de cor vermelha.

*Mita' y mita'* pode ser também o Orixá Oxumaré. Oxumaré é um Deus na religião candomblé representado por uma serpente-arco-íris. Conta o *itan*<sup>57</sup> que Oxumaré é, ao mesmo tempo, macho e fêmea. Uma dupla natureza que é representada pelas cores vermelha e azul que cercam o arco-íris. (VERGER, 2018).

Há algo de instigante em relação a ser homem e mulher ao mesmo tempo ou ter uma passagem livre para dois mundos, não é mesmo? Parece que a natureza humana é limitada e que não pode evoluir para algo melhor quando da recusa da compreensão de tais pensamentos. “Mas eu (...) sou duas em um só corpo, homem e mulher<sup>58</sup>”. (ANZALDÚA, 2012, p. 41).

A partir do Local Geostórico do sujeito mulher Chicana/indígena, observa-se que o sujeito que interpreta o mundo, as leis, os outros, ao estar impregnado de língua(gem). O enlace da subjetividade e sujeito ao discurso opera na construção de significados. A construção da subjetividade da mulher Chicana/indígena é de um sujeito que rompe a unicidade, que exerce uma ação de desconforto, de um sujeito rebelde cujas ações estão baseadas no desejo da transformação de realidades. Um sujeito intelectual que busca em outras ciências saberes para transformá-los em saberes outros. Sim, é o sujeito da ilusão que crê que em mudanças radicais, por isso FDs de cunho religioso atravessam constantemente o discurso desse sujeito. São sonhos idílicos, mas que são necessários

<sup>56</sup> Vide: <https://www.britannica.com/topic/Ardhanarishvara> Acesso em: 07 de janeiro de 2021.

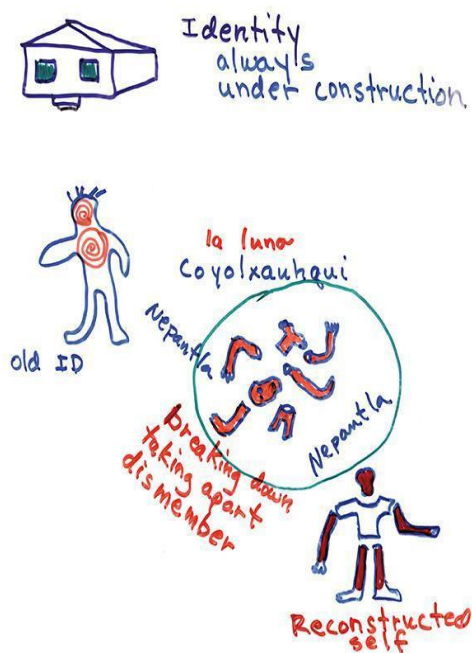
<sup>57</sup> É um termo em iorubá que designa o conjunto de mitos, canções e histórias que são (re)passados oralmente.

<sup>58</sup> *But I (...) am two in one body, both male and female.* (Tradução minha).

(ilusão necessária) para que os movimentos de rebeldia e das culturas possam ser construídos e produzidos. O sujeito mulher Chicana/indígena está invadido de um estranhamento que é seu e do (O)outro, uma besta, que recusa aceitar ordens que vêm da vontade consciente. Ou o estranhamento que pode ser gerado por meio da personagem G. H. de Clarice Lispector (1988) ao se identificar com o inseto, uma barata, e comê-lo.

#### 4.2 DO DISCURSO INSURGENTE

A multiplicidade da consciência que torna o sujeito mulher Chicana/indígena traz consigo uma tolerância daquilo que é ambíguo. Anzaldúa (2012) pontua que a consciência da *mestiza* quebra os dualismos que mantêm o sujeito da fronteira longe de suas práticas *fronteriza*. A consciência *fronteriza* pontua a insurgência como característica de uma nova cultura, uma nova maneira de ser e estar no mundo que pode conduzir para uma cura global e para uma liberdade que vem com a luta contra a violência física e simbólica. O discurso insurgente da Chicana/indígena, além de estar envolvido com o desejo de ver com os olhos da serpente e da águia, também invoca a herança do imaginário Asteca. A serpente é o feminino, é o legado de *Coatlicue* e a águia é o impulso masculino do domínio da tribo Asteca. Anzaldúa (2012) propõe uma identidade que emerge das duas tradições antagônicas, o feminino e o masculino, em uma união.



Identidade. (Desenho feito por Gloria Anzaldúa). Fonte <https://liliasbenensonmagazine.org/2017/08/27/anzaldua-across-borders-a-traveling-thought-gallery/> Acesso em: 17 de abril de 21 às 14h.

Entendo o discurso insurgente, sob o entre-lugar *fronterizo*, como um movimento de rebeldia que nasce no sujeito através dos apertos das insônias e dúvidas e de sentimentos como inutilidade, estupidez e impotência, desconsiderando-se os desejos do sujeito, especificamente da mulher Chicana/indígena. Apesar da crescente tolerância das práticas da *mestiza*, o discurso insurgente é também uma prática constante de guerra pela independência. (ANZALDÚA, 2012).

De acordo com o dicionário Houaiss (2009), o adjetivo insurgente significa aquele que se rebela contra algo. Assim, formulo que esse discurso insurgente é o convite para se relacionar com as histórias veladas que ainda não foram escritas e narradas. Na esteira de Foucault, convido o leitor a pensar o discurso insurgente como um efeito nocivo nos modos pelos quais as regras do jogo fazem o sujeito a agir individual e coletivamente pode interferir ou alterar o destino de suas verdades. (FOUCAULT, 2013).

Nesse espaço bélico, os sujeitos insurgentes se manifestam e se articulam por meio de expressões mitológicas, por exemplo, Anzaldúa (2012) recorre à imagem da espiga de milho para denotar os laços fortes que o indígena tem com a terra. A espiga de milho é representada pelo órgão feminino produtor de sementes, a *mestiza* é prenhe de

resistência, firmemente presa psicológica e afetivamente às cascas de sua cultura. Agarra-se ao sabugo como os grãos e com caules grossos e raízes fortes ela se prende à terra para sobreviver (às) nas encruzilhadas.

A Chicana (2012) descreve os moradores da fronteira como pessoas de pele escura para quem o trabalho debaixo do sol produz a capacidade de novas visões de mundo. Posso inferir com Anzaldúa que esses discursos, essas visões insurgentes que invadem a escrit(ur)a de Anzaldúa (2012, p. 37), são como “rios que desembocam” em suas veias e que precisam ser verbalizados. Para isso, abro este eixo com o seguinte excerto codificado de B6

B6: Eu **fui a primeira em seis gerações** a sair de Valley, a única em minha família a **sair de casa. Mas eu não deixei para trás todas as partes de mim: eu mantive as raízes que fazem parte do meu ser.**<sup>59</sup> (ANALDÚA, 2012, p. 38). (Tradução minha).

No recorte discursivo de B6, a enunciadora relata sobre a saída de sua cidade natal. Quantos de nós já ouvimos uma história similar, em que a mulher, ao contrário do homem, muitas vezes não tem a opção de sair em busca de seus sonhos e desejos? Às vezes nem tem a opção de desejar ou sonhar. Ou sonha... com um marido, com uma casa cheia de filhos, esquecendo que outras opções são possíveis. B6 não se identifica com sua geração e nem com as **gerações** passadas quanto à manutenção da tradição de ficar em casa, em sua morada, seu lar, seu local de habitação, ou seja, sua cidade natal, Valley.

Alguns discursos que constituem a memória do sujeito enunciator são inconscientemente chamados, atribuindo efeitos de sentido para a formulação posta, quais sejam, o discurso patriarcal, que estabelece o papel que a mulher tem de performar numa estrutura familiar tradicional; o discurso neoliberal/capitalista que provoca na mulher o desejo de trabalhar fora para ajudar financeiramente nas obrigações de casa que são divididas com a companheira ou companheiro; e o discurso feminista que rompe com as regras e os ideais sociais e religiosos que são mantidos e seguidos sem questionamentos. (SALVÍDAR-HULL, 2000).

A partir de ato insurgente, B6 rompe com a imutabilidade para se posicionar como um sujeito mutável, associando o seu passado ao presente de escolhas, ação que indica

---

<sup>59</sup> *I was the first in six generations to leave the Valley, the only one in my family to ever leave home. But I didn't leave all the parts of me: I kept the ground of my own being.*

um deslocamento e uma ruptura dos agulhões da opressão e do colonialismo, ocorrendo uma individualização e responsabilização do sujeito por seus atos e escolhas. Ao mesmo tempo, sabe-se que o sujeito tem a ilusão de que é origem de si e das suas escolhas, o sujeito é interpelado pela efetivação de identificação com a FD, apoiada no funcionamento do interdiscurso que inscreve as linhas que o determina. Esse assujeitamento ao Outro se concretiza sob a forma da autonomia. Isso pode ser apreendido nos enunciados **fui a primeira em seis gerações a sair de casa e eu mantive as raízes que fazem parte do meu ser**. O verbo manter (**mantive**) desvela efeitos na identidade social de B6, desejo que o sujeito possui de manter suas **raízes** intactas.

Há um desejo de marcar a diferença quando B6 constrói em seu imaginário o sentimento de pertencimento do local onde vivera. B6 mudou, mas há uma necessidade de preservar algo em sua imagem para o outro, assim como preservar algo de si em seu próprio imaginário. Isso só é possível de observar porque o sujeito mulher Chicana/indígena quebra o ciclo de sair de casa, diferente das últimas **seis gerações**, ação que não lhe permite esquecer de seu passado, de quem foi, do que viveu e de quem é no presente. B6 se inscreve numa FD feminista e que, logo em seguida, transpassa para uma FD neoliberal familiar. Explico.

Michel Foucault na obra *Nascimento da Biopolítica* (2008) mostra como, no pensamento neoliberal, o contrato do casamento é inserido num quadro de negociações e que tem como referência o funcionamento da empresa. O casal e os filhos são pensados como unidades de produção. Há um controle mútuo de longo prazo que substitui a relação propriamente comercial.

A relação mãe-filhos, de acordo com Foucault (2008), é pensada como um investimento formativo e educacional, em que formar o capital humano da criança desde o seu nascimento será seu salário quando ela se tornar adulta. Desse modo, o neoliberalismo está relacionado às práticas de racionalidade governamental, uma maneira de governo das condutas que produz subjetividades.

Assim, B6 não investe naquilo que seria o seu aprimoramento, qual seja, permanecer em seu lar, casando-se com a pessoa da mesma classe, etnia e nível cultural. Num momento em que o capitalismo se reformulava radicalmente, as aspirações das mulheres claramente emancipatórias tornaram-se pontuais. (RAGO, 2017).

B6 inicia sua jornada ao **sair de casa**, mas mantém suas **as raízes que fazem parte** da Chicana/índigena. Era momento de rechaçar as posições que a filha, irmã, esposa, a *mujer sin nombre* do passado representavam. De 1968 a 1970, havia discussões da opressão das tradições mexicanas e norte-americanas que faziam com que as mulheres agissem passivamente e fossem subservientes aos homens. (SALDÍVAR-HULL, 2000).

De acordo com a cantora Sonia López (1977)<sup>60</sup>, a estrutura familiar Chicana era baseada nas noções masculinizadas que enfatizam a suposta superioridade natural dos homens sobre as mulheres. O papel das mulheres na família Chicana é primeiramente servir aos homens. Além disso, López (1977) canta refutando o poder da instituição religiosa, que para as Chicanas é a Igreja Católica. Por meio de suas histórias religiosas e regras, a igreja admoesta as mulheres e os homens para aceitarem a autoridade patriarcal como uma prática que foi ordenada pela divindade.

Retomando o excerto, na expressão, **eu mantive as raízes que fazem parte do meu ser**, ao afirmar que as raízes de sua ancestralidade ainda estão plantadas profundamente, o enunciador desvela marcas de um efeito de sentido existencial, uma vez que a árvore só é vida pelo fato de que suas raízes penetram e se fixam no solo. Dessa maneira, B6 busca no passado, na memória discursiva, **eu mantive as raízes** e, no presente, no intradiscurso, **fazem parte do meu ser**, como argumento em defesa da pessoa que se tornou, inscrito em uma FD de ancestralidade, para expor sua representação identitária pelo uso dos verbos **manter** e **fazer**, legitimando sua existência, construção, autoria e retenção através daqueles que lhe antecedem. É por meio do discurso do O(o)utro em que B6 se significa, inscrevendo-se em FDs de uma posição-sujeito rebelde-colonizado. **As raízes** das quais o sujeito enuncia são as ligações identitárias que fortalecem o sentimento de pertencimento de sua *mestizaje*, uma vez que você está mais perto de casa quando você está longe. (ANZALDÚA, 2009).

O sujeito mulher Chicana/índigena é ciente de que a identidade não é fixa, que há sempre uma promessa adiada da coincidência consigo mesmo. Quando o enunciador revela que foi a primeira a sair e viver longe de casa e que manteve **as raízes**, argumenta o seu pertencimento à terra que herdou de seus ancestrais. Terra no sentido de pátria e região. Nem a distância pode apagar as memórias que constituem o sujeito, sentido

---

<sup>60</sup> Álbum da cantora mexicana.

assinalado pela adversativa **mas** no enunciado **Mas eu não deixei para trás todas as partes de mim.**

O modo como o sujeito retorna ao passado para construir representações identitárias daqueles que chegaram primeiro é precisamente ligado ao caminho que a *mestiza* escolhe. Através do olhar das **partes de si** que constituem as circunstâncias particulares de seu mundo mexicano, B6 recorre ao processo de valoração das práticas essenciais que dignificam o seu povo, um povo com senso de propósito – para pertencer e contribuir com algo ainda maior que nosso *Pueblo*. (ANZALDÚA, 2012).

Delineando e serpenteando as encruzilhadas como a serpente e o Deus Exu, o sujeito mulher Chicana/indígena, por meio de minhas análises, constrói um nacionalismo *mestizo* como desafio para (re)construir representações identitárias com base em um contra-argumento da desvalorização da sua cultura, fazendo com que o povo Chicano se não sinta inferior do lado de cá da fronteira e que o estrangeiro do lado de lá da fronteira é superior. B7 expõe seu desejo:

B7: Em poucos séculos, **o futuro pertencerá à *mestiza*. Porque o futuro depende dos rompimentos dos paradigmas**, depende do atravessamento de duas ou mais culturas. Construindo **novos mitos** – isto é, uma mudança de como **nós percebemos a realidade, a maneira de como nos vemos e como nos comportamos** – **la *mestiza* constrói uma nova consciência**.<sup>61</sup> (ANZALDÚA, 2012, p. 102). (Tradução minha).

Da perspectiva discursiva *fronteriza* que adoto, observo uma materialidade linguística cujos sentidos encampam reações contra o Estado-Nação, vozes insurgentes que emergem da memória inscritas nos discursos étnicos do colonizador. As condições de sobrevivência de B7 manifestam-se como um projeto voltado à construção da valorização do processo identitário do povo Chicano. Esse projeto nacionalista que aqui chamo de *mestizo*, pois é pensado a partir de uma **nova consciência**, isto é, a consciência *mestiza*, tende a ser cultural e político, uma vez que o sujeito nesse projeto constrói um monumento, reorganiza-o a partir da fronteira e o transforma. (ANZALDÚA, 2012).

---

<sup>61</sup> *En unas pocas centurias, the future will belong to the mestiza. Because the future depends on the breaking down of the paradigms, it depends on the straddling of two or more cultures. By creating a new mythos – that is, a change in the way we perceive reality, the way we see ourselves, and the ways we behave – la mestiza creates a new consciousness.*

Assim, essas identificações, atravessadas pela FD nacionalista, pessoal ou coletiva, constituem-se a partir dos embates com o inimigo. Ortega (2009) faz reflexões sobre as políticas de amizade, priorizando a figura do inimigo em detrimento do amigo em suas considerações. É translúcida a identificação do inimigo nas políticas de amizade, enquanto o papel do amigo, aquilo que constitui o nós, é colocado em segundo plano. A prevalência do inimigo ocorre pelo fato de que ele permite a *uniformidade*, o fortalecimento do espírito comunitário contra o mal externo, alheio, do outro. Para Ortega, esse “pensamento está implícito em toda política nacionalista, como Nietzsche mesmo reconhece em 1889: ‘Uma criação, sobretudo, o novo império, precisa mais de inimigos do que de amigos’. A inimizade parece ser um elemento constitutivo da estabilidade política e da consolidação da identidade”. (ORTEGA, 2009, p. 76).

Convém observar que as práticas desse inimigo, nas malhas do discurso do Estado-Nação, se concretizam tanto nas formas de violências físicas quanto nas simbólicas como eu já disse. No âmbito dos discursos que constituem o monumento *mestizo*, a democracia é reconhecida como um espaço que existe entre o povo e suas múltiplas identificações. Portanto, em resposta a este projeto, há o atravessamento da importância de deixar um espaço outro, o entre-lugar, de debates sempre aberto, ao invés de procurar preenchê-lo com o estabelecimento de um suposto consenso racional.

É possível perceber uma metaforização desse *mestizo* na *ADFronteriza* que faz intervir a individuação do sujeito B7 pelo Estado-Colonizador. Observo que o Estado-Colonizador é projeção que o sujeito B7 faz daquilo que nele causa incômodo. Esse outro, Estado-Colonizador, também produz metáfora, carregando historicidade. Ao se constituir pela metáfora, o sujeito cindido exterioriza o mestiço em si, transferindo para o outro a aceitação de sua existência.

Para Anzaldúa (2012), o monumento corresponde à sua ancestralidade que corresponde ao seu pai, que era espanhol, sua mãe indígena e ela como norte-americana, isso pode ser observado quando B7 enuncia o seu **atravessamento de duas ou mais culturas**. Além disso, é importante mostrar que há uma cobrança do pensamento epistemológico em que a prática cultural e política desse **atravessamento** fricciona o monumento agonístico e a reinterpretação de novos mitos, inflamando feridas insurgentes.



O sujeito B7 leva em consideração os espaços móveis que habita, colocando em pauta os Locais Geográficos para, por conseguinte, construir uma nova história, novos saberes a partir duma crítica da apropriação patriarcal a qual traz (re)leituras de ícones que representam o povo indígena. Desse modo, o sujeito insta seus saberes numa FD étnica, para realizar uma ruptura da psique de toda tradição de opressão das **culturas** e tradições, cujos sinais levam-me a afirmar que a base usada pelo sujeito mulher Chicana/indígena é a do feminismo Chicano/indígena.

Ao fazer essa reorganização, B7 faz críticas dos estereótipos que o outro constrói sobre si e seu povo Chicano, laborando

a exumação das histórias, memórias e discursos subalternos, permitindo, por conseguinte, a ascensão dos restos por fora do discurso centralizador da crítica moderna que imperou nos trópicos com sua boa intenção messiânica e salvífica (NOLASCO, 2013, p. 12).

Para esse intelectual *fronterizo*, da fronteira-sul brasileira, só a partir duma teimosia crítica do intelectual é possível rechaçar os saberes do mundo colonial que ainda perpetua em lugares marginalizados, mas que devido à insurgência de epistemologias outras, como o pensamento *mestizo* de Anzaldúa (2012), surgem para eleger o passado histórico por saberem que outros passados foram abandonados pelo Ocidente. (NOLASCO, 2013).

Desse modo, o que colocar no lugar daquilo que é (re)tirado? O que colocar no lugar da reorganização desse monumento que faz emergir histórias esquecidas da memória do povo Chicano? B7 sugere, portanto, **construir uma nova consciência**, qual seja, a nova *mestiza*, **la mestiza**. Esta, baseada na recuperação histórica da posição das mulheres Chicanas/indígenas, provém de uma metodologia específica que está sob a ligação da consciência *mestizo* e do seu Local Geográfico. (NOLASCO, 2013).

Nesse sentido, considero que na formulação de um dizer específico sempre haverá algo que fala antes, em algum outro lugar, alhures, ou seja, algo do já-dito sob o qual as representações do dizer e agir se constituem. Dito isso, a identidade do sujeito é constituída por discursos delimitados ao longo de sua vivência. Esses discursos se acomodam e incomodam o discurso do sujeito, fazendo com que o sujeito busque lugares que o levam para uma multiplicidade enunciativa que se desloca. (CORACINI, 2007).

Vejamos como o adjetivo **mestiça**, na memória dicionarizada, é compreendido na língua portuguesa (HOUAISS, 2009) e espanhola (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2020). Na língua portuguesa emergem os seguintes significados, quais são, pessoa que provém do cruzamento de pais e raças diferentes; animal nascido do cruzamento de espécies diferentes; nascido de raças diferentes; caboclo; mulato; pardo; sarará. Já no dicionário da língua espanhola *online*,<sup>62</sup> os significados são: *dicho de una persona: nacida de padre y madre de raza diferente, en especial de blanco e índia, o de índio y blanca; dicho de la cultura, de los hechos espirituales, etc. Provenientes de la mezcla de culturas distintas.*

Algo salta aos meus olhos e deixa-me desconfortável. O substantivo cruzamento se distancia dos vocábulos *nacida* e *mezcla* na língua espanhola, aproximando-se do ato de acasalamento entre organismos distintos morfológica ou genericamente, isso na língua portuguesa (HOUAISS, 2009), ou seja, a mestiçagem como um fenômeno biológico herdada da história da colonização (MUNANGA, 2020). Esse sentido indica que o local da mulher Chicana/indígena/mestiça é inferiorizado ao tratar a mestiçagem como resultado dum cruzamento de dois animais, além disso, é fundamentado através de uma ideologia assimilacionista, elitista e hierarquizante, pois o discurso hegemônico parte da premissa de que como a presença do indígena no México era impossível, sua mistura com os povos brancos, os europeus, foi desejável, pois assim surgiria uma nova raça, qual seja, a mestiça (SALDÍVAR-HULL, 2000). Branco (*blanco*) está para europeu enquanto indígena (*índia*) no México está para mestiça.

---

<sup>62</sup> Vide <https://dle.rae.es/mestizo?m=form> Acesso em: 03/12/2020.

## CAPÍTULO 5. (DES)ATANDO OS PONTOS DA *HERIDA*

Continuo com as avaliações das produtividades das reflexões feitas nesta tese, propondo-me a desenvolver gestos analíticos nos quais podem ser observados a relação do sujeito mulher Chicana/indígena com a fronteira como um espaço de sangramento vivo, causado por incisões violentas e intoleráveis que precisam ser cicatrizadas. Mas para cicatrizar é preciso limpar, preparar o local da sutura, é preciso descamar como na menstruação. A menstruação é a descamação das paredes internas do útero quando não há fecundação. Essa descamação faz parte do ciclo reprodutivo da mulher e acontece todo mês.

Dessa maneira, a consciência *mestiza* é gerada por um ciclo reprodutivo de reflexões e críticas que vão e vêm. A descamação é o processo de desbaratar as dicotomias que se prendem às paredes internas do pensamento moderno. O sangue é o aviso de que o corpo pode se multiplicar, se transformar, se transfronterizar.

É como se fosse o procedimento de fasciotomia, qual seja, um procedimento cirúrgico no qual o tecido fibroso é cortado para aliviar a pressão e tratar a perda de circulação em uma área de tecido. É preciso fazer um corte para que um pouco de sangue escorra para dar vida àquilo que poderia morrer. Estar no entre-lugar é cortar as camadas do tecido da colonialidade do poder, e essa prática é excretada pelas feridas (des)coloniais, fissuras abertas, sob a aparência de um fluido de sangue vivo corrente, para que a tolerância da mulher Chicana/indígena seja fecundada. É uma renovação, transformação e sobrevivência.

Em se tratando do Brasil, de acordo com a poetisa Luiza Romão (2017), a colonização começou pelo útero; a colonização foi um estupro. Com seu livro intitulado de *Sangria*, a autora descreve o descobrimento do Brasil em 21 dias, 21 poemas, 21 dias do ciclo menstrual. Trago uma parte da imagem poética, *Pau-Brasil*, que ilustra efeitos de sentido da violência quando da chegada dos colonizadores no Brasil:

pedro ejaculando-se

dom precoce

deodoro metendo a espada

entre as pernas  
 de uma princesa babel  
 costa e silva gemendo cinco vezes

AI AI AI AI AI

getúlio juscélino Geisel  
 collor jânio Sarney  
 a decisão parte da cabeça  
 do membro ereto  
 de quem é a favor da redução (ROMÃO, 2017).

De acordo com Del Priore (2010), o governo se exerce em analogia com o masculino, um governo másculo e corajosamente autocrático. A partir do poema de Romão (2017), observa-se que a tradição conservadora no Brasil foi marcada pelo sadismo do mando, a mesma característica que marcou as relações sexuais entre os extremos de opressor e oprimido: o senhor branco e a mulher escrava.

A escravidão ainda machuca e sangra. Por outro lado, aprendo com os encantados pretos da umbanda, quais sejam, os Pretos-Velhos<sup>63</sup>. Lembro-me do amor que sinto quando os Pretos-Velhos vêm girar conosco na umbanda. Os Pretos-Velhos são ancestrais do Brasil, representando a resistência à escravidão nos terreiros; eles representam um grito de liberdade negra. As histórias e sabedoria que são relatadas por eles sempre fizeram-me acessar a ancestralidade negra/preta. Por meio da ancestralidade dos Pretos-Velhos, aprendo sobre valores como a paciência, a humildade e a sabedoria.

Esse antagonismo fundamental da sociabilidade da época sintetiza tanto a opressão classista e racista da escravidão quanto a opressão de gênero, cujo momento foi o estupro generalizado, entrelaçadas pelos imperativos da colonização, de reproduzir braços, de povoar, de produzir lucros para a metrópole.

---

<sup>63</sup> Os Pretos-velhos são espíritos de escravos africanos – origem ou ancestralidade – que viveram e faleceram no Brasil durante o período escravista.

Ainda por aqui nas Américas, Octavio Paz, em sua obra *The Labyrinth of Solitude and The Other Mexico*, publicado em 1950, escreve que o México também nasceu de um estupro, uma violação por meio da conquista espanhola. Paz (1961), relata que Doña Marina<sup>64</sup> tornou-se uma figura que representou as mulheres indígenas que foram fascinadas, violadas (estupradas), ou seduzidas pelos espanhóis. E como um garotinho não perdoa sua mãe se ela o abandonar para procurar o seu pai, os mexicanos não perdoaram La Malinche por sua traição.

Mesmo que Paz (1961) retrate a colonialidade do poder como uma violação do corpo feminino, devo desconfiar da imagem que o autor constrói da mulher indígena nesse trecho que eu trouxe. É possível rastrear a ambiguidade em que Paz (1961) situa a mulher indígena. Por um lado, *La Malinche* é uma indígena mãe para o povo Chicano/indígena, por outro, o seu povo também a vê como uma traidora. Essa ambiguidade está relacionada às suas lealdades conflitantes para com o seu filho e sua cultura. Essas particularidades em relação ao modo de sobrevivência de *Malinche* foram ignoradas em razão de uma objetivação da *Malinche* na representação simbólica da identidade mexicana.

No movimento chicano, *la Virgen* não era mais a *mestiza* contemplativa, Mãe de todos os mexicanos, mas uma deusa guerreira que abençoava as armas culturais e políticas de ativistas e artistas. Ela era contra o racismo, a patrulha de fronteira, a polícia e os políticos da supremacia. E no feminismo Chicano, Olimpia, *la Guadalupana* permaneceu desafiadora e compassiva como um símbolo da força feminina, ao lado de *la Malinche*.

Para Anzaldúa (2012) a *herida* sangra a partir de *Malinche*. A prostituta, a puta que vendeu o seu povo aos espanhóis, algumas das expressões que os Chicanos cospem com desprezo. O pior tipo de traição está em fazer com que as Chicanas acreditem que a indígena que há dentro delas é uma traidora. Elas, indígenas e *mestizas*, policiam a indígena que há dentro delas, brutalizando e condenando-as. A cultura masculina tem feito o seu trabalho. São os costumes que traem. A indígena dentro de si é uma sombra: *La Chingada*, *Tlazolteotl*, *Coatlicue*. São elas que são ouvidas se lamentando pelas suas filhas perdidas.

Por mais de 300 anos a mulher *mestiza* tem sido escrava, trabalhadora de baixo custo, colonizada pelo espanhol, norte-americano, pelo seu próprio povo (e na

---

<sup>64</sup> A indígena *La Malinche*; *La Chingada*.

Mesoamérica seu grupo sob o patriarcado indígena não estava livre de ser ferida). Por mais de 300 anos ela foi invisível, não foi escutada. Muitas vezes ela quis falar, agir, protestar, desafiar. As probabilidades estavam contra ela. Ela escondeu seus sentimentos e verdades. Ela permaneceu sem face e sem voz, mas uma luz brilhou através de seu véu de silêncio. Maltratada e machucada, ela espera a enchente se acalmar. “Aqui na solidão prospera sua rebeldia. Na solidão Ela prospera”.<sup>65</sup> (ANZALDÚA, 2012, p. 45). (Tradução minha).

A partir disso, volto mais uma vez para fronteira, onde para intelectuais da perspectiva *fronteriza*, por exemplo, Anzaldúa (2012), Guerra (2017), Moraga (2019), Nolasco (2013; 2019), Bessa-Oliveira (2017), Mignolo (2018) e Quijano (2005), a descolonialidade é uma opção, dentre outras vertentes teóricas e interpretativas do mundo, sem nenhuma intenção universalizante. O local de onde emerge o discurso dos sujeitos da fronteira, para esses autores, é tanto geográfico, ligado ao *lócus* e *bios* do sujeito marginalizado, sentir e pensar a partir dum lugar específico, quanto é o meio pelo qual se desenham epistemologias outras a partir de visões e experiências distintas, ou seja, as sensibilidades da exterioridade.

A epistemologia *fronteriza* é como a pele da terra, sem suturas, sem pontos, sem costuras. Já a fronteira com o lar da mulher Chicana/indígena é a ponta fina(l) do arame farpado. Atravessar essa fronteira significa sangrar, uma vez que antes do corte formar sua cicatriz ocorrem hemorragias, a vida do sangue de dois mundos que emerge para construir um terceiro país/mundo: uma cultura da fronteira. (ANZALDÚA, 2012).

A fronteira é um local indeterminado e vago criado por resíduos sentimentais de uma ligação sobrenatural. Ela sempre está em constante transição. O proibido e o interdito são os seus habitantes. *Los atravesados* moram aqui: o cruel, perverso, o *queer*, o problemático, o mulato, mestiço, o meio morto. Ou seja, esses são aqueles que atravessam a cerca, a fronteira, para ir aos confins do *normal*.

Sabe-se que setenta por cento das mulheres migrantes mexicanas que atravessam a fronteira para o país da liberdade e do empreendimento são vítimas de abusos sexuais por parte dos mesmos traficantes que as ajudam, pelos policiais da fronteira, ou pelos seus próprios *companheiros* que estão fazendo a travessia com elas. Quando a mulher latino-americana se coloca na posição de migrar, a primeira coisa que se deve fazer é ingerir

---

<sup>65</sup> *Aquí en la soledad prospera su rebeldía. En la soledad Ella prospera.*

anticonceptivos para evitar a gravidez produzida pelas violações/estupros que poderão acontecer. E o que será que deve acontecer com as meninas? (AVENDAÑO, 2020).

Essas questões, como a racismo, sexismo, os abusos e violências contra as mulheres, que para alguns são importantes para outros não, originam a partir de uma percepção seletiva. Há uma prática seletiva de certas questões que colocam os sujeitos numa posição mais confortável. O espaço do lado de lá da fronteira pode ser a reconstrução de sonhos, um desejo de recomeço. O espaço do lado de cá da fronteira é o sonho adormecido e/ou (des)falecido. A fronteira é morte e vida ao mesmo tempo que escorre o sangue. É a subalternidade derramando “seu manto sanguinolento dentro da escuridão do mundo civilizado”. (NOLASCO, 2018, p. 51).

Passo agora para os gestos analíticos.

### 5.1 A HERIDA ABERTA COMO RESISTÊNCIA E EXISTÊNCIA

A ferida já existia antes da mulher Chicana/índigena tê-la atravessada em seu corpo. Se for assim como estou propondo, se as feridas precedem aqueles que estão atravessados por elas, é porque as feridas aparecem por meio de lutas políticas antigas. Vide *la Malinche*. Antes de termos nascido, uma língua nos falava, um desejo nos entrelaçava. A língua(gem) nos atravessa e, por conseguinte, produzimos ações, práticas sociais. Por algum momento praticamos injustiças por estarmos presos em ideias e crenças que não corroboram com a prática empática. Desaprender essas práticas é uma obrigação moral para cada um de nós. Temos de aprender a desaprender essas práticas do desejo dominante, seguindo os passos de quem desaprendeu antes de nós ou daqueles que estão no caminho para fazê-lo, caminhos sinuosos e angustiantes como o da Anzaldúa (2012), por exemplo.

É por meio da otobiografia de Derrida (1985) que ouço o rastro das histórias que estão na escrit(ur)a de Anzaldúa (2012). Os outros, coautores da obra, co-assinam toda escrit(ur)a, a *autohistoria* das *nosotras*. Além disso, a escrit(ur)a sempre traz um *eu* que algumas vezes não se auto diz, não se auto nomeia, porquanto esse *eu* só existe em uma relação de alteridade, mas na escrit(ur)a de Anzaldúa (2012) esse *eu* sempre vem na borda com o *vocês* e *nós*. É esse *eu* que se inscreve e que existe nas escrit(ur)as da

Chicana/indígena; um *eu* que necessita de escuta e que espera um *eu ouço* enquanto gesto de aceitação, pois só é *desvelado* pelo ouvido do outro. Opto por inscrever-me no discurso descolonial de *nos/otras*, pois interessa-me *agir e não reagir* em favor de ideias como a convivência, harmonia, criatividade e plenitude; questões que a descolonialidade promove.

Abro esse eixo com o excerto do poema intitulado de *To live in the Borderlands means you* que traduzo como *Viver na Fronteira significa você*, codificado de B8.

B8: Viver na fronteira significa você **não ser nem hispânica indígena negra espanhola nem mulher branca**, você é *mestiza*, *mulata*, *mestiça* presa no fogo cruzado entre os assentamentos enquanto você **carrega todas as cinco raças em suas costas** não sabendo qual lado ir, retornar.<sup>66</sup> (ANZALDÚA, 2012, p. 216). (Tradução minha).

O muro da fronteira que divide os mexicanos nasceu em dois de fevereiro de 1848 com a canção do tratado de Guadalupe-Hidalgo, cidade para a qual o governo mexicano fugiu com o avanço dos EUA. Com o fim da guerra entre os dois países, cem mil cidadãos mexicanos ficaram do lado de cá, junto com a conquista dessa terra. A terra foi estabelecida pelo tratado como pertencendo aos mexicanos e foi logo roubado pelos seus donos. O tratado nunca foi honrado e restituído, até hoje, pouca coisa foi feita. (ANZALDÚA, 2012).

O sujeito *mestizo* se empenha em representar a cisão entre o existente e o inexistente para garantir, a partir de sua fronteira, o ilimitado que desestabiliza toda universalidade. Há um rastro identitário diferente que não se limita a formas de identificações externas (da família, raça, gênero, sexualidade, classe, nacionalidade), ou liames ao poder hegemônico, privilégio e controle, ou imagens de si romantizadas. A nova *mestiza* está sempre num processo de (re)pensar sobre si numa maneira que não está atrelada a uma noção de identidade quando a identidade é o meio pela qual cada indivíduo constrói uma ideia de segurança. (ANZALDÚA, 2009).

A *mestiza*, em sua visão, rejeita o estabelecimento binário e a identidade política como existência do ser unificado, **não ser nem hispânica indígena negra espanhola nem mulher branca** (*gabacha*, mulher branca), em que grupos se colocam do outro lado

---

<sup>66</sup> *Are neither hispana india negra española ni gabacha, eres mestizo, mulata, half-breed caught in the crossfire between camps while carrying all five races on your back not knowing which side to turn to, run from.*



do pensamento binário, o que é uma falha, colocar-se somente de um lado para nova *mestiza*, pois sua prática insurgente corta como navalha o pensamento colonial (ANZALDÚA, 2009). A perspectiva da mulher Chicana/indígena é a de **carregar todas as cinco raças em suas costas**.

Em B8 ecoa a voz do colonizador que, produzida pela memória discursiva, violenta a *mestiza* ao afirmar que ela não se encaixa em nenhuma categoria *nacionalista*, uma vez que ela é vista como uma mistura racial. Como se fosse um desdobramento do outro, colonizador, para tentar impor no outro e em si como devem ser (re)conhecidos. O poder hegemônico encontra diferentes mecanismos, micropoderes, estratégias para classificar o outro como acontecia no período colonial.

As vozes que, vindas de diferentes lugares, se cruzam e marcam linhas de identificação contraditórias, uma vez que o sintagma **não** instala um enunciado que carrega em si mesmo efeitos de sentido antagônicos. Se foi preciso negar é porque algo foi afirmado. Essa produção de subjetividades em que o sujeito manifesta o desejo de ser hispânica, indígena, negra, espanhola, branca é inconstante. Por outro lado, o sujeito encontra-se num espaço entre a exigência da recusa e do ser onde o equilíbrio é lidado com a aceitação de ser **as cinco raças**.

Nesse sentido, Anzaldúa assemelha-se a Cusicanqui (2010) que também utiliza expressões indígenas para marcar sua posição política como mestiça. Para essa autora, no colonialismo, as palavras têm uma função muito peculiar: elas não podem designar quando não encobrem fatos importantes da história. Cusicanqui (1993; 2010; 2012) é uma autora de ascendência aymara e europeia, que se auto define como *ch'ixi*, uma categoria criada por ela como uma estratégia andina de nomear um povo que não é um simples resultado de um processo de hibridismo, que caracteriza um discurso acadêmico fictício. Essas sociedades mestiças são para a autora mais parecidas à noção aymara de *ch'ixi*, a qual se define por um contexto manchado e que se constituem numa imagem poderosa usada para pensar a coexistência de elementos heterogêneos que não buscam por uma fusão, uma mistura e tampouco produzem um elemento novo, superior hierarquizante.

O fio discursivo mostra a reconfiguração de pensamentos e saberes antagônicos, que são tomados e retomados e modificados de acordo com os deslocamentos da história, e marcam a compreensão do sujeito B8 atravessado pelos discursos outros – a Chicana/indígena *fronteriza*. Assim, B8 não pertence somente a um lugar, mas vários ao

mesmo tempo, num desdobramento das identidades e suas subjetividades. As identidades não se encontram agrupadas, não há controle, pois elas estão imbricadas. Por isso, B8 enuncia que carrega **todas as cinco raças em suas costas**, desestabilizando o saber hegemônico.

A mulher Chicana/indígena é excluída dos grupos nacionais como um sujeito que não se enquadra em nenhuma nacionalidade, por exemplo, a espanhola, a mexicana e a norte-americana, pois há um processo de violência quanto ao fenótipo da Chicana/indígena. B8 é percebido pelo outro através de suas características, como pele, cabelo, língua(gem), sotaque, abrindo fissuras colonializantes pela

codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outras. (QUIJANO, 2005, p. 228).

De acordo com Quijano (2005), a concepção de raça, em seu sentido moderno, só surgiu depois da existência de América. Ela surge como referência às diferenças fenotípicas entre os conquistados e conquistadores, baseando-se em supostas estruturas biológicas que diferenciavam os grupos.

Essa formação de relações sociais, evocada também na voz de B8, produziu na América identidades sociais, por exemplo, índios, negros e mestiços. Por outro lado, termos como **hispanica, indígena e espanhola** indicavam a procedência geográfica ou o país de origem, isto é, uma conotação racial. É fácil de imaginar que essas “identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha”. (QUIJANO, 2005, p. 228-229).

Em relação à identidade como resultado de processos de identificação, a identidade fica refém de critérios que colocam em ordem a necessidade de pertencimento. Daí a exclusão desses sujeitos marginalizados, os estranhos, os vagabundos, as putas, as feiticeiras, os mestiços. Os mestiços ainda vivenciam gestos de exclusão, a falta da hospitalidade, o não-reconhecimento dos colonizadores. Desse modo, os mestiços ainda permanecem marginais à memória dos EUA, esquecendo que eles foram internados em campos de trabalho escravo quando do crescimento do país.

Outro meio de exclusão é através do corpo. Percebo que o corpo e suas características observáveis estabelecem o seu lugar na fronteira dicotômica, em que a raça

é naturalizada na relação colonial de dominação entre aqueles que são do norte e aqueles que são do sul. B8, inscrito nas FDs Biológica e Antropológica, escancara ao mundo de que maneira seu corpo se torna escravo através de ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominadores e dominados, uma maneira de outorgar legitimidade quanto à dominação imposta pela conquista. (QUIJANO, 2005).

Em 2009, a BBC<sup>67</sup> fez uma reportagem sobre a clínica *Fertility Institutes*, de Los Angeles, dirigida por um dos pioneiros dos tratamentos de fertilização artificial na década de 70, Jeff Steinberg. A clínica esperava que no ano de 2010 o nascimento do primeiro bebê com características escolhidas pelos pais nasceria. Não preciso nem esboçar que isso causou várias críticas. Pela perspectiva eurocêntrica de produzir conhecimento, criou-se um controle que define o que é corpo e o que não é corpo.

O desejo de controlar até as características observáveis, fenotípicas, mostra a objetivação do corpo numa sociedade que possui padrões rígidos estabelecidos. Atualmente, é possível que uma pessoa mude a cor de seus olhos por meio de um clareamento a laser, um procedimento cirúrgico que promete a mudança da cor dos olhos de forma permanente. Esse procedimento foi inventado em 2011 pelo Dr. Gregg Homer, um especialista da empresa *Stroma Medical*, situada na Califórnia. Avanços para o bem e para o mal que geram discussões sobre a raça e etnicidade.

É importante saber o que os autores dizem sobre raça e etnicidade. Os trabalhos do brasileiro Kabengele Munanga (2004) e o camaronês Joseph-Achille Mbembe (2014) explicam que raça e etnia não são termos sinônimos. Os autores estabelecem uma diferença entre eles, pois o conceito raça foi construído ao longo de tempo em torno de determinadas condições históricas. Por isso, esses pesquisadores colocam mais peso nas discussões sobre o conceito de raça.

Começo com Munanga (2004), que aborda o racismo fazendo um percurso histórico do termo raça e seu uso no âmbito das sociedades europeias. Desse modo,

Etimologicamente, o conceito de raça veio do italiano *razza*, que por sua vez veio do latim *ratio*, que significa sorte, categoria, espécie. Na história das ciências naturais, o conceito de raça foi primeiramente usado na Zoologia e na Botânica para classificar as espécies animais e vegetais. Foi neste sentido que o naturalista sueco, Carl Von Linné

---

<sup>67</sup>Vide: [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2009/03/090302\\_bebeescolhaeuafn#:~:text=A%20cl%C3%ADnica%20de%20Steinberg%20tamb%C3%A9m,de%20doen%C3%A7as%20herdadas%20dos%20pais](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2009/03/090302_bebeescolhaeuafn#:~:text=A%20cl%C3%ADnica%20de%20Steinberg%20tamb%C3%A9m,de%20doen%C3%A7as%20herdadas%20dos%20pais) Acesso em: 07 de dezembro de 2020.

conhecido em Português como Lineu (1707-1778), o usou para classificar as plantas em 24 raças ou classes, classificação hoje inteiramente abandonada. (MUNANGA, 2004, p. 17).

Ainda com esse autor:

No latim medieval, o conceito de raça passou a designar a descendência, a linhagem, ou seja, um grupo de pessoas que têm um ancestral comum e que, *ipso facto*, possuem algumas características físicas em comum. Em 1684, o francês François Bernier emprega o termo no sentido moderno da palavra, para classificar a diversidade humana em grupos fisicamente contrastados, denominados raças. Nos séculos XVI XVII, o conceito de raça passa efetivamente a atuar nas relações entre classes sociais da França da época, pois utilizado pela nobreza local que se identificava com os Francos, de origem germânica em oposição ao Gauleses, população local identificada como a Plebe. Não apenas os Francos se consideravam como uma raça distinta dos Gauleses, mais do que isso, eles se consideravam dotados de sangue “puro”, insinuando suas habilidades especiais e aptidões naturais para dirigir, administrar e dominar os Gauleses, que segundo pensavam, podiam até ser escravizados. Percebe-se como o conceito de raças “puras” foi transportado da Botânica e da Zoologia para legitimar as relações de dominação e de sujeição entre classes sociais (Nobreza e Plebe), sem que houvesse diferenças morfo-biológicas notáveis entre os indivíduos pertencentes a ambas as classes. (MUNANGA, 2004, p. 17).

Como se pode perceber, no início do uso do termo, raça não foi utilizado para designar grupos humanos ou para estabelecer uma diferença entre sujeitos e classe social. Com a classificação feita dos grupos humanos realizada por vários cientistas do século XVIII, o novo significado de raça se estabeleceu e foi usado com o intuito de legitimar lugares hierarquizantes dentro dos grupos sociais.

Já Mbembe (2014), ao refletir sobre o racismo e a condição do negro nas sociedades contemporâneas, faz referência às condições históricas do período das grandes navegações. Essas viagens começaram no final do século XV e começo do XVI com a chegada dos espanhóis ao continente americano e dos portugueses no Brasil. Esses discursos que se fundamentaram nos saberes das ciências que, do século XVII ao XIX, foram utilizados para justificar o tráfico de escravos.

De acordo com Mbembe (2014), essa prática veio à tona depois de François Bernier (século XVII), Georges Louis-Leclerc (conde de Buffon), que influenciaram naturalistas como Lamarck e Darwin, e, por fim, o naturalista e explorador Carl Lineus (século XVIII), os quais tiveram seus estudos utilizados para realizar a divisão dos grupos étnicos enquanto raça. Mbembe (2014) descreve essa prática da seguinte maneira:

... ao longo do século XVIII, surgem vários discursos sinceros acerca da natureza, da especificidade e das formas dos seres vivos, das qualidades, traços e características dos seres humanos e, até, de populações inteiras, que são especificadas em termos de espécie, gêneros ou de raças classificadas ao longe de uma linha vertical. (MBEMBE, 2014, p. 37).

Segundo esse pesquisador, essas produções científicas foram tomadas para classificar os seres humanos, o que justificaria o tratamento desigual usado para aqueles que se distinguiam dos outros. Assim, segundo esse autor, “o conceito de raça – que sabemos advir, à partida, da esfera animal – foi útil para, antes de mais, nomear as humanidades não-europeias”. (MBEMBE, 2014, p. 39).

Sob a rubrica dos pensamentos de Hall (2013), infiro que o sujeito mulher Chicana/indígena expõe a ferida das comunidades étnicas ao questionar a homogeneidade da cultura mexicana e do *ser Chicano* enquanto etnia, trazendo à baila a questão multicultural para o centro da crise de identidade nacionalista.

O *ser Chicano* enquanto categoria foi racionalizado, mas nunca deixou de conotar a mestiçagem. E essas discussões têm um lugar tímido no discurso nacional. Agora que está chegando com mais força na academia. Em relação ao excerto, B8 rompe a noção de raça derivada da biologia, colocando a importância de raça e etnia no mesmo nível ao enunciar **ser hispânica indígena negra espanhola mulher branca, mestiza, mulata, mestiça**, uma vez que não é possível afirmar que o povo Chicano/indígena se constituir de raça e etnia, pois eles são perpassados por diferenças regionais, urbano-rurais, culturais, étnicas e religiosas.

B8 subsidia-se em uma FD nacionalista para apontar sua resistência diante da tentativa da discriminação que faz emergir sentimentos de inferioridade que a *mestiza* por tanto tempo tem sofrido. Pode-se observar também o atravessamento de uma FD feminista. As palavras estão no feminino (**hispânica indígena negra espanhola mulher branca, mestiza, mulata, mestiça**), o que pontua o desejo pelo poder da voz feminina.

De acordo com Hall (2013), a categoria raça é uma construção política e social, a qual está organizada sob um sistema de poder socioeconômico de exploração e exclusão. B8 desestabiliza a tentativa da justificativa do poder hegemônico de identificar “as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão racial em termos de distinções genéticas e biológicas, isto é, na natureza”. (HALL, 2013, p. 77).

O problema desse discurso é que as diferenças genéticas, supostamente escondidas, materializam e podem ser significadas no corpo, características visíveis e facilmente reconhecíveis como a cor da pele, as características do cabelo (crespo ou liso ou ondulado), as feições do rosto (o nariz, os lábios, o queixo), o tipo físico, que permitem o funcionamento de dispositivos de inclusão e exclusão em situações cotidianas (HALL, 2013).

Quanto à etnicidade, de acordo com Hall (2013), está atrelada ao discurso da diferença de culturas e religiões. Assim, ela se contrapõe à raça. No entanto, o local dicotômico vê essa questão de maneira simples. O racismo biológico privilegia marcas como a cor da pele. A representação das mulheres mestiças funciona como signo da maior proximidade dos indígenas com a natureza e, por conseguinte, da probabilidade de que elas sejam preguiçosas, sem capacidade intelectual, veem a vida mais pela emoção e o sentimento em vez da razão, etc.

É da mesma forma que acontece com os sujeitos que são estigmatizados por questões étnicas, uma vez que esses sujeitos são culturalmente diferentes e, portanto, inferiores. As práticas discursivas de raça e etnia são articuladas entre uma cadeia de equivalências. Desse modo, quando B8 se afasta da questão de raça e etnia através de uma cadeia de equivalências, o sujeito se afasta da questão racismo x diferença cultural para, à vista disso, articular o debate de duas lógicas do racismo (HALL, 2013).

Na perspectiva *ADFronteriza*, o Chicano/índigena é permeado de sentidos que fazem pressão na noção de colonizado e na própria maneira como o poder hegemônico desempenha sua prática de individuação dos sujeitos por meio de suas instituições, normas, regulamentos que nem sempre são compatíveis aos colonizados.

O debate em relação ao racismo tem sido pontual nas américas. Nos EUA por exemplo, a morte de George Floyd em 2020 (um afro-norte-americano, que morreu debaixo do joelho de um policial branco) acordou questões que o país ainda enfrenta. No mesmo ano, a atriz Barbara de Regil<sup>68</sup>, popular no país por atuar em filmes e novelas, comentou ao vivo pela sua conta no *Instagram*<sup>69</sup> que estava se sentindo feia depois que acidentalmente usou um filtro que escurecia a pele do rosto.

---

<sup>68</sup>Vide <https://fr.reuters.com/article/uk-minneapolis-police-mexico-racism/actress-comments-reignite-long-debate-on-racism-in-mexico-idUKKBN23K0FN> Acesso em: 09/12/2020.

<sup>69</sup> É uma rede social norte-americana na qual o usuário vê fotos e vídeos de pessoas a quem segue.

No México, o debate tem se centrado na discriminação contra os grupos indígenas, os quais há muito tempo sofrem devido à pobreza, ao isolamento e à pouca representatividade na política e cultura popular. Diferente de Barbara, a atriz Yalitza Aparicio que é indígena, ganhadora do Oscar no filme *Roma* em 2018, vem ajudando a trazer debates sobre raça e etnicidade. Ela se contrasta com a pele clara das mulheres e homens com características europeias, estes que dominaram a televisão e filmes mexicanos, no entanto, há poucas representatividades no país, onde um quarto da população é indígena e, no mínimo, sete milhões de pessoas falam uma língua indígena<sup>70</sup>.

*Borderlands* foi escrito em 1987, trinta e três anos se passaram e a sensação é de que ainda temos muitas fronteiras para ser atravessadas. Dessa maneira, os excluídos, violentados e estereotipados devem ser capacitados para que se integrem e se incluam no sistema, assim supõe a mensagem dos grandes centros. Moreno (2005, p. 193) pergunta-se (nos): “Não seriam eles vítimas do sistema que por sua própria estrutura os exclui?”

A mulher Chicana/indígena intitulada como mestiça, sob as feridas de *Borderlands* (2012), sangra-se jorrando efeitos de sentidos outros, qual seja, um termo de identificação cultural que valoriza seus ancestrais e seu povo Chicano. Essa questão levantada pelo enunciador B8 desata os pontos de sutura do corte em que a igualdade social e justiça racial devem ser reconhecidas através da diferença cultural existente na sociedade mexicana.

Trago outro excerto, codificado de B9, que mostra essas práticas de exclusão e desvalorização do sujeito mulher Chicana/indígena. O sujeito *fronterizo* é retratado como um trabalhador que usa sua força física, veste-se de trapos, está descalço e é inculto, mãos parecidas com a sola das botas. É o sujeito da fronteira, o sujeito *fronterizo* que se submete a regimes de trabalhos forçados, uma vez que a fronteira é um local de trânsito e, também, destino de mulheres e homens explorados sexualmente.

As travessias de fronteiras são calculadas, classificadas e controladas. Por outro lado, atravessar as fronteiras não significa que as diferenças podem ser superadas ou apagar as valorações, não aceitar expulsões. “Pelo contrário. O movimento, os deslocamentos, as travessias são carregadas de preconceitos e acirram as tensões que constituem a mundialização”. (ORLANDI, 2017, p. 193).

---

<sup>70</sup> Vide [http://www.indigenousfarmworkers.org/indigenous\\_languages.shtml](http://www.indigenousfarmworkers.org/indigenous_languages.shtml) Acesso em: 09/12/2020.

Anzaldúa (2012) delinea as trajetórias dos mexicanos, sujeitos infames em suas vidas, marcados pela má fama através de categorias de anormalidade, bem como pelo esquecimento de suas biografias pela história. Vejamos o enunciado:

B9: Sem face, sem nome, **invisível**, insultados de “*Hey cucaracho*” (barata). **Tremendo de medo**, contudo cheio de coragem, uma coragem que **nasce do desespero**. **Descalço** e **inculto, mexicanos** com mãos parecidas com a sola das botas juntos **a noite perto do rio onde dois mundos** emergem construindo o que Reagan chama de **linha de frente**, uma **zona de guerra**<sup>71</sup>. (ANZALDÚA, 2012, p. 33). (Tradução minha).

O povo Chicano/indígena tem uma tradição de migração, uma tradição de caminhadas longas. Atualmente, o povo Chicano/indígena testemunha *la migración de los pueblos mexicanos*, retornando da odisseia para *Aztlán*, o local histórico e mitológico. Dessa vez, o caminho é do sul para o norte. Esse retorno para a terra prometida começou com os indígenas do interior do México e dos *mestizos* que vieram com os conquistadores/colonizadores em 1500. A convergência criou um choque cultural, uma fronteira cultural, um país fechado. (ANZALDÚA, 2012).

A imigração continuou pelos próximos três séculos com os *braceros*, os camponeses, que ajudaram a construir os trilhos de trem e colher frutas e verduras. Hoje milhares de mexicanos estão atravessando a fronteira entre o México e EUA de forma legal e ilegal. Dez milhões de pessoas sem documentos têm retornado para o sul, como México, Guatemala, Brasil, Bolívia, entre outros países da América-latina. (ANZALDÚA, 2012).

O discurso sempre está atrelado às condições históricas de produção, a uma memória discursiva atravessada de interdiscursos e à subjetividade, provocando efeitos de sentidos que irrompem pelo fio discursivo (ALMEIDA; GUERRA, 2016). Portanto, em B9 desvela um cenário de perseguição, onde obstáculos são colocados prontos para pegar as presas. Os EUA são a isca. O país é abençoado por Deus. Abaixo de si estão aqueles que querem ser abençoados também, mas não são bem-vindos. Ora, a fronteira do México é feita só de sem face, sem nome, **invisível, descalço** e **inculto, mexicanos**.

---

<sup>71</sup> *Faceless, nameless, invisible, taunted with “Hey cucaracho” (cockroach). Trembling with fear, yet filled with courage, a courage born of desperation. Barefoot and uneducated, Mexicans with hands like boot soles gather at night by the river where two worlds merge creating what Reagan calls a frontline, a war zone.*



Analiso as ocorrências de adjetivos no enunciado B9 as quais caracterizam um saber imaginário do sujeito Chicano/indígena. Trazendo uma FD de exclusão, B9 resvala as marcas da margem, da fronteira, construídas na memória discursiva excludente, essas imagens que o outro tem do sujeito da fronteira que são consideradas como verdades universais. O uso de adjetivos, como **invisível, insultado, cucaracho, descalço e inculto**, tem como objetivo tratar das condições nas quais a vida humana torna-se possível e das condições nas quais a vida humana dificulta-se, chegando a ser impossível. Há um imaginário idílico de igualdade na sociedade no que se refere à possibilidade de vida, no entanto, entre o povo Chicano a distinção se refere à superioridade e inferioridade, à desigualdade na vida (MORENO, 2005).

A segregação é articulada pela ilusão da simetria. A simetria mostra como o sujeito é diferente em sua diferença, como qualquer diferença que se significa na sociedade e na história não é simétrica. Nessa lógica, o sujeito não pode significar no lugar do outro, e por meio de sua diferença, sem simetria, que faz valer a sua posição-sujeito, social e politicamente constituída, isto é, é através da dissimetria que B9 resiste.

Com um pouco de ironia, para não dizer muito, e revolta, Anzaldúa (2012) relata que os policiais norte-americanos que patrulham a fronteira entre o México e os EUA escondiam atrás do McDonalds no Texas ou qualquer outra franquia na cidade da fronteira. Eles armam armadilhas nas margens do rio, especificamente debaixo da ponte. Caçadores vestidos de uniformes verdes procuram pelos refugiados econômicos usando um sensor eletrônico que pode vê-los durante a noite. Encurralados pelas lanternas, em pânico enquanto suas mãos estão sobre suas cabeças, *los mojados*, imigrantes ilegais molhados pela travessia do rio, são algemados, presos nos jipes e devolvidos para o lado de cá da fronteira. São eles os **invisíveis, insultados, cucarachos, descalços e incultos**, jogados além das cercas feitas de arame farpado, **tremendo de medo, a noite perto do rio onde dois mundos emergem**. (ANZALDÚA, 2012).

Em B9, observa-se a construção do efeito de sentido da ironia. O sujeito B9 traz para o seu enunciado o antigo presidente Ronald Reagan que presidiu os EUA de 1981 a 1989. Por meio da materialidade linguística, noto alguns aspectos que me direcionam a questionar quais efeitos de sentido poderiam emergir no enunciado em B9, uma vez que o sujeito propõe assumir algo de uma forma que desvela não uma, mas uma série de interpretações subversivas. Esse processo de enunciação do discurso crítico e

denunciativo promove a subversão daquilo que foi dito pelo ex-presidente Reagan, qual seja, a fronteira como **linha de frente** de conflitos que acontecem por interesses políticos e econômicos. B9 liga-se interdiscursivamente a uma FD bélica, engendrada por representações de ordem, conquista, vingança e **guerra**.

De acordo com Beth Brait (1996), a ironia é um processo polissêmico, pois, quando se manifesta, é necessário o uso de procedimentos intelectuais, conhecimento do contexto, para apreendê-la, já que está articulada entre o dito e o não-dito, o declarado e o não-declarado. Dessa maneira, devido aos diversos efeitos de sentido que acampam no processo de interpretação, a ironia é um recurso que produz um tom de relatividade, a começar pela ação de relativizar o significado literal da mensagem pronunciada.

Numa reportagem *on-line*, pelo jornal *The World*<sup>72</sup>, a jornalista norte-americana Aileen Teague, em 08 de abril de 2019, faz um relato histórico do governo de Ronald Reagan em relação à fronteira entre o México e os EUA. De acordo com o momento histórico do governo, a batalha contra as drogas na fronteira foi um dos motivos que o ex-presidente Reagan decidiu fechar parcialmente as fronteiras entre o México e os EUA em 1985. As autoridades mexicanas não conseguiram encontrar um agente administrativo norte-americano que fora raptado, e, por isso, a Casa Branca decidiu usar as fronteiras mais uma vez para forçar os mexicanos a agirem com ações mais rigorosas, fechando nove postos de entrada e saída na fronteira como punição.

O México recebeu essas informações como mais uma ação imperialista dos EUA. Eles questionaram quanto a esse desaparecimento do agente que causou tantos transtornos e sanções quando centenas de mexicanos são mortos na fronteira por causa do tráfico de drogas, vedando qualquer tipo de ação advinda dos EUA. Dias depois o agente norte-americano foi encontrado morto. Embora as fronteiras tenham sido abertas depois, no mesmo ano, a postura do governo norte-americano trouxe um desequilíbrio na economia da fronteira, bem como na relação entre os países.

Penso que quando B9 leva o leitor a uma ação específica de que concorda com o discurso do ex-presidente Reagan, mas ao mesmo tempo o sujeito da fronteira não adere à ideia corroborada por saber, a partir dum cenário histórico e social, que as produções de

---

<sup>72</sup>Vide: <https://www.pri.org/stories/2019-04-08/nixon-and-reagan-tried-closing-border-pressure-mexico-here-s-what-happened> Acesso em: 10/12/2020.

exclusão e violência foram sistematicamente produzidas, B9 faz o uso estratégico da ironia no enunciado para expressar o mesmo, mas diferente.

Com o governo de Donald Trump<sup>73</sup>, a realidade da fronteira ficou ainda mais insuportável. Em 2019, os agentes federais de imigração sob o comando do presidente Trump estabeleceram um novo recorde de detenções de imigrantes que não possuíam visto e que não tinham ficha criminal. Na época em que Barack Obama foi presidente, os agentes da Polícia de Imigração e Alfândega (ICE) concentraram seus esforços na prisão de imigrantes sem documentos que haviam sido condenados por crimes enquanto viviam nos Estados Unidos. Durante o último mês de Obama no cargo, oitenta e dois por cento das pessoas presas pela ICE tinham ficha criminal, ou seja, apenas dezoito por cento de todas as prisões eram de pessoas que simplesmente não tinham documentos e não haviam cometido outros crimes.

Trump fez sua campanha com a promessa de capturar os *hombres* maus, incluindo assassinos, criminosos violentos e membros de gangues. Mas depois de assumir o cargo, ele ordenou que a ICE prendesse todos os imigrantes indocumentados que encontrasse, não importando se tivessem uma ficha criminal. Isso levou a uma queda consistente na porcentagem de pessoas presas pela ICE que tinham antecedentes criminais. Os funcionários da ICE dizem que todos os imigrantes sem documentos cometeram tecnicamente um crime, seja ao entrar ilegalmente nos EUA ou ao permanecer no país após o visto expirar.

Na esteira de Foucault (2010), só há *hombres* maus onde a desordem da lei natural vem inquietar o direito, ora o direito civil, ora o direito penal. É o corpo não-documentado. É nesse ponto de atrito entre a infração à lei-quadro, natural e a infração dessa lei superior construída pelas sociedades que vai se assinalar o *hombre* mau. O *hombre* mau é aquela irregularidade natural que o direito, a lei, é questionado para criar outro sistema de referênciá-lo.

Dessa maneira, os efeitos de sentido que estão ligados às relações de poder emergem. Nesse espaço bélico, no qual observa-se a subjetivação de um sujeito corajoso, a resistência torna-se uma espada de dois gumes, ora aquele que quer atravessar, ora aquele que impede o outro de passar. O país considerado poderoso não consegue

---

<sup>73</sup>Vide: <https://www.usatoday.com/story/news/politics/2019/03/21/ice-sets-record-arrests-undocumented-immigrants-no-criminal-record/3232476002/> Acesso em: 12/12/2020.

solucionar as questões que acontecem na fronteira, pelo contrário, atrelado ao discurso da exclusão constrói muros. Será que a supremacia está tornando-se, em certas circunstâncias, um local dissidente de resistência ao Estado? Para o sujeito excluído fica o desejo de ser outro do que é.

É no olhar do outro quando desafiado que B9 flagra gestos de identificação e estranhamento. A identificação e o estranhamento ocorrem pela ilusão que o sujeito tem de ser dono de si, de suas vontades e escolhas. Quando o outro diz: você não tem nome ou você não tem face. O desejo por ter um nome e uma face é gerado. O estranhamento é observado pela falta, incompletude. Por sua vez, a identificação é pelo diferente: ele tem face e eu não tenho.

Vejamos outro excerto, codificado de B10.

**B10: Os homossexuais de cor têm** mais conhecimento de outras culturas; **sempre estiveram à frente** (embora algumas vezes no **armário**) de **todas lutas** liberais desse país; **sofreram mais injustiças e sobreviveram apesar de todas probabilidades**<sup>74</sup> (ANZALDÚA, 2012, p. 107). (Tradução minha).

Para Anzaldúa (2012), ainda há uma imagem social em que a sensibilidade é um sinal de vulnerabilidade, um sentimento ainda temido que é despejado nas mulheres por meio de abuso verbal. Homens, até mesmo mais que as mulheres, são acorrentados nos papéis do gênero biológico. Pelo menos as mulheres têm a coragem de quebrar essas amarras. Os homens gays, por sua vez, têm a coragem de expor essa sensibilidade, que eles têm dentro de si, e desafiar a masculinidade atual. É preciso uma nova masculinidade e esse homem precisa de um movimento para não ficar num local confuso onde comportamentos sexistas se acampam.

Alguns gays até podem se defender ao dizer que nunca foram vítimas de alguma agressão verbal, embora saibam muito bem que isso não é verdade – falo diretamente daqueles que não estão no armário. A injúria, por exemplo, é uma forma de um *continuum* linguístico que está atrelado à fofoca, insinuação, às palavras maldosas e às brincadeiras explícitas, mais ou menos ácidas. Como o fato de ser xingado de *viadinho* pudesse não ter importância alguma, um ato isolado e insignificante.

---

<sup>74</sup> *Colored homosexuals have more knowledge of other cultures; have always been at the forefront (although sometimes in the closet) of all liberation struggles in this country; have suffered more injustices and have survived them despite all odds.*

Exumando também minhas histórias biográficas, lembro-me de momentos que a memória não me deixa esquecer e que se atualizam nesse momento que (me) es(ins)crevo. Quando eu tinha 15 ou 16 anos, o outro sempre tentava corrigir os movimentos que meu corpo produzia, e ainda produz, trejeitos considerados como femininos. Eram o meu andar, minha postura parado ou sentado, os meus gestos. Desse modo, eu tentei desempenhar um papel puramente passivo, resultante da objetivação de um modelo heterossexual, com maior aceitação social e da subjetivação de verdades criadas e mantidas sobre esse modelo hegemônico do hétero, vigentes no interior da sociedade (FOUCAULT, 2013b).

No colégio essas práticas de governo dos outros (FOUCAULT, 2013b) eram mais intensas, com cortes mais profundos pelo/no corpo. A *herida* não se fecha completamente, ela se cobre com uma fina película que às vezes é reaberta por um retorno que chega como uma pluma, uma pluma-espinho que persegue quando chega o esquecimento.

Dentro da sala de aula, vigiava-me, vigiavam-me. Certo dia, minha professora de Artes entregava trabalhos, assim cada aluno que ela chamava saía de sua carteira e ia até a sua mesa para receber o trabalho corrigido. Na minha vez, fiz como os outros colegas: levantei-me e segui na direção da professora; peguei o meu trabalho e virei as costas para sentar-me novamente. No entanto, antes de ir para minha carteira fui chamado pela professora. Ela usava óculos, cabelos encaracolados, uma blusa larga preta e calça jeans azul e sandálias fechadas que escondiam os pés. Uma professora não desconstruída.

Sua boca aberta e com os olhos grandes, preocupados, ela disse: *Você precisa consertar esse seu jeitinho*. O *inho*, diminutivo usado para inferiorizar o sujeito ou sua ação, foi usado como um meio de acoplar toda negatividade que ela carregava em relação aos homossexuais. A palavra *jeitinho* não precisou de complemento, pois em si já compunha as práticas excludentes socialmente evidenciadas de como era a compreensão de ser gay nos anos 90.

O excedente na marca discursiva do *inho*, calcada na história, dá-se dentro de conflitos da imagem que se tem e é esperado do homem. Quando se vê um homem com traços mais femininos, afastando-se dessa imagem do homem másculo, provedor e rude, desvela na tessitura discursiva-política um homem que se encontra no entre homem e mulher, restando-lhe o não-lugar que é lugar. O sujeito constituído pelo esquecimento,

ilusão necessária, retoma no *inho* outras questões que estão atravessadas pelo discurso machista e patriarcal. O sujeito se apoia numa FI que alude o preconceito sexual devido à diferença que não se espera da imagem que ele tem do que é ser homem.

Ela disse baixo, mas a minha impressão foi como se ela tivesse dado um grito. Um grito de alfinetes que entram nos ouvidos cortando, gerando uma dor que só se sente por dentro. Como um gato acuado por uma grande cadela. Uma dor que tentei controlar, mentir, fingir que não tinha ouvido, pois ninguém além de mim poderia saber que eu era e sou afeminado. O *dano* que precisava de ser *consertado* era só meu. Eu não queria dividir com os meus colegas sem a minha permissão ou com minha (des)ilusão quanto ao fato de que o corpo enuncia e é lido.

Hoje compreendo que a culpa não estava restritamente em sua ação, mas nas práticas discursivas em que o sujeito está atrelado que ainda não foram questionadas. Ter uma fala preconceituosa pode não fazer com que uma pessoa seja preconceituosa, uma vez que o processo de subjetivação é silenciosa e produz práticas impensadas, irrefletidas, acionando um mecanismo que torna o sujeito vilipendiado em um infame (FOUCAULT, 2012b).

De acordo com Achugar (2006), a qualificação daquele que sofre a violência é produzida por outros sujeitos e não pelo sujeito que enuncia mesmo que ele assuma tal gesto de ação excludente de maneira submissa ou insubmissa. A questão é: o que eu fiz com aquelas palavras que foram como pedras? Quebrei-as para virar pó ou construí um muro para eu ficar do lado de cá, separado?

Para Anzaldúa (2012), os momentos em nossas vidas quando nos sentimos abandonados, à deriva, são a chance de ressignificação e mudança da direção de nossas vidas, se pudermos ouvi-las.

Michel Foucault nomeia essas práticas pelos quais é possível nos moldarmos enquanto sujeitos éticos ou os meios nos levam a perceber a nós mesmos enquanto sujeitos de tecnologias de si, ou seja, maneiras

que permitem aos indivíduos efetuar, com seus próprios meios ou com a ajuda de outros, um certo número de operações em seus próprios corpos, almas, pensamentos, conduta e modo de ser, de modo a transformá-los (FOUCAULT, 1995, p. 264).

Dessa maneira, os meios são responsáveis por levar o sujeito a transformar sua vida a partir de práticas pedagógicas, nesse caso. A questão é compreender o melhor meio

possível o qual o sujeito pode (re)ver a si mesmo: suas práticas, sua forma de pensar, seus valores e mitos. Na sua prática simbólica, na organização social e política, o discurso pedagógico tem sido refém e fomentador de práticas que docilizam corpos (FOUCAULT, 1999). E é por esse imaginário que administra tanto a posição-sujeito como os efeitos de sentidos do pedagógico em sua práxis.

Retorno ao excerto novamente.

B10: **Os homossexuais de cor têm** mais conhecimento de outras culturas; **sempre estiveram à frente** (embora algumas vezes no **armário**) de **todas lutas** liberais desse país; **sofreram mais injustiças e sobreviveram apesar de todas probabilidades**<sup>75</sup> (ANZALDÚA, 2012, p. 107). (Tradução minha).

B10 retrata sujeitos que dissimulam a homossexualidade e que são forçados a levar uma vida dupla, vivendo essa segunda vida de maneira clandestina. O vocábulo **armário** consiste na metáfora que designa o lugar, espaço, ora social, ora psicológico, onde o sujeito homossexual se esconde, esconde sua orientação sexual. O **armário** é compreendido como uma heterotopia de crise, pois refere-se a um lugar de esconderijo e segurança, reservados para os sujeitos que estão em estado de crise em relação à sociedade em que vivem, destinados à expressão de comportamentos socialmente repressivos, revelando a sua orientação sexual e performando-a longe dos olhos da sociedade em lugares como hotéis, motéis, festas privadas, etc. (FOUCAULT, 2013a).

**Armário** é uma representação simbólica de medo e sobrevivência. A palavra foi traduzida da língua inglesa, *closet*, na expressão *out of the closet*, fora do armário, sair do armário. A representação do **armário** para o sujeito funciona na sua subjetividade como um sistema de simbologias que almejam cobrir a totalidade dos sentidos. O armário desliza de seu significado, objeto feito de madeira para guardar objetos, para alcançar outros efeitos de sentido, como um confronto do simbólico com o político que coloca em discussão a violência social, onde os sujeitos gays sentem-se inseguros de demonstrar qualquer afeto em público.

A palavra **armário** não tem o seu sentido ligado à literalidade, o seu sentido é uma palavra por outra, ele existe nas relações de metáfora, na sua transferência de efeitos de

---

<sup>75</sup> *Colored homosexuals have more knowledge of other cultures; have always been at the forefront (although sometimes in the closet) of all liberation struggles in this country; have suffered more injustices and have survived them despite all odds.*

sentido. O vocábulo **armário** é suscetível de se tornar outro, de se deslocar de seu sentido para derivar um outro. Assim, a metáfora deve ser pensada em relação à heterogeneidade dos sentidos que podem e devem ser apreendidos, levando em consideração que a mudança dos sentidos está relacionada à ideologia e ao inconsciente. Posso perceber o deslizamento quando **armário**, no intradiscorso do sujeito B10, alcança outros sentidos no interdiscorso de B10 como esconderijo, prisão e disfarce.

Atrelado à uma FD de inclusão e exclusão, o sujeito porta um estigma que pensa ser invisível, criando relações de amizade com pessoas *normais*, por exemplo, no trabalho, para não ter que entrar num jogo de confidências ou se expor para não ser *descoberto*. Não deixa de ser uma estratégia de sobrevivência, mesmo que o sujeito opte por uma vida dupla, ainda há o desejo de ser aceito, por isso desenvolvem repertórios de comportamentos que são utilizados em diferentes espaços públicos conforme as exigências da situação. O **armário** é um lugar de resistência à opressão. (ERIBON, 2008).

Foucault em *A história da sexualidade* (FOUCAULT, 2014b), publicada em quatro volumes, ataca a questão da *hipótese repressiva*. De acordo com o autor, as instituições modernas nos compelem a pagar um preço – a repressão crescente – pelos benefícios que oferecem. Ser civilizado significa ser disciplinado, e a disciplina implica controle dos impulsos interiores, controle este que tem de ser interno. Dessa maneira, o poder disciplinar produz corpos dóceis, controlados e regulados em suas ações, em vez de espontaneamente serem capazes de atuar sobre os impulsos do desejo. O que se aplica ao eu aplica-se também ao corpo. Os homossexuais ainda enfrentam um preconceito e, muito comumente, uma violência física. As lutas emancipatórias encontram resistências talvez tão profundas quanto aquelas que continuam a barrar o acesso das mulheres à igualdade social e econômica. (GIDDENS, 1993).

Por outro lado, há os homossexuais que cessaram de se esconder. O estar fora do **armário** é um gesto político que revela publicamente a homossexualidade, resistindo e não submetendo as injunções normativas. Como um meio de se auto afirmar, sair do **armário** é um meio de se orgulhar por aquilo que é quanto tudo leva a ter vergonha e medo, sobretudo instituições como a igreja ou países que têm leis explícitas contra a



homossexualidade, bem como países que fazem uso indireto de leis para perseguir e condenar pessoas homossexuais<sup>76</sup>.

**Os homossexuais que sempre estiveram à frente sofreram mais injustiças**, primeiro porque o homossexual é colocado numa posição inferior abaixo do heterossexual. Segundo, inscrito na prática de rebeldia, enfrentam a sociedade hegemônica dando a *cara para bater*. Sabe-se que há uma insistência de um retrato que desenha o homossexual de maneira caricaturada. O desenho de um homem afeminado representa os homossexuais masculinos, todos os homossexuais, aqui estou generalizando, exagerando com o intuito de ser lido inversamente. Contudo, mesmo acreditando que não são todos os homossexuais que são afeminados, essa representação está tão incrustada em nossa sociedade brasileira que é ordinário ouvir de alguns colegas e poucos amigos que eu deveria ser homem e não gay. Pode-se perceber que há uma confusão do que se trata o gênero, homem, referindo-se como a pessoa se sente, e a orientação sexual, gay, quem tem atração pelo sexo oposto.

Para Butler (2014), o gênero não se enquadra numa extensão conceitual ou cultural do sexo cromossômico x biológico, mas uma prática discursiva sempre em andamento, estruturada em torno do conceito da heterossexualidade como regra das relações humanas. A heterossexualidade compulsória se instala no gênero por meio da produção de tabus contra os homossexuais, o que resulta numa falsa coerência entre gêneros aparentemente estáveis atrelados aos sexos biológicos adequados. Por isso se um homem disser que se identifica como uma lésbica, acharemos um absurdo.

Nos pensamentos de Foucault (2014b), o homossexual foi transformado na figura patológica de um sujeito perverso e anormal, um caso de desenvolvimento interrompido, de um sujeito que precisa de tratamento, isto é, uma aberração da norma heterossexual. B10 faz uso do presente, **têm**, e passado, **estiveram**, **sofreram** e **sobreviveram**, para marcar que lutas foram conquistadas e ainda têm de ser conquistadas.

B10 inscreve-se numa FD bélica para retratar um movimento de orgulho de ser gay ou lésbica como ocorre no movimento LGBTQI+<sup>77</sup>. Os usos dos enunciados **estiveram à frente** de **todas lutas** leva-me a pensar numa arena de luta em que os sujeitos

---

<sup>76</sup>Vide a reportagem <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/03/relacao-homossexual-e-crime-em-70-paises-mostra-relatorio-mundial.shtml> Acesso em 22 /12/2020.

<sup>77</sup> Lésbicas; Gays; Bissexuais; Transexuais, travestis e transgêneros; *Queer*; Intersexuais; e + refere-se a outros gêneros existentes.

são colocados à frente como uma primeira barreira para impedir a possibilidade da travessia do outro. **Os homossexuais de cor**, assumidos, são colocados à frente, não por uma vontade própria, mas pelo fenótipo (raça) e da orientação sexual. Ou seja, o homossexual de cor, além de enfrentar preconceitos quanto a sua raça, sua cor, ele também tem de criar maneiras para resistir a opressão da sociedade heteronormativa e racista. B10 desvela que os homossexuais de cor são preteridos/feridos duas vezes ao mesmo tempo. É o homossexual, mas diferente, de cor. O artigo **os** determina e aponta na materialidade linguística quem são esses sujeitos, **os homossexuais de cor**.

Cumpra ainda fazer o gesto interpretativo do sintagma nominal **homossexual de cor**, referindo-se não só aos negros, mas a toda pessoa que não é considerada branca. Verifico a preposição **de** que funciona no sistema de transitividade para introduzir um complemento de substantivo (NEVES, 2011). O efeito de sentido que emerge no enunciado **homossexual de cor** é o de demarcar o sujeito com nome concreto e não abstrato. Ao inverter as palavras do mesmo enunciado, **cor do homossexual**, com o propósito de verificar outra produção de sentido, observe que o efeito de sentido possível leva em consideração as qualificações da cor do sujeito. Como acontecimento o mesmo enunciado se abre à disseminação dos efeitos de sentido, delimitando apenas por meio da historicidade de cada ouvinte e grupo de ouvintes (CORACINI, 2010). Desse modo, **homossexual de cor** adentra num campo político para alcançar não só os negros, mas pardos, amarelos, cafuzas, mestiços, morenos, mulatos, caboclos, etc.

Além disso, B10 se afasta da problemática de raça, pois sabe-se que o racismo não incide sobre a origem racional das pessoas, mas sobre a cor da pele. No enunciado **homossexual de cor**, rastreio uma FD que abriga o discurso do movimento LGBTQI+ e do Movimento Negro.

Ainda tratando de questões de raça e etnia para desestabilizar os conceitos, Anzaldúa sempre busca evidenciar em sua escrit(ur)a a sua origem e história de seu povo. O próximo enunciado é codificado de B11. Leiamos:

B11: Eu **sou visível** – veja este **rosto indígena** – mesmo assim eu **sou invisível**. Eu os cego com a ponta do meu **nariz alongado** e **sou** o ponto cego deles. Mas eu existo, nós existimos<sup>78</sup>. (ANZALDÚA, 2012, p. 108). (Tradução minha).

---

<sup>78</sup> *I am visible – see this Indian face – yet I am invisible. I both blind them with my beak nose and am their blind spot. But I exist, we exist.*

É nessa passagem que Anzaldúa (2012) afirma que a cultura hegemônica está aos poucos matando o povo Chicano/indígena com sua ignorância. O poder hegemônico tem tirado do povo Chicano/indígena a sua autoafirmação, fazendo com esse povo fique fraco e vazio psiquicamente. Como um povo, eles têm resistido e alcançado posições convenientes, mas não os permite de se preencherem, colocar algo onde o colonizador tirou. Os *brancos* no poder querem que as pessoas de cor se escondam atrás dos muros tribais para que eles possam pegar um de cada vez com suas armas secretas; assim eles podem embranquecer e distorcer a história desse povo. A ignorância, nas palavras de Anzaldúa (2012), separa as pessoas e cria preconceitos. Um povo mal informado é um povo subjugado.

Usar o corpo de maneira política é mostrar ações de resistência. Por outro lado, as percepções, enunciados e classificações do corpo estão apoiados sobre uma memória colonial. Por exemplo, pensamentos da tradição popular que a partir de algumas características do corpo revelam os *segredos* do corpo (COURTINE, 2011) como a mulher baixinha e brava ou quando alguém tem o **nariz alongado** e, conseqüentemente, é uma pessoa que possui um bom gosto ou ser superior socialmente.

Argumento com Mignolo (2012) que existe uma Colonialidade do Ser que é responsável pela construção do corpo Chicano/indígena, através de um modelo anatômico existente que se vincula a um processo de objetivação racista, o qual algumas vezes é confundido com identificação pessoal, esquecendo-se que há um modelo hegemônico que estabelece as características mais aceitas socialmente. Desse modo, a Colonialidade do Ser sugere que o Ser é contrário à própria existência do sujeito.

Assim, a noção de *corpo* está sendo conceituada nesta tese como algo histórico e biologicamente indeterminado, isto é, como algo construído, perpassado, transitado por feixes de poder (FOUCAULT, 2010). A língua(gem) do corpo é também formada no âmbito da cultura e, por isso, também abarca questões sociais e econômicas não facilmente perceptíveis.

A Colonização do Ser diz respeito à coisificação do corpo colonizado. B11, inscrito numa FD que advém da Colonialidade do Ser, sobretudo pela determinação do fenótipo, retrata a produção da categoria *raça* a partir de características visíveis, relativamente recente, bem como a sua plena incorporação na classificação dos indivíduos nas relações de saber/poder que tem só mais de 500 anos que começou nas Américas

(QUIJANO, 2005). Isso pode ser observado no enunciado **nariz alongado**, característica de um modelo aceito pelo poder hegemônico, ao contrário do **rosto indígena** que invisibiliza o sujeito B11 ao mesmo tempo que o visibiliza através de estereótipos que estão relacionados a não existência do outro, passando a ser submetido a uma negação sistemática de sua essência e do seu ser.

De acordo com Quijano (2010), as diferenças fenotípicas foram usadas como expressão externa das diferenças raciais. Num primeiro momento a cor da pele e do cabelo e a forma e cor dos olhos. Depois, nos séculos XIX e XX, outros traços foram levados em consideração, como a forma do rosto, o tamanho do crânio e o tamanho do nariz.

Quijano (2010) cita também a relação da cor da pele que foi definida como marca racial, já que ela é mais visível entre os dominantes x superiores ou europeus. “A escala de gradação entre o branco da raça branca e cada uma das outras cores da pele, foi assumida como uma gradação entre o superior e o inferior na classificação social `racial`. (QUIJANO, 2010, p. 107).

Quem não se lembra do poema *Me gritaron Negra* da ativista peruana Victória Santa Cruz (1922 – 2014)? O vídeo que se encontra *online*<sup>79</sup> com duração de três minutos e vinte segundos relata a história de uma criança que aos sete anos de idade teve conhecimento através do outro da cor de sua pele: negra. Leiamos uma parte do poema:

*Tenia siete años apenas, apenas siete años, ¡Que siete años! ¡No llegaba a cinco siquiera! De pronto unas voces en la calle me gritaron ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! “¿ Soy acaso negra?” – me dije ¡SI! “¿Qué cosa es ser negra?” ¡Negra! Y yo no sabía la triste verdad que aquello escondía. ¡Negra! Y me sentí negra, ¡Negra! Como ellos decían ¡Negra! Y retrocedí ¡Negra! Como ellos querían ¡Negra! Y odie mis cabellos y mis labios gruesos y mire apenada mi carne tostada. Y retrocedí ¡Negra! Y retrocedí [...]. (CRUZ, 1960).*

O poema se constitui como uma reflexão sobre a experiência de se descobrir negra numa sociedade racista que menospreza o sujeito de cor. A narrativa descreve o processo de subjetivação de uma menina que, antes mesmo de ter consciência de sua ancestralidade negra, fere-se com a intolerância por pessoas que acreditam ser superiores. O poema em

---

<sup>79</sup> CRUZ, Victoria Santa. *Me gritaron Negra!* Disponível em: [https://www.geledes.org.br/gritaron-negra-poeta-victoria-santa-cruz/?gclid=CjwKCAiA25v\\_BRBNEiwAZb4-ZcxzQuIzy46F3Sx-eX-sCkjVq7zunDfsRxlJOd38GG\\_y\\_SS3SN8c1hoCZR0QAvD\\_BwE](https://www.geledes.org.br/gritaron-negra-poeta-victoria-santa-cruz/?gclid=CjwKCAiA25v_BRBNEiwAZb4-ZcxzQuIzy46F3Sx-eX-sCkjVq7zunDfsRxlJOd38GG_y_SS3SN8c1hoCZR0QAvD_BwE) Acesso em: 26/12/2020.

primeira pessoa indica que quem narra é uma personagem participante da história. O sujeito-enunciador compartilha seus pensamentos, emoções e feridas.

Enfatizo que no poema, sob o movimento parafrástico, há uma repetição disfarçada que nunca se escapa. Parece que o texto é dito como se fosse sua primeira aparição; como se jamais havia dito. No entanto, de acordo com Foucault (2013, p. 25), “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta”. Observa-se que o sujeito enunciador descreve suas características: cabelo e lábios. Estes são renegados a fazer parte do padrão de beleza monopolizado pelo poder hegemônico que possui cor: branco. O sujeito de cor é exposto à violência simbólica da prática de exclusão por não ter as mesmas características de seu colonizador, recuando-se a partir de uma ação produzida por um reflexo protetor com o intuito de evitar traumas ou danos físicos.

Os estereótipos raciais foram revitalizados e ao mesmo tempo que novos foram criados, identificando o negro como vagabundo, desordeiro, perigoso e criminoso. O fenótipo negro era ridicularizado e tido como feio, como o cabelo pixaim, os lábios muito grossos, negro beijudo, para citar alguns. Destaco que essas duras menções no poema dão funcionamento da representação e estigmatização socialmente construídas acerca do corpo e da performatividade do negro, dificultando a sua aceitação como integrante do grupo social, submetendo-o a uma cruel prática de exclusão e inferiorização, que afetam diretamente a sua autoestima, a sua vida profissional e social. E nesse processo, as mulheres negras são as principais vítimas, sendo a democracia racial, o mecanismo que o poder hegemônico encontrou para camuflar as violências físicas, sexuais, psicológicas, simbólicas e estéticas que violentam as mulheres negras nessa sociedade patriarcal e racista, dilacerando em muitas partes a própria existência desses sujeitos.

Assim, ao analisar as relações de poder coloniais, posso apontar essa construção do *humano* racista, por exemplo, o homem europeu, branco, católico, heterossexual, cisgênero, que constrói não só a imagem do *colonizador*, bem como a do *colonizado*, que é a negativa binária da imagem do colonizador, ou seja, civilizado x primitivo (QUIJANO, 2005).

O verbo ser (**sou**) é uma ocorrência que me chamou a atenção em B11. B11 descreve a si para direcionar nossa reflexão quanto aquilo que se faz visível e aquilo que se torna invisível. Como já analisado nesta tese, o verbo ser é “ter identidade, característica ou propriedade intrínseca; apresentar-se em determinada condição ou

situação; ter existência real; existir”. (HOUAISS, 2009, p. 1712). Existir sempre foi uma luta para os sujeitos que estão à margem. A visibilidade é uma maneira de construir e valorizar identidades que foram apagadas pela história. Infelizmente, o sujeito da fronteira é visibilizado quando *perturbam* a ordem social, passando momentaneamente à visibilidade: uma fronteira abissal.

Fica discursivizado o acontecimento da governamentalidade, na relação que o sujeito possui com o poder hegemônico. É possível notar no enunciado quando B11 diz que é **visível** e **invisível** a relação entre o acontecimento da governamentalidade e o discurso de exclusão. No enunciado, apreendo a busca pela afirmação da identidade Chicana que vem como tatuagem em seu corpo, transformando o seu corpo em acontecimento discursivo, para tanto, pontuo os itens lexicais **este rosto indígena**. De acordo com Guerra (2017),

O indígena, cujas marcas inscritas em seu corpo cingiam o seu arquivo de experiências, hoje tem re-significado o seu lugar na sociedade, um “novo” papel social: o de estrangeiro, de um estranho fora do ninho, pois os aspectos sociais descartam a possibilidade de igualdade. E ao descartar o sujeito indígena da possibilidade de atuar, descartam-se sujeitos históricos inseridos em uma sociedade capitalista, que estão entrelaçados nas lutas sociais. (GUERRA, 2017, p. 112).

De acordo com Santos (2010), o pensamento abissal consiste em um sistema de distinções invisíveis que fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis estabelecem as linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos, ou seja, há dois universos, lado de cá da linha e lado de lá da linha. A linha do lado de lá torna-se inexistente. Nas letras de Santos (2010), a inexistência significa não existir. Tudo que é produzido como inexistente é excluído porque não está no interior “ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro” (SANTOS, 2010, p. 24).

Estando do lado de lá da linha abissal, os Chicanos/indígenas se tornam invisíveis, considerados inexistentes. Mas, por meio de estratégias, o sujeito mulher Chicana/indígena faz um curso inverso em que ao mesmo tempo que é visível é invisível, e pelo ponto **cego** B11 engana as regras hegemônicas para existir e conclamar a sua existência, **eu existo, nós existimos**. Se os Chicanos/indígenas inexistem ou estão em vias de deixar de existir, a denúncia em torno de sua invisibilidade passa a ser relevante para a sua existencialidade e visibilidade. B11 enuncia,

B11: Eu **sou visível – veja este rosto indígena** – mesmo assim eu **sou invisível**. Eu os cego com a ponta do meu **nariz alongado** e **sou** o ponto **cego** deles. **Mas eu existo, nós existimos**<sup>80</sup>. (ANZALDÚA, 2012, p. 108). (Tradução minha).

Essa estratégia de burlar as regras do poder hegemônico se concretiza com a construção adversativa do **Mas** que marca uma relação de desigualdade entre os segmentos coordenados (NEVES 2012). B11 usa a adversativa **Mas** para a possível evidência da exterioridade entre os dois segmentos coordenados, colocando o segundo segmento como, de alguma maneira, diferente do primeiro. Atrelado à FD Existencialista Feminista, B11 defende a liberdade Chicana/indígena e denuncia o desejo do outro de colocar essas mulheres no ostracismo, então o sujeito mulher Chicana/indígena enuncia **Eu sou visível – veja este rosto indígena** – mesmo assim eu **sou invisível**. Logo em seguida vem a construção com o uso **Mas**, o que gera a eliminação do que foi dito anteriormente (NEVES 2012), **Mas eu existo, nós existimos**.

Anzaldúa (2012), sem retroceder diante do desejo hegemônico de sua não existência, sentia muito desconforto pela visão de que grande parte das Chicanas e Chicanos escondiam seus rostos verdadeiros (**veja este rosto indígena**), a sua dignidade e seu autorrespeito. É um argumento que traz de volta a valorização de suas raízes, mostrando às *compañeras* que o sol que brilha fora da caverna é criação do pensamento colonizante.

As Chicanas/indígenas têm de brilhar novamente nas histórias contadas por elas e sobre elas. Há uma busca pela exoneração no sentido de libertação, uma visão libertária nas ficções da supremacia branca, uma visão delas mesmas em suas características reais e não como uma falsa personalidade racial que esperam que elas tenham.

Anzaldúa (2010) busca a face da Chicana/indígena, as características verdadeiras, as características que podem ser vistas, livre de preconceitos maculados pelo domínio masculino. Ela busca novas imagens, novas identificações identitárias, novas crenças sobre as mulheres Chicanas/indígenas, sobre sua humanidade sem mais questionamentos.

A seguir, passo à análise a partir de enunciados que estão vinculados à indecidibilidade da Tradução *Mestiza* que são silenciados por outras línguas que constituem o sujeito mulher Chicana/indígena.

---

<sup>80</sup> *I am visible – see this Indian face – yet I am invisible. I both blind them with my beak nose and am their blind spot. But I exist, we exist.*

## 5.2 OS SILENCIAMENTOS NA TRADUÇÃO *MESTIZA*

Na escrit(ur)a de *Borderlands* (2012), Anzaldúa testemunha as forças do silenciamento da história cultural e literária, uma escritora que avança as fronteiras tradicionais do gênero, por exemplo. *Borderlands* (2012) tem por propósito quebrar o espaço dominante para a passagem da diversidade.

A palavra *diversidade* na língua portuguesa, registrada no francês antigo como *diversete*, sobre o latim em *diversitas* e *diversitatis*, designa a ideia de pluralidade, bem como confronto quando expressado pelo uso do verbo divergir do latim *divergere* e *devergo*, estar em desacordo, ser de opinião diferente. A partir do pensamento de Jacques Derrida (2005a) se desenvolve uma estratégia de leitura que, partindo daquilo que é plural, permite chegar ao seu oposto, rumo à sua ambivalência. Em alguma medida esse jogo de palavras indica aquilo que proponho apresentar para tomar como uso nos gestos interpretativos deste eixo: a procura pela desestabilização daquilo que é plural, produzindo (des)conforto, confronto diante do diferente, diante da diversidade dum determinado grupo. Além disso, busco também desconstruir, a partir da teorização *fronteriza*, as dicotomias de amigo x inimigo, amizade x inimizade, cidadão x estrangeiro, bem como suas respectivas influências no campo político na/da fronteira.

As relações de amizade x inimizade entre o cidadão x estrangeiro possuem um vínculo estreito com a instituição da hospitalidade (xênia = estraneidade) que pode ser compreendida como uma forma de se relacionar com os estrangeiros, o que inclui obrigações e benefícios recíprocos. Isso ocorre pelo fato de que as leis da hospitalidade impõem restrições a ela mesma. Assim, é “o direito e as leis que constituem, impõem, determinam, condicionam e delimitam as relações com o estrangeiro” (ORTEGA, 2000, p. 18).

Segundo Derrida (2005a), esse devir direito da justiça é característico das leis da hospitalidade, possuindo a predominância na estrutura do direito à hospitalidade e da relação com o estrangeiro, ora o hóspede, ora o inimigo. Trata-se de um modelo paternal e falocêntrico. É o déspota familiar, o pai, o esposo, o dono da casa, que erige as leis da hospitalidade. (ORTEGA, 2000).

Portanto, constituir um pacto de hospitalidade é impor condições a ela; é *assimilar* o outro, suprimindo a sua singularidade, a sua alteridade/diferença, silenciando qualquer



diversidade que não esteja de acordo com o dono da casa. Contudo, tolerar o outro não é o suficiente, pois é preciso que ele seja acolhido e passe a fazer parte do mesmo espaço de quem está o acolhendo; pensar e agir de modo diverso é tolerar o outro e integrá-lo. Portanto, agir de modo diverso é não ser hospitaleiro. (DERRIDA, 2005a).

Quando o assunto é a hospitalidade/alteridade, a nomeação é uma questão importante, uma que quando se dá um nome atribui-se uma identidade e a obrigação ao estrangeiro de responder por suas ações. O nome lhe constitui como sujeito de direito. O outro, aquele que não possui um nome é excluído da amizade da xênia. Subsequentemente, as discriminações perseguirão amigo/inimigo mediante um código binário: amizade no interior, inimizade no exterior. (DERRIDA, 2005a).

A relação entre amigo x inimigo representa um critério específico que determina a dimensão política das relações sociais, assim como mulher e homem no âmbito do gênero, custo e benefício no plano econômico. Essa figura do inimigo emerge com o intuito de revelar como um conjunto organizado de pessoas se rebelam contra o outro conjunto de pessoas igualmente organizado.

Nos poemas que vou analisar, percebe-se esse fio discursivo no interdiscurso da amizade x inimizade, amigo x inimigo que escapam fagulhas silenciosas de efeitos de sentido que demarcam uma fronteira (in)visível entre nós e eles, sempre envolvendo relações de inclusão e exclusão.

Anzaldúa (2012) serpenteia além da noção do funcionamento do *poemario* (ACHUGAR, 1988), quando ela traz informações externas do social, da política, história e do seu bio= vida + locus= lugar, *biolocus* (NOLASCO, 2013), nos poemas dentro e fora das margens da obra. Assim, Anzaldúa mostra que os seus poemas legitimam o funcionamento cultural que deve ser acompanhado por questões extra poéticas, os quais podem resgatar pelo/no silêncio os saberes que permitem uma leitura das sensibilidades em sua poesia, uma vez que a produção de seus poemas, a partir das memórias, dos discursos e dos saberes, a partir das linguagens, a partir das histórias são construídos os *loci* epistemológico da obra (NOLASCO, 2013).

Para Anzaldúa (2012), a história começa e termina com uma afirmação da terra como vida, um compromisso com a terra que refuta as hierarquias de propriedade: a poesia, portanto, torna-se uma importante ferramenta para o seu trabalho. No primeiro poema que abre a segunda parte da obra *Borderlands* (2012), Anzaldúa apresenta por

meio de imagens simbólicas a profunda alienação que o poder hegemônico tem do mundo animal e natural. Também é possível observar a imposição da heterossexualidade quando Anzaldúa retrata o medo feminino diante do homem.

Judith Butler (2014) compreende que o gênero socialmente condicionado é consequência de práticas reguladoras, que tentam criar e manter um padrão de identidade de gênero baseado na heterossexualidade. Esse sistema heterossexual, definido pelo pensamento binário, masculino x feminino, é criado e reafirmado por instituições culturais e impostos através de práticas coercitivas (BUTLER, 2014).

Desconstruir essas diferentes oposições na escrit(ur)a de Anzaldúa (2012) está diretamente ligado à distinção e definição de tradução. Pois, as língua(gen)s são compreendidas como polos complementares, não havendo distinção entre elas. Por isso, a tradução é um transbordamento de língua(gen)s que se expressam por meio do *double bind*. (OTTONI, 2005).

Nos poema *Cervicide* (ANZALDÚA, 2012), Anzaldúa coloca a mulher Chicana/indígena na fronteira, negociando entre a lei do poder hegemônico e a lei da natureza, a qual a Chicana/indígena está atrelada, pela qual ela se preocupa, pois sabe que há pessoas que dependem da natureza para sobreviver e ela faz parte dessas pessoas.

Vale salientar que o poema constitui um gênero literário bem particular que tradicionalmente se opõe à prosa. A função poética que predomina nos poemas restringe o olhar sobre eles, procurando usufruir das emoções que provocam os jogos de sentido, as metáforas criadas, o seu material linguístico. Desse modo, ler pode ser insuficiente, pois é preciso senti-lo também.

Chamo a atenção do título do segundo poema, qual seja, *Cervicide*, cujo significado está relacionado à morte do **veado**. A partir duma simbologia dos arquétipos, Anzaldúa (2012) mostra que a representação do sujeito aparece como um **veado** para mulheres. Sabe-se que a existência do enunciado é da ordem de uma materialidade que se repete e que se dirige de algum modo vertical às condições de existência dos diferentes conjuntos significantes. Esse conjunto de enunciados estão submetidos a uma mesma regularidade e dispersão na forma de uma ideologia, ciência, teoria etc. (FOUCAULT, 2014).

Trago o primeiro excerto do poema *Cervicide*, que abre a segunda parte da obra *Borderlands* (2012), codificado de B12:

B12: *La venadita*. A pequena corça. Eles tiveram que matar o seu animal de estimação, a corça. O guarda florestal estava a caminho com os seus cães de caça. A penalidade por ter sido pego na posse de um **veado** era de \$250 ou cadeia. O guarda florestal iria colocar *su papi en la cárcel*<sup>81</sup>. (ANZALDÚA, 2012, p. 126). (Tradução minha).

Chamo a atenção também para o nome da corça, **Venadita**. **Venadita** significa pequena corça, filhote. Tentando vasculhar na história a simbologia da corça, uma arqueologia do saber simbólico, encontrei uma pintura feita pela artista mexicana Frida Kahlo. Essa regularidade, por meio da performance verbal e não-verbal, prática discursiva, emerge na obra artística de Frida Kahlo, que usou a mesma simbologia para pintar o quadro *The wounded deer* (O **veado** ferido), em 1946. A pintura de Kahlo é também conhecida como *La venadita*. Infiro que esse caminho pode abrir discussões em relação à posição da mulher na sociedade quando discursos patriarcais impõem à mulher estereótipos como a louca, a histérica, a pecadora, a puta, a delicada, submissa, que possui instinto materno, sexo frágil, dependente do homem e possuindo mau comportamento sexual.

A língua(gem) não é concebida como algo transparente, mas como lugar do equívoco, da cultura e da heterogeneidade. Através do vocábulo *Cervicide* pude rastrear outros efeitos de sentido, por meio daquilo que não está dito, do silêncio outros sentidos que a língua(gem) tenta reduzir ao um. A partir disso, veja que o *double bind* mostra através da língua(gem) que a tradução é necessária e impossível.

Por exemplo, a experiência singular e exemplar de Derrida (2016) com relação ao colonialismo da língua francesa não pode servir de modelo no que diz respeito à dedução de uma fórmula universal do tipo *a relação de alguém com sua língua se dá dessa ou daquela maneira*. Ao mesmo tempo, pode ser pensada de modo paradigmático em sua singularidade, marcando que há uma relação de desapropriação e apropriação no que se refere à língua e à cultura, e que esse rastro, apesar de acontecer de modo singular em cada um, tem em comum o fato de se dar nos moldes de um traço silencioso, da impressão violenta, da crueldade e da imposição.

---

<sup>81</sup> *La venadita*. The small fawn. They had to kill their pet, the fawn. The game warden was on the way with his hounds. The penalty for being caught in possession of a deer was \$250 or jail. The game warden would put su papi en la cárcel.

Em relação ao silêncio, ele é compreendido como a possibilidade de que o sujeito inconscientemente trabalhe sua contradição constitutiva, situando-o na sua relação do um com o múltiplo, a que aceita a reduplicação e o deslocamento que o deixa ver que todo discurso sempre se remete a outro discurso que lhe dá realidade significativa. (ORLANDI, 1997).



O veado ferido, Frida Kahlo (1946). Vide <https://cultura.estadao.com.br/fotos/artes,o-veado-ferido-1946,762432> Acesso em 27 de dezembro de 2020.

Na arte vemos um **veado** com nove flechas cujo significado representa, a partir da crença da Numerologia, o sacrifício, a solidão, a decepção, o fanatismo e o fracasso que pode atrapalhar o desenvolvimento pessoal e profissional. Do lado esquerdo pode-se ver a mesma quantidade de árvores secas, qual seja, nove. O **veado**, ao mesmo tempo que está ferido com nove flechas, ainda está em movimento, uma vez que suas patas não tocam o solo, demonstrando o seu movimento e a sua força.

O poema tem a proposta, a partir do gesto analítico, discutir questões que assolam as mulheres Chicanas/indígenas, quais sejam, a mestiçagem e o gênero. *Cervicide* enfatiza a violência praticada dentro de um espaço doméstico e o efeito acumulado das práticas patriarcais do estado e do poder familiar. A personagem Prieta sucumbe às necessidades de sua família chefiada por homens, que é a própria ameaça pelos Estados do México e EUA.

Nesse espaço de constantes efeitos agonísticos, Anzaldúa e Derrida se aproximam. Em *Borderlands* (2012), Anzaldúa se situa entre vários gêneros textuais e registros

discursivos, simultaneamente empregando-os e subvertendo-os. Mistura a poesia, *autohistoria* espiritual, ficção, discurso analítico, sendo escrito em vários idiomas (inglês, espanhol, várias línguas e dialetos indígenas), afastando-se da originalidade de um gênero adequado a um tema. Por sua vez, Derrida em *O Monolinguismo Do Outro* (2016) também tem características similares, escrito como um diálogo, ele entrecostura o lugar e a relação com o *outro*, assim como na ficção e autobiografia.

Derrida se considera como estrangeiro e Anzaldúa como *mestiza*. Ambos estão num entre-línguas que, sem a identificação direta com uma língua-materna (e seus significados) e, ao mesmo tempo, como falantes da *língua do outro*, partem e desviam internamente, sem nunca poder fundar uma cultura própria. Derrida pensa em sua situação de franco-magrebino e Anzaldúa seu *status* de Chicana/indígena. Eles são contágios, misturas, contaminações e disseminações que tanto diluem quanto propagam, onde os rastros identitários tanto terminam quanto começam. Habitam uma fronteira, uma ponte, são marginais, esmaecidos e afastados dos ditos *originais*. Não se pode delinear em suas elocuições o limite certo entre imposto x próprio, nativo x colonizador, tradicional x moderno, autônomo x sobredeterminado, artificial x natural, etc.

Os poemas de Anzaldúa (2012) são como o arquivo derrideano (DERRIDA, 2001), compreendidos como origem e comando ou poder de uma autoridade. O autor relaciona a noção de arquivo com a memória pessoal e histórica, argumentando que há uma constante tensão entre a manutenção e repressão tanto consciente quanto inconsciente da memória.

O *Mal de Arquivo* (2001) está ligado à pulsão de morte, ao apagamento da memória, cujas consequências podem ser psíquicas, sociais e políticas. Dito isso, identificamos a ideia de arquivo como um procedimento central nas práticas artísticas contemporâneas. Diversos artistas desenvolvem projetos em torno de noções de falsificação de arquivos. Esses artistas partem da apropriação de arquivos históricos com o intuito de incorporarem metodologias científicas em seus processos poéticos, dando origem a arquivos fictícios.

O *Mal de Arquivo* (2001), ao contrário do que se possa entender literalmente com a expressão, não é compreendido como um mal em si, ele é antes o resultado de uma relação suplementar entre uma pulsão de conservação, ou uma pulsão arquivar e uma pulsão destruidora de arquivo.

Com o desejo de arquivar suas biografias, Anzaldúa (2012) traz a lume o debate quanto à homossexualidade inserida na nossa tradição ocidental judaicocristã, lidando com uma temática que foi, e ainda é, de alguma maneira, vista como um pecado abominável, um crime, uma imoralidade. Você ainda se lembra do indígena, Tibira, que foi dividido ao meio por um canhão? E de Dandara que foi vítima de um linchamento comunitário?

A importância de estudar sobre o gênero na realidade latina é ter a possibilidade de desvendar as raízes do preconceito em nossa sociedade, contribuindo para erradicar a intolerância e a crueldade contra as mulheres e homossexuais. Dentro da diversidade sexual, os grupos de gays, lésbicas, travestis e transexuais são vítimas de preconceitos e discriminações, devido à sua orientação sexual e à identidade de gênero. Em relação às mulheres, cabe ressaltar que a influência das diferenças de gênero, enquanto desigualdades histórica e socialmente construídas entre homens e mulheres, que ainda hoje é um dos elementos fundamentais para compreender a complexidade do fenômeno da violência exercida contra a mulher: o feminicídio.

No poema de Anzaldúa (2012), *Cervicide*, relata-se a história de uma corça que uma família campesina tinha como animal doméstico. No entanto, é proibido ter um animal silvestre em casa, podendo ocorrer multa ou até ir para a cadeia. O que fazer com o animal para não ser encontrado pelo guarda florestal? Escondê-lo? Sacrificá-lo? O que usar para matá-lo? O tiro chamará a atenção do guarda florestal. Uma faca ou martelo? Quanta dor a corça sentirá. E a mais difícil escolha: quem a matará? Prieta ou sua mãe? O pai não se encontra em casa.

O animal foi encontrado pela Prieta. De acordo com Anzaldúa (2012), Prieta pode ser usado como apelido para se referir a pessoas de cor (ANZALDÚA, 2012). Havia matado a mãe da corça poucas horas depois de seu nascimento. Embora fosse proibido ter animais silvestres em casa, eles decidem ficar com o animal. O guarda florestal estava ali por perto, prestes a fazer uma visita. Ao sentirem-se ameaçadas, Prieta e sua mãe esconderam a corça em um buraco, cobrindo-a com cobertas. De longe ela ouviu sua mãe falar com o guarda, tentando impedi-lo de ir ao galpão onde a corça estava escondida. A corça não foi encontrada pelo guarda e seus *perros*.

Não posso esquecer de mencionar que a temática racismo é abordada no poema. Nota-se o nome da personagem Prieta. A única que tem nome próprio. A cor é

especificada tanto pela identidade quanto pela associação: Prieta, referindo-se a uma pessoa de cor, enquanto o pelo de Venadita (a corça) é avermelhado e manchado. Uma mistura. No poema nenhuma outra personagem tem cor. (ANZALDÚA, 2012).

Enquanto o capital e a economia embasam o poema, seu foco está nas ações de uma menina e uma corça que enfatizam a importância do gênero. Por meio de uma língua(gem) de gênero, o poema comenta sobre o entrelaçamento de poder neocolonial, privação econômica, formação do Estado e a violência sexual e de gênero. As duas primeiras estrofes do poema introduzem o conflito entre a família e o estado, apresentando esse conflito como um conflito entre o homem e a mulher, o estado e a família e a modernidade e a natureza. A linha de abertura do poema estabelece a existência do animal: *La venadita*. (VIGIL, 2016)

Pelo advento do *Mal de Arquivo* (DERRIDA, 2001), indago acerca do arquivar, registrar, transmitir estabelecidos pelo senso comum. Desde esta noção, os marcadores dicotômicos *antes e depois, dentro e fora, aberto e fechado, aparecer e desaparecer, lembrar e esquecer, sim e não* foram relativizados pela insurgência de novas representações que entrelaçam o irrepresentável inerente a qualquer produção simbólica. Assim, como se arquivar e como se arquivará? Como se pode encarregar de registrar episódios traumáticos, como aqueles ligados à mestiçagem? Compreende-se que a vivência e relação com determinado episódio podem ser moldadas pelo modo de arquivar tal episódio e oferece a possibilidade de pensar novas maneiras de arquivamento, novas vivências, novas produções, portanto.

Pensar na mestiçagem como arquivo do mal, semblante pintado de preto e vermelho, é garantir que as várias mortes dos sujeitos de cor estão condicionadas à estrutura desigual nos âmbitos sociais com base no patriarcado, na colonialidade e na misoginia fincadas no racismo estrutural e institucional.

A partir desse poema, no qual ocorre no funcionamento do *double bind* – o transbordamento de língua(gens) na outra –, a tradução *mestiza* abre uma perspectiva outra para a percepção do texto literário como o lugar de migrações constante de sentidos, iniciado no título do poema: *Cervicide*, a matança do veado. B12 é habitado pela presença do O(o)utro, inscrito numa FD de cunho colonial, estabelecendo novas fronteiras de gestos interpretativos que convocam o diálogo entre várias identidades culturais que dão

espaço para a emergência de discursos nascidos das tensões e contradições de sujeitos marcados pela alteridade.

Os enunciados que vêm da FD colonial são apreendidos pela ação de invasão de propriedade pelo guarda florestal. Uso a palavra invasão, pois advém da tentativa de controlar o contato que o povo Chicano/indígena tem com a natureza. Ao mesmo tempo que não se pode ter um animal silvestre como um animal doméstico, é permitido para a sociedade hegemônica a caça deles. Isso provoca uma imposição dum saber que é construído pelo colonizador em relação aos saberes que o povo indígena, o colonizado, possui em relação à natureza.

Desse modo, o que resta fazer com a corça domesticada? Parece que a morte é inevitável. Até o instrumento e a maneira como a corça deve morrer, em parte, é determinado pelo Estado, porque o guarda florestal está muito perto, então pode ouvir o tiro. Desse modo, a família tem de escolher entre uma faca ou um martelo. E é Prieta que tem de fazê-lo:

B13: Rápido, elas tinham que fazer alguma coisa. **Cortar** a garganta da **Venadita? Bater** nela até sua **morte**? A mãe não iria conseguir fazer isso. **Ela, Prieta, seria a única a matá-la. O guarda florestal** e seus **perros** estavam a uma milha dali. Prieta amava o seu **papi**<sup>82</sup>. (ANZALDÚA, 2012, p. 126). (Tradução minha).

O processo discursivo da perda e falta estão atravessados em B13. Entre as distintas maneiras da perda há um traço comum que é a dificuldade de tolerar a ausência do que foi perdido: a perda da corça, a possível perda do pai e a perda de si mesmo. O efeito simbólico da perda afeta B13 a praticar o improvável. Inscrito na prática discursiva da lei, B13 se vê obrigado a agir conforme o poder hegemônico, uma vez que as opções que o sujeito possui estão controladas pelo Estado.

De acordo com Candau,

a perda é um dado antropológico universal: desde o nascimento irremediavelmente e sem esperança de domesticá-la, todo ser humano faz dela sua companhia obrigatória, abandonando sucessivamente a

---

<sup>82</sup> *Quick, they had to do something. Cut Venadita's throat? Club her to death? The mother couldn't do it. She, Prieta, would have to be the one. The game warden and his perros were a mile down the road. Prieta loved her papi.*



juventude, a saúde, os amigos, os pais, os amores, as ilusões e ambições, antes de perder-se a si próprio. (CANDAU, 2014, p. 189).

O efeito de sentido que pode emergir está ligado à agonia de **Prieta** quando o furo da ambiguidade estrutural resvala na possibilidade do sujeito se (con)fundir com a corça. A perda de um objeto ou pessoa, o *papi* ou a **Venadita**, a partir do olhar da psicanálise, gera no sujeito uma angústia. De acordo com o professor e psicólogo Érico Bruno Viana Campos (2013), um sujeito invadido pela pulsão de **morte** não deseja a **morte**. O sujeito é invadido pela angústia de perda de sua personalidade. Quando se estilhaça a trama de representações, que constitui a sua identidade, o sujeito está à beira do colapso mental.

Diante da troca de posições ou o nivelamento de ambas, entre a corça e a Prieta, em B13 vê-se uma identidade fragmentada. Uma vez que a identidade é uma pluralidade de identificações e de cambiantes possibilidades identificatórias ofertadas pela cultura, marcadas pela imensidão de ofertas da cultura contemporânea. Desse modo, em B13, percebe-se uma identificação com o animal, com o outro, tornando-se o outro. Essa identificação, sob a análise psicanalítica, permite que o sujeito saia de seu casulo.

Como na tradução, B13, diante do desejo de ser o outro, explicita o confronto, as diferenças e semelhanças entre si (Prieta) e a corça e das diferentes subjetividades existentes num mesmo rastro identitário. Estar nesse meio, nesse duplo local em que se encontra B13, é um processo que ocorre não só porque há diferença linguística, mas também porque há diferença de sistema de língua(gen)s inscritas numa só língua(gem). Lembro que o sujeito é constituído pela/na língua(gem). (OTTONI, 2005).

O bicho assustado, acuado pelas circunstâncias, aflora medo e agonia. Além disso, deve ser sacrificado para salvar o outro ou a si mesmo (?). E quem o sacrifica é aquele que diz amá-lo e cuidá-lo. É uma agonia fronteira, entre a existência e sobrevivência, onde escolhas devem ser feitas; escolhas que estão à mercê das práticas de violência do poder da lei hegemônica, do poder soberano, o qual pode matar sem cometer sacrifício e sem festejar um sacrifício, pois o sujeito vilipendiado torna-se *matável* e *insacrificável*. (AGAMBEN, 2010).

Discursivizando essa questão da perda ao levar em consideração o poder da lei, do Estado, bem como a possibilidade da prisão do pai, metáforas escapam para dar funcionamento ao processo agonístico, em que B13 se vê coagido entre a angústia da possibilidade de matar e da impossibilidade de matar o seu animal doméstico. Ao ser

tomado pela língua(gem), o sujeito deixa escapar pelo/no silêncio a falha na interpelação, a fragmentação do sujeito e do sentido, o que o leva sempre a deslizar entre uma posição e outra, entre uma FD e outra. O sujeito B13 se vê pelo olhar do animal/outro, levando-o em consideração; querendo tirar alguma consequência sistemática pelo fato de que a **Venadita** pode olhá-lo e, sem palavras, dirigir-se ao sujeito. (DERRIDA, 2011a).

A **Venadita** se torna **Prieta** e **Prieta** se vê em **Venadita**. As duas se tornam uma ou outra representação que escapa no processo agonístico. O enunciado B13 ilustra, através dum jogo das palavras, como **Prieta** tem de matar **Venadita**, ou seja, matar a si mesma, matar a sua *verdade*. Pode-se perceber esse movimento do sentido deslizando na ambiguidade no enunciado **Ela, Prieta, seria a única para matá-la**. Isso é possível pelo jogo do *double bind*, que produz outros significados graças ao jogo de semelhanças e diferenças que se estabelecem entre as palavras, uma vez que os sentidos não estão só nas palavras, mas na relação com a exterioridade, nas condições em que essas palavras são produzidas e que não dependem só das intenções do sujeito (GUERRA, 2017).

Vê-se o jogo polissêmico tomar corpo. Através da FD é possível apreender dois tipos de movimento: a paráfrase e a polissemia. A paráfrase situa a FD como um sistema de paráfrases, isto é, de constante retomadas e reformulações dos enunciados, como forma de preservar sua identidade. E a polissemia são os deslocamentos, as rupturas dos processos de significação e as construções que se diferenciam do que é construído pelo enunciado.

Desse modo, observa-se uma tensão, um equívoco que se produz na trama dos sentidos. Isso se materializa por meio do efeito de incompletude inerente à falta, ao furo no sistema simbólico, fazendo funcionar o efeito metafórico, por exemplo, em B13: **Ela, Prieta, seria a única a matá-la**.

Nos fios da escrit(ur)a de Derrida:

Como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito “animal” me dá a ver o limite abissal do humano: o inumano ou o humano, os fins do homem, ou seja, a passagem das fronteiras a partir da qual o homem ousa se anunciar a si mesmo, chamando-se assim pelo nome que ele acredita se dar. (DERRIDA, 2011a, p. 31).

Essa configuração de um poder performático da linguagem *humana*, seu gesto psíquico, estanca e estabelece o limite do animal como o *completamente outro*, isto é, a designação e a emergência por uma resposta a um chamamento. E ainda dentro desse

*completamente outro* chamado animal, por exemplo, tem-se a **corça** e os **perros**. Surge o gesto psíquico do poder que pode se desdobrar em muitos outros exemplos tais como esse *completamente outro* chamado animal (DERRIDA, 2011a), por exemplo, a mulher Chicana/indígena: a mestiça.

Michel Foucault na obra *História da loucura* (2012a) trata da questão do louco, este Outro vivendo como um animal. Foucault explica que a animalidade na idade clássica perdeu seu indício de além da vida medieval e, portanto, figura-se como a loucura do homem encerrando-o em si mesmo em um estado natural. De acordo com Foucault (2012a), a animalidade despoja o que há de humano no homem, estabelecendo-o no grau zero de sua própria natureza.

Outra possível reflexão ao ler um poema é compreender que a alteridade ocupa um papel central no texto. No entanto, onde se inicia essa alteridade? Quando é que a morte alheia passa a ser tão *outro* a ponto de não se conseguir mais uma identificação com ele? Se a questão da inferioridade animal conseguiu colocar um ponto de quase-compreensão no julgamento, ou irreflexão, ou o vazio de pensamento, que faz vir à tona práticas de violência. Jacques Derrida (2011a), em sua obra *O animal que logo sou*, convida para a reflexão a continuar, a se desconstruir de ideias fechadas, os prováveis porquês de atos de violência:

O animal em geral, o que é? O que isso quer dizer? Quem é? “Isto” corresponde a quê? A quem? Quem responde a quem? Quem responde ao nome comum, genérico e singular do que eles chamam assim tranquilamente o “animal”? Quem é que responde? A referência do que me concerne em nome do animal, o que se diz assim em nome do animal quando se apela em nome do animal, eis o que se trataria de expor a nu, na nudez ou no despojamento de quem diz, abrindo a página de uma autobiografia, “eis quem eu sou”. “Mas eu, quem sou eu?” (DERRIDA, 2011a, p. 92).

No rastro desse animal x humano ou humano x animal reflete como no espelho, mostrando o mesmo rosto. É por meio do espelho derrideano que a refração abre para outras possibilidades do pensamento. Essa outra possibilidade de apreensão do saber outro é observado nos vocábulos **cortar**, **bater** e **matar** que configuram numa metáfora como tentativa, por parte do sujeito, de explicar por meio do animal a vivência do sujeito mulher Chicana/indígena na fronteira, ora por meio de práticas da violência física, ora por meio da violência simbólica.

O sujeito B13 utiliza da literatura poética para recontar no plano discursivo histórias outras que emergem do silêncio. Quando coloco o sujeito mulher Chicana/indígena no lugar do animal, outro efeito de sentido pode ser desvelado, como os instrumentos do poder hegemônico através das leis, quais sejam, os instrumentos de coerção. Vejo isso ocorrer no seguinte enunciado, O **guarda florestal** e seus *perros* estavam uma milha dali, em que **guarda florestal** representa os “meios de violência que podem ser legitimamente acionados para impor e fazer cumprir as determinações jurídicas obrigatórias”. (SANTOS, 2014, p. 39). Ou seja, “A penalidade por ter sido pego na posse de um veado era de \$250 ou cadeia<sup>83</sup>” (ANZALDÚA, 2012, p. 126). (Tradução minha).

O poema que estou analisando retrata o poder crescente na fronteira pelos colonizadores por meio de um confronto entre famílias de fazendeiros, intimamente ligadas a suas terras e os animais, e invasores que querem aproveitar e explorar dos animais, humanos e não humanos.

Nota-se a negociação entre a lei da natureza e o poder do Estado, aos quais o sujeito mulher Chicana/indígena está presa. A fronteira é esse lugar onde força a mulher Chicana/indígena a usar estratégias com a sua relação com o mundo natural diante da ameaça das leis estatais (**guarda florestal**), do suborno dos grupos de caca e as intrusões que eles representam. Desse modo, o efeito metafórico é apreendido, B13 recorre a um FD ambientalista ao mesmo tempo que se observa o atravessamento de uma FD jurídica. Isso pode ser constatado nos vocábulos **florestal** e **penalidade**.

Vejamos o excerto B14:

B14: Através dos longos cílios de Venadita, **seus olhos nunca deixaram a face** de Prieta<sup>84</sup>. (ANZALDÚA, 2012, p. 126). (Tradução minha).

No rastro desse animal/humano, pelo cheiro que emanava da morte, ou até mesmo da morte de si, é que se vai refletir, sem pretender uma pura reflexão, como a de um espelho, mostrando a mesma face. Assim, como o homem nu, é Prieta diante da corça, observado pelo animal que o vê no espelho derridiano (DERRIDA, 2011a), como se pode

---

<sup>83</sup> *The penalty for being caught in possession of a deer was \$250 or jail.*

<sup>84</sup> *Through Venadita`s long lashes quivered, her eyes never left Prieta`s face.*

apontar no enunciado, **seus olhos nunca deixaram a face** de Prieta. Ou ainda que não haja simplesmente reflexão (um retorno idêntico), mas refração (uma mudança), liberando vozes outras através do silêncio que possibilitam outras traduções, outros deslocamentos.

Essas vozes que são próximas são as diferenças que o outro possui, como se fosse um espelho que envia a própria imagem do outro a ponto de considerá-la semelhante. Este outro, se é alter, é alter ego, nada mais do que o ego alter(ado). Trata-se de um outro egóico, desconfortável. Desse modo, B14 vai pouco a pouco descobrindo quais são esses significantes e se desalienando do Outro (QUINET, 2012), abrindo a possibilidade de mais deslizamentos de sua experiência subjetiva ao estar diante de si, diante de Venadita.

Chama-me a atenção os vocábulos **olhos** e **face** em B14. O sujeito está impregnado pelo desejo do outro, pelo olhar do outro. O sujeito reconhece a si mesmo a partir do olhar (**olhos**) do outro, que antecipa nele uma imagem total. O sujeito ideal serve ao outro, busca ser o que lhe falta, encarnando os atributos que lhe faltam para completá-lo e construir uma totalidade perfeita, esse é o ponto em que a identidade se liga à ilusão da busca pela completude. Ilusão desejante para saber o que o outro quer dele e, com isso, garantir sua pertença e aceitação, por isso a partir da perspectiva aplicada nesta tese sempre falo de uma identidade imaginária (CORACINI, 2007) que é aparência, mostra, demonstração exterior, assim como a **face**.

O silêncio é uma constante nos sujeitos que se confrontam com a face da perda do outro; uma perda do laço identificatório com o semelhante. A violência do outro/semelhante promove um abalo que lança o sujeito à angústia e ao desamparo, que desarticula seu lugar na história, promovendo um sem-lugar no discurso. Sem poder dar um contorno simbólico ao acontecimento para situar sua dor e perda, o sujeito vê-se impossibilitado de construir uma demanda para um outro/semelhante e se cala (ROSA, 2015). O que lhe resta? Matar Venadita, mas matar Venadita é tirar-lhe a própria vida.

Essas fronteiras que borram entre si e os outros ilustram o envolvimento do poema com o ativismo espiritual. A relação de Prieta com a corça denota um componente crucial do ativismo espiritual de Anzaldúa, qual seja, a transrelação de todas as formas de vida. Outro componente central da tragédia detalhada no poema é a ideia de que as ações de Prieta podem ser semelhantes ao suicídio. Embora difícil de conciliar, esse

aspecto do poema força os leitores a enfrentar a dinâmica que entrelaça a autoconsciência, opressão, resistência e transformação.

Assim, em B14 tem-se a identidade que se constitui pela inscrição dos sujeitos na exterioridade social; ela é constituída pela relação de um com o outro, pelo o que o outro diz o que e quem ele é. Com o discurso, o sujeito tem sua unidade no caminho de uma contradição a outra. Em B14, o sujeito encontra-se no entre-lugar do *eu* e o *outro*, no espaço discursivo. Os sujeitos são marcados por determinações sócio-históricas e são atravessados por discursos de outrem e dos quais se diferenciam e, ao mesmo tempo, distanciam-se. (CORACINI, 2007; GUERRA, 2017; ALMEIDA, 2019).

Os acontecimentos passados têm lugar na história que são tratados como enunciados que se instalam no sujeito ao enunciar. Esses acontecimentos de diferentes momentos históricos reaparecem produzindo outros efeitos de sentido sempre reconstruídos na enunciação. Dito isso, verifica-se que o trauma advindo do poder que coloca o sujeito fronteiriço numa posição agonística faz parte das práticas excludentes do poder colonial.

A corça seria morta de todo jeito. Ela não viveria no seu habitat natural. Assim, o sujeito B14 prefere que ela seja morta pelas suas mãos. Algo semelhante acontece na literatura de Toni Morrison, em sua obra *Beloved* (2005). A personagem Sethe, escrava, estava grávida, prestes a ter o bebê. Ela decide fugir de onde a mantinham como serviçal. Em um determinado momento, Sethe sente as dores do parto. Tendo o seu bebê em seus braços, Sethe opta por matá-lo na frente dos homens que estavam à sua procura. O trauma de imaginar que sua filha teria a mesma vida que ela faz com que opte pela morte, pois a morte seria apenas uma passagem, em outras palavras, as duas poderiam se encontrar num futuro breve.

O próximo excerto que trago para o gesto interpretativo introduz alguns aspectos do saber cristão. O poema estabelece de forma imediata a realidade física do trabalhador que trabalha ao longo do dia e como esse sujeito lida mentalmente com o seu trabalho. Anzaldúa escreve o poema *Um Mar de Repolhos*, em inglês *A Sea of Cabbages* (ANZALDÚA, 2012, p. 154), para aqueles que trabalharam nos campos.

Começemos a análise pelo título: *Um mar de repolhos*. A partir da produção de efeitos metafóricos, nota-se que o vocábulo *mar* produz um efeito de sentido de imensidade, grande quantidade. Com a chegada dos colonizadores muitos terrenos foram

transformados pelos agricultores; com a capacidade de tirar água de aquíferos, entre outros fatores, os colonizadores removeram a cobertura vegetal original, substituindo-a pela monocultura. Anzaldúa (2012) observou os últimos estágios dessa transição durante sua infância.

Em *Um Mar de Repolhos*, Anzaldúa (2012) protesta contra os colonizadores que invadiram a sua terra natal, as mudanças na estrutura social que acompanhou essa imigração e a maneira como isso alterou a relação das pessoas com o mundo natural, demonstrando suas opiniões sobre esses assuntos em seu poema.

O poema de Anzaldúa (2012) apresenta a natureza como espaço de desejo, ora para o povo Chicano/indígena, ora para os colonizadores. Lembrando-se que a história entre o colonial e sua terra natal, bem como as representações da natureza em que o povo Chicano/indígena, estão atreladas e a sua relação com a natureza foram interrompidas pela colonização. Além disso, está o trabalho nesses campos. Nesse espaço de conflitos, Guerra (2017) comenta que fronteiras simbólicas, imaginárias, culturais, econômicas e políticas são instauradas,

dinamizando e multifacetando o sentido de identidade. As distâncias entre essas diversas culturas, ou grupos culturais, nesse contexto são necessariamente comprimidas e colocadas em contato. O sentido territorial enquanto lugar fronteiriço aí ascende de importância como entre-lugares de vivências, de contatos, de conflitos e de estudo. (GUERRA, 2017, p. 117-118).

É a partir da fronteira que a Tradução *Mestiza* se torna insurgente. Em que o sujeito a partir do seu Local Geostórico recusa práticas existencialistas contra o sujeito mulher Chicana/indígena. Se há tradução, há *double bind*. A Tradução *Mestiza* deflagra a multiplicidade de língua(gen)s que resiste a qualquer tentativa de tornar esse acontecimento estável e sistemático. (DERRIDA, 2001a).

Vejamos o excerto B15:

Sob seus joelhos, **mãos inchadas**  
**suor** florescendo em **seu rosto**  
 o seu olhar para os caminhos elevados  
 seus **pensamentos torcendo cordas**  
 para **pegar aquela pomba nas alturas.**  
**Século após século nadando.**<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> *On his knees, hands swollen / sweat flowering on his face / his gaze on the high paths / the words in his head twinning cords / tossing them up to catch that bird of the heights. / Century after century swimming.*

(ANZALDÚA, 2012, P. 154.) (Tradução minha).

Ao falar do outro, instado a relatar sobre a monotonia do duro trabalho físico, B15 evidencia e procura no espaço externo do seu trabalho, mas interno do seu psíquico, algo melhor do que a condição do seu presente. Isso pode ser observado quando B15 enuncia seus **pensamentos torcendo cordas para pegar aquela pomba nas alturas**, desvelando uma construção imaginária de tempos bons possíveis em gestação pela esperança. Há um dizer que circula o trabalhador que requer sua força nas atividades de seu trabalho, por exemplo no campo, dizendo que um dia outra oportunidade chegará.

Sabe-se que a prática da imposição ao trabalho com cerceamento da liberdade é uma ação antiga, pois tal exploração da força de trabalho humano foi intensa na colonização. Essa prática é historicamente conhecida como o trabalho escravo. As suas primeiras marcas surgiram no princípio da atividade agrícola e da criação de animais, o que promoveu novas formas da organização da sociedade a partir de diferentes camadas sociais. Nos fios poéticos de Nolasco (2018), nota-se que a identidade da poesia *mestiza*, sobrevive no modo como o homem da fronteira *mestiza* passa sua mão pela testa depois de um dia inteiro trabalhando, bem como a maneira que ele limpa a sua boca em sua roupa suada, “como se estivesse arrumando um jeito para mostrar seu descontentamento diante de sua condição no mundo”.

O trabalho escravo teve presença na base produtiva no campo e nas cidades, em áreas como a da construção do Estado. Em relação ao Estado, devo pontuar que o processo de colonização levado adiante pelos países europeus contou com a significativa presença de pessoas sob essa condição, tendo sido para o crescimento dos povos e o prosperar das novas terras que iam sendo descobertas.

Infelizmente, o trabalho escravo está diretamente associado com a pobreza que ainda se perpetua nas sociedades como um reflexo negativo da concentração da riqueza nos países. México e Brasil lidam com essas questões, colocando muitos sujeitos em espaços não-humanos, uma vez que esses sujeitos não possuem oportunidades e escolhas.

A sociedade colonialista desenraiza, exclui, para incluir, mas incluir segundo suas próprias regras e lógica. Os camponeses eram expulsos do campo e absorvidos pela indústria. Desse modo, a exclusão não era percebida, pois eles eram reincluídos num outro



modo de viver, de pensar a vida e de trabalhar. A exclusão é mais visível agora devido à longa demora de inclusão. (MATINS, 1997).

Por meio do enunciado de B15, nota-se que o sujeito se submete a um trabalho árduo, suas **mãos inchadas**, o **suor** em seu **rosto**, o que me remete ao trabalho escravo. B15 recorre à FD do colonizado ao evocar em seu discurso o corpo que está ferido, o **inchaço** de suas mãos, resultado de um mecanismo inflamatório de autodefesa pelo trabalho repetitivo do esforço físico, o corpo quente sob o sol que algum momento o **suor** emerge para refrigerar o corpo, além disso os seus **pensamentos torcendo cordas**, podendo desvelar uma carga horária excessiva com ausência de lazer e atividades prazerosas: uma mente cansada, fatigada, exausta. E o que sobra para o sujeito submetido ao trabalho escravo, ao sujeito que se vê preso na vida só de trabalho? Esperança.

A esperança se materializa na **pomba**, simbologia cristã que pode ter essa conotação e outras. Entre elas a pomba simboliza o Espírito Santo. Há ainda outra simbologia, qual seja, a Virgem Maria ou a Virgem de Guadalupe ou Yemonja. O fato de que o sujeito esteja trabalhando no campo quente com o desejo de alcançar a **pomba**, invoca o relato bíblico em relação ao povo de Israel no livro de Êxodo. Essa lembrança é fonte de esperança, fortalecendo aqueles que enfrentam momentos difíceis a continuarem a sua caminhada. O fim da caminhada é alívio, o frescor do corpo molhado de suor e das mãos inchadas.

De acordo com a Bíblia da mulher (2009), a história que está no livro Êxodo relata a continuidade da geração de José, filho de Jacó, momento em que seus filhos prosperaram e eram numerosos e viviam num tempo em que o Faraó não conheceu José e, por isso, não tinha consideração pelos israelitas.

Nesse tempo, a mãe de Moisés o escondeu num cesto e o colocou no rio pouco depois de seu nascimento, já que o faraó ordenou que matassem todas as crianças israelitas do sexo masculino. A filha do faraó costumava banhar-se no rio, vendo o cesto percebeu que havia uma criança dentro. Ela teve compaixão e o criou como egípcio.

Depois de tornar-se adulto, o Senhor encoraja Moisés a retornar ao Egito. Além de dar sinais a Moisés com o cajado que se transformava em cobra, e a mão ora leprosa ora curada, indicando que ele seria o líder para salvar os escravos. O motivo maior desse chamado seria a compaixão de Deus, ao ouvir o clamor do povo escravizado. O povo então liberto, passa viver no Deserto, na expectativa de alcançar a terra prometida.

B15 é interpelado pela FD religiosa na qual demonstra o desejo e o seu desejo de sair daquela situação. Essa busca pela esperança é o que renova as forças daquele que tem fé. Ao enunciar a partir de um determinado lugar e de um determinado tempo, sua fala representa um contexto social, nos quais projeta o seu discurso em relação aos discursos do outro. Ao buscar na **pomba** uma esperança, um descanso, o sujeito enunciador B15 faz vir à tona, no espaço da memória, vários discursos com os quais dialoga, em especial, responde ao discurso da mesmice, do trabalho repetitivo, escravo, exaustivo do qual é submetido.

No poema, sob *AD Fronteriza*, a geografia cultural em que o sujeito está envolvido é importante para entender essa inclusão de aspectos da religião cristã católica. O sujeito mulher Chicana/indígena toma os mitos para dar-lhes outros vieses, outras maneiras de releituras. Defender que o sujeito mulher Chicana/indígena ao trazer as figuras bíblicas como Moisés e a **pomba** poderia reduzir sua literatura, e isso seria um erro, pois sabe-se que há uma recusa em sua escrit(ur)a de romantizar a situação dos personagens, por exemplo, nesse poema.

Para Anzaldúa, abordar esses temas é um meio de problematizar a posição dinâmica entre o colonizador x colonizado que ainda é vivenciada por pessoas. Ela tenta chamar a atenção do seu leitor sobre a origem desses pensamentos hierarquizados. No poema *Um mar de repolhos*, Anzaldúa (2012) propõe desconstruir a lógica distorcida do Cristianismo, operando nas representações da vida atual diante do trabalho escravo. Há uma recusa de acreditar que a salvação do trabalhador escravo tenha uma salvação advinda da religião. Ela não pode vir, porque para alguém que esteve a vida inteira trabalhando nos campos, essa fé torna-se fraca, longínqua.

É através do *double bind* que a tradução se torna um acontecimento e possibilidade. A Tradução *Mestiza* deflagra a existência de diferentes língua(gen)s em uma só. Trazer a questão da religião foi possível e impossível, pois há uma relação transferencial que se dá entre dois polos, o texto e o tradutor, criando uma espécie de simbiose (ARROJO, 1993). Ao mesmo tempo que estou sendo afetado e modificado pela obra de Anzaldúa (2012) que traduzo, da mesma maneira o material também é afetado e modificado. Quando traduzo, produzo segredos que a língua(gem) impõe para que o texto possa existir e resistir. É um processo de tensão.

A consideração da contradição, o equívoco, como inerente ao discurso e a interpelação do sujeito como um ritual sempre sujeito à falha permitem observar não apenas a sujeição a um discurso, mas os movimentos de transformação e resistência que são produzidos pelo sujeito a partir de sua inserção em determinada formação discursiva, fazendo-me olhar para a heterogeneidade como inerente a esse espaço tradutório.

Discutindo a amplitude das noções de resistência e de tomada de posição na AD e sua produtividade na prática analítica é possível argumentar que a escrit(ur)a de Anzaldúa (2012) está atravessada por movimentos de resistência nos processos de identificação com o ser mulher/Chicana/indígena.

Como se pode perceber, a escrit(ur)a de Anzaldúa propõe o dentro e fora, a linha fronteira do lado de lá e do lado de cá como metáforas duplas que mais dizem sobre o *loci* enunciativo do que uma ontologia do mundo. Há e não há dentro e fora, a linha fronteira que divide dois países e que não divide. O que realmente importa é o dizer dos agentes afirmando ou negando, desobedecendo essas oposições dentro da colonialidade do poder, do saber, da subalternidade e da diferença colonial (MIGNOLO, 2012).

Para Mignolo (2012), a desobediência epistêmica não é a *política de identidade*, mas sim de *identidade em política*, uma vez que é essencial diferenciar ambas as posições. Explico. A política de identidade reforça o pensamento colonial com sua determinação e divisão entre etnias, gênero, sexualidade, que é fruto dos conceitos construídos por correntes de pensamento que reforçam a dominação colonial nos colonizados.

E é justamente pela identificação na política que se assegura a opção descolonial, criando práticas teóricas e políticas que confrontam qualquer outra forma de pensar que não seja o construído a partir de bases conceituais x categoriais e o fazer descolonial dos próprios colonizados; nesse sentido, a língua(gem) cumpre esse papel descolonizador no arcabouço de determinações que é imposto pelo discurso imperial.

Esse discurso de *superioridade racional* surge com o conceito de modernidade europeia, mascarando mais uma vez sua intenção de nova colonização. Para o autor, o pós 2ª guerra mundial é que marca esse novo movimento, como uma tentativa de perpetuação da lógica colonial: uma nova segregação entre *mundos*, segundo seu nível de desenvolvimento que tinha o europeu como padrão, assim como ocorria nas ciências modernas.

Mignolo (2012) destaca que esse novo discurso também servia para referenciar a importância das vidas humanas ao exemplificar que as perdas nas guerras no continente europeu tinham um prejuízo maior, por isso, seus teóricos logo se levantaram para criticar o *barbarismo* ocorrido nessas guerras, enquanto que para as vidas dos nativos e escravizados mortos, durante as resistências ao processo de colonização, não era dada tanta atenção por esses mesmos teóricos.

Dessa maneira, as reflexões apresentadas a partir dos gestos interpretativos atravessados pela poética da tradução, nos quais ocorre o *double bind* - o transbordamento de uma língua nas outras -, abrem perspectivas para a percepção do texto literário como o local de uma migração constante de sentidos.

Dentro desta perspectiva, a escrit(ur)a é habitada pela presença do Outro, estabelecendo novos contratos de leitura que convocam o diálogo entre várias identidades culturais, em consonância com o *bio* e lócus do sujeito, que dão cada vez mais espaço para a irrupção de discursos nascidos a partir de tensões e contradições de sujeitos marcados pela alteridade.

Trago no próximo capítulo dois poemas da Anzaldúa traduzidos por mim. O intuito é oferecer oportunidade ao leitor para ler sua poesia.

## CAPÍTULO 6. LA VENADITA E O MAR DE REPOLHOS (A SEA OF CABBAGES)

Crio mais este capítulo para proporcionar ao leitor a oportunidade de ler dois poemas de Anzaldúa (2012) na língua portuguesa. Ainda em relação aos poemas de Anzaldúa, pode-se verificar que há poucos trabalhos produzidos que têm como objetivo a análise de seus poemas.

O primeiro poema é *Cervicide*. Os gestos analíticos de interpretação que eu apreendi, a partir do poema *Cervicide* (ANZALDÚA, 2012), apontaram a relação do sujeito com a violência e como ela ocorre contra e dentro das famílias Chicanas/indígenas, ora contra a família nuclear, ora contra a sua cultura, desvelando contornos específicos de uma sociedade colonizada. A partir desse poema foi possível buscar no interstício do silêncio sensibilidades outras que permeiam a fronteira. O papel da mulher Chicana/indígena é se submeter ao homem, cuja representação no poema é constituída pelo Estado, pela lei, bem como pelo marido.

Na sociedade Chicana/indígena, a partir do poema, possui o pensamento de que é a mulher que deve ficar em casa cuidando dos afazeres domésticos e cuidar dos filhos, estando vulnerável à invasão. O racismo é também discutido a partir das personagens Prieta e a corça, ambas são retratadas de cor, Prieta é de cor e a corça é *mestiza* (com várias manchas). Essas histórias outras emergem com o desejo de serem lidas, ouvidas, relatadas e recontadas como uma pulsão de sobrevivência em meio a outras histórias que já foram exaustivamente apreendidas e valorizadas.

O Segundo é *O mar de repolhos*. A maioria dos poemas de Anzaldúa (2012) são escritos na língua espanhola, apenas dois foram traduzidos para a língua inglesa, e um deles é *O mar de repolhos*. Este foi escrito para honrar os trabalhadores que tinham turnos exaustivos nos campos que com fé e esperança almejavam sair daquelas situações. Ao mesmo tempo que ela oferece o poema a esses sujeitos trabalhadores, observa-se uma crítica a essa tradição do trabalho escravo, uma vez que esses sujeitos são consumidos por esse ambiente alienante. Os gestos interpretativos que rastreei apontaram para efeitos de sentido religiosos. Por outro lado, percebe-se um forte tom de denúncia do poder

apático, e por outro, em relação ao trabalho escravo do povo Chicana/indígena. Vejamos o poema, *Cervicide*<sup>86</sup>.

### 6.1 CERVICIDE

*La venadita.* A pequena corça. Elas tiveram de matar o seu animal de estimação, a corça. O guarda florestal estava a caminho com seus cães de caça. A penalidade por ser pego com um veado era de \$250 ou cadeia. O guarda florestal iria colocar *su papi en la cárcel*<sup>87</sup>.

Como que elas iriam esconder a corça? Escondê-la? Não, os cães do guarda iriam farejar a Venadita. Vamos soltar a Venadita no *monte*<sup>88</sup>? Elas tentaram isso antes. A corça saía saltitando e segundos depois retornava. Elas deveriam matar a Venadita? A mãe e Prieta<sup>89</sup> olharam para *las carabinas* penduradas na parede atrás da porta da cozinha – o cilindro brilhante do 22, o aço pesado metálico da pistola calibre 40. Não, se elas puderam ouvir a *pick-up* a uma milha e meia na estrada, ele iria ouvir o tiro.

Rápido, elas têm de fazer alguma coisa. Cortar a garganta da Venadita? A mãe não pôde fazê-lo. Ela Prieta, seria a única para matá-la. O guarda florestal e seus *perros* estão a uma milha dali. Prieta amava seu *papi*.

No galpão atrás do curral, onde elas esconderam a corça, Prieta encontrou um martelo. Ela teve de agarrá-lo com as duas mãos. Ela o balançou. O peso puxou seu corpo para trás. Um ruído surdo ecoou no crânio

---

<sup>86</sup> A matança do veado. Em uma simbologia arquetípica do *self* aparece um veado para as mulheres.

<sup>87</sup> seu pai na cadeia

<sup>88</sup> a mata

<sup>89</sup> literalmente alguém que tem pele escura, um apelido

de Venadita, uma onda fria atravessou suas costas. Mais uma vez, um barulho atrás da orelha. Através dos longos cílios de Venadita, seus olhos nunca deixaram a face de Prieta. Outro ruído, outro tremor. *La guardia* e seus cães de caça estavam já no quintal. A venadita olhou para ela, o martelo subiu e caiu. Mais nada fez barulho. O pelo avermelhado e manchado era a coisa mais bonita que Prieta já tinha visto. Ela se lembrou quando eles encontraram a corça. Ela tinha só algumas horas de nascida. Um caçador tinha matado sua mãe. A corça estava tremendo muito, suas longas pernas estavam prestes a quebrar. Prieta e sua irmã e irmãos alimentaram Venadita com mamadeira, com um pano úmido eles enxugaram sua pele, eles observaram seus pequenos e perfeitas formas dos cascos endurecerem e crescerem.

Prieta fez um buraco no galpão, um buraco improvisado. Ela ouviu o guarda florestal conversando com sua mãe. O inglês da sua mãe de repente ficou ruim – ela estava tentando enrolar *la guardia*. Prieta rolou a corça para dentro do buraco, jogou também a mamadeira vazia. Com seus dedos raspados na sujeira. A poeira endurecida nos seus braços e face onde as lágrimas caíram. Ela deu um tapa no chão com suas mãos e varreu um galho morto. O guarda florestal estava indo na direção dela. Seus cães de caça farejavam, farejavam, farejavam o chão dentro do galpão. Os cães de caça escavavam, escavavam o chão. O guarda florestal, segurou com força as coleiras, *les dio un tirón, sacó los perros*<sup>90</sup>. Ele vistoriou os currais, nas beiras da mata, depois foi embora em sua *pick-up*.

---

<sup>90</sup> Tirou os cães para fora

## 6.2 O MAR DE REPOLHOS

Sob seus joelhos, mãos inchadas  
suor florescendo em seu rosto  
o seu olhar para os caminhos elevados  
seus pensamentos torcendo cordas  
para pegar aquela pomba nas alturas.  
Século após século nadando  
braços artríticos, para frente e para trás  
dando voltas e voltas e voltas  
uma minhoca no mar verde  
uma vida estremecida pelo vento  
balançando em uma mucilagem de esperança  
presa nas redes com *la paloma*

Às doze horas na fronteira  
das colmeias de repolho  
nos campos do *ranchito* em *Tejas*  
ele tira a pimenta embrulhada nas *tortillas*  
bebe água e faz sopa pelo sol.  
Às vezes ele amaldiçoa

sua sorte, sua terra, seu sol.  
Seus olhos: pássaros inquietos  
voando sobre os caminhos altos  
procurando pela pomba branca  
e seu ninho.

O homem no mar verde.  
Sua herança: mãos grossas manchadas  
deixando raízes na terra.



Suas mãos arrancam repolhos de seus ninhos,  
rasgando as folhas robustas cobrindo as folhas mais delicadas  
envolvendo folhas ainda mais brancas.

Agachado, ele viveu com seu rosto para cima  
as veias em seus olhos  
pegando as plumas brancas no céu.

Séculos após séculos revivendo,  
desfolhando-se em um mar de repolhos.

Tonto  
corpo resistindo ao flagelo do sol  
em suas mãos os repolhos se contorcem como peixes.  
Língua grossa engolindo

o fedor escorria.

O sol, uma pedra pesada em suas costas,  
quebra-se  
a terra se estremece, bate em seu rosto  
espuma brota de seus lábios, se derrama  
olhos abertos, rosto para cima, procurando procurando.

O branco de seus olhos se congela  
ele ouve o vento varrendo os pedaços quebrados  
e depois o ruído das plumas desce por sua garganta.  
Ele não pode escapar de sua própria armadilha –  
fé: pomba feita de carne

Através dos dois poemas, observa-se a escrit(ur)a de Anzaldúa (2012) articular uma escrit(ur)a descolonial. O projeto descolonial tem um caráter revolucionário ao fazer uma crítica da língua(gem) radical, de paradigmas da ciência, das instituições coloniais, do sistema capitalista heteropatriarcal. Dentro dessa produção de conhecimento outro que problematiza a ocidentalização e recupera as Epistemologias do Sul, os feminismos descoloniais refletem a dinâmica do poder/saber dentro do papel interpretativo. Compartilhando essas preocupações, Anzaldúa (2012) considera politizar a sua experiência pessoal e trabalhar com a sua escrit(ur)a a partir da consciência de *nos/otras*.

A construção de uma teorização *fronteriza* me chama a experimentar uma escrit(ur)a do corpo, uma escrit(ur)a da experiência. E essa experiência é atravessada pelo engendramento do meu ser latino, aqui no Brasil. A poesia de Anzaldúa (2012) abre caminhos outros para falar sobre violência, trabalho escravo, cansaço mental e violência patriarcal.

Desse modo, a escrit(ur)a, que Anzaldúa (2012) propõe, vem da localização da sua voz de mulher *mestiza* e indígena e de cor, carregada de simbologias, outras língua(gen)s, lágrimas, dor, ódio, empatia, repúdio que têm o poder de entrelaçar o outro, o leitor, o pesquisador num ato de canibalismo em que quando chega no limite, percebe-se que tem-se muito das vozes do sujeito mulher Chicana/indígena, *fronteriza* atravessadas na garganta, nas entranhas, na pele que habita o eu e o outro(s), no corpo... É como se a pulsão de morte em sua escrit(ur)a necessitasse de mais papéis, de outras mãos, de mais dedos, de mais penas; vozes para continuar friccionando a *herida* para sangrar e manifestar o seu desejo, o desejo do outro de sobrevivência. “A linguagem da poesia fronteira é pluri-sangue, pois que sua condição a obriga ejacular sangue e sêmens por todos os lados” (NOLASCO, 2018, p. 65).

Em *Borderlands* (2012) é semelhante ao movimento rebelde que Nolasco (2019) defende em sua filosofia *fronteriza*. Olhando profundamente em sua própria *tierra natal*, as pequenas cidades no Vale (do Rio Grande) (ANZALDÚA, 2012) que constituíam as circunstâncias particulares de seu) pequeno mundo mexicano, Anzaldúa (2012) cumpre sua missão de buscar sua dignidade essencial como um povo, um povo com um senso de propósito - pertencer e contribuir para algo maior que seu *Pueblo*

Ela realiza o entusiasmo e respeito pelas coisas mexicanas sem concluir que tudo que é mexicano é bom ou que só as coisas mexicanas têm valor. No entanto, ao mesmo

tempo, ela estende a identidade do mexicano para incluir a Chicana. Sua deliberação ao fazê-lo fica aparente na forma como ela editou a dedicatória de *Borderlands* (2012) várias vezes, considerando todos os Chicanos e mexicanos dos dois lados da fronteira, bem como todos os *mejicanos* dos dois lados da fronteira.

Passo, a seguir, para as considerações finais que mais abrem fronteiras para outras reflexões insurgentes do que tentam concluir esta tese.

## AS MARCAS DAS CICATRIZES AINDA ARDEM

Atravessa-me a FD médica para abordar sobre a *herida* e sua cicatrização. A partir dos estudos médicos, a cicatrização é um processo biológico natural e fundamental para manter a integridade da nossa pele. Assim, metaforizando, toda vez que sofremos um corte colonial, uma escoriação por mais leve que seja, uma série de processos psíquicos são desencadeados para tentar recuperar a *herida* que foi lesada.

Quanto maior for o tamanho da *herida*, maior será a cicatriz. Muitas cicatrizes inicialmente rejeitadas tornam-se aceitáveis com o passar do tempo, submetendo o sujeito a conviver com as cicatrizes sem mais percebê-las. Essas *heridas* coloniais são consequências psicológicas ou físicas da exclusão a partir de violências que se imprimem nos sujeitos Chicanos/índigenas e que os definem; as estratégias contras esses *heridas* devem ser pensadas a partir duma crítica descolonial que implica na valorização dos pensamentos e conhecimentos locais, desconstruídos pela opção *fronteriza*, produzindo o que Anzaldúa (2012) chama de Consciência *Mestiza*.

Ao longo do desenvolvimento deste trabalho, pude verificar por meio da escrit(ur)a de Gloria E. Anzaldúa o processo de identificações em que o sujeito fronteiriço/a mulher/Chicana *mestiza* se inscreve. Meu objetivo foi rastrear os efeitos de sentido das materialidades na obra *Borderlands* (2012), interessando-me pelas representações da mulher Chicana/índigena.

Diante disso, os dispositivos teórico-metodológicos que eu trouxe puderam me auxiliar com temáticas específicas à descolonização dos sujeitos historicamente esquecidos. Conforme eu havia mencionado inicialmente, algumas noções de Michel Foucault (2014) foram tomadas com o intuito de pensar a constituição do sujeito mulher/Chicana em relação ao funcionamento das relações de poder/saber que atuam sobre as ações dos sujeitos. A escrit(ur)a de si, sob o viés da *autohistoria* de Anzaldúa (2012), noção cara para esta tese, foi apreendida como uma prática de objetivação e subjetivação do sujeito mulher Chicana/índigena. As reflexões pautadas em Nolasco (2013) foram de suma importância, porque fizeram-me refletir e pensar a partir da exterioridade do local que o sujeito mulher Chicana/índigena enuncia. Os estudos de Guerra (2017; 2018), auxiliaram-me quanto ao processo identitário do sujeito indígena.

Foi-me dito que o papel do intelectual é problematizar e não trazer *soluções*, portanto, não apenas a leitura guerreana, nolasquiiana, derrideana, foucaultiana tornam-se importantes, mas a complexidade discursiva formada por instituições como religião, família, escola, jurídica, medicina, etc., que são responsáveis pela produção dos sujeitos, foram por mim estudadas para apreensão dos gestos interpretativos dos enunciados na produção política e social dos sentidos.

As soluções podem ser compreendidas como uma saída e resposta imediata. Neste trabalho, o que chamam de solução eu chamo de práticas, práticas descoloniais. O agir de Anzaldúa vai nesse sentido, perceber o mundo a partir de outro olhar, um olhar que carrega a vivência de uma promessa de inclusão e equidade. Mas, enquanto ela não vem, a mulher Chicana/indígena não espera sentada. Ela incorpora a sua denúncia, agonia e traumas que se materializam pelas vozes das *nosotras* em sua escrit(ur)a. Esse é o seu processo de cicatrização; práticas que alumiam a escuridão da fronteira.

Diante do sujeito mulher Chicana/indígena percebi que a AD de herança francesa não daria recursos teóricos suficientes, desse modo busquei nos autores descoloniais as linhas teóricas que eu precisei para iniciar a sutura crítica para esta tese. Sob esse (re) corte teórico, a *ADfronteriza* foi precisa ser construída. Desse modo, tentei fazer uma leitura às avessas do ocidente, ou seja, trazer os saberes a partir/da margem para o centro desta pesquisa.

Tendo como hipótese que a posição-sujeito da mulher Chicana/indígena, sob o viés epistemológico do pensamento *fronterizo*, expõe a *herida* relacional entre ser humano, língua(gem) e identidade, trazendo marcas na escrit(ur)a do sujeito mulher Chicana/indígena, que se sobrepõem a outras que conseguem alcançar outros povos, outros sujeitos que vivenciam de maneiras variadas a marginalização. Pude constatar que mesmo que Anzaldúa (2012) volte o seu discurso para as problemáticas do povo Chicano/indígena, ainda é possível articular suas noções a partir de outros Locais Geostóricos, biografias outras. A proposta do sujeito *fronterizo* pode ser também entendida como uma identificação do sujeito percebido como estranho, incapaz de se encaixar no discurso hegemônico, uma subjetividade que está fora do espaço hegemônico.

Por exemplo, a travesti Dandara que pelo olhar do outro era vista como uma *alien*. Dandara foi um sujeito *fronterizo*, pois habitava o não lugar, nem de lá e nem de cá, nem mulher e nem homem: *mita 'y mita'*.

Ou a minha vivência quando da tentativa de silenciar os movimentos efeminizados do meu corpo. Essas práticas do pensamento colonial me colocaram num lugar *fronterizo* onde para não ser mais ferido entrei na ordem do discurso heterossexual. Não entrei no espaço do entre-lugar, pelo menos não nesta situação. Levou-me muitos anos de caminhada para que houvesse uma desconstrução. Mas foi nesse momento que a *herida* colonial se apresentou.

No capítulo I, *Pontes biográficas para atravessar o local fronterizo, debruço-me sobre o sujeito Chicano, a situação discursiva, a memória discursiva e o interdiscurso*, fiz um recorte das questões do local da fronteira para entender a emergência de um discurso que vai de encontro com as práticas de violência que o povo Chicano/indígena ainda enfrenta. Ficou desvelado que ações do passado ainda na memória social coletiva tendem a se reatualizar no seio social atual por meio de técnicas mais elaboradas, mas carregadas de estereótipos fundamentadas em crenças colonizadoras.

No capítulo II, *Dispositivos teóricos-metodológicos: o discurso fronterizo, a desconstrução e a descolonização*, onde discuto noções discursivas, descoloniais, a desconstrução derrideana (1993) e a arqueogenealogia foucaultiana (2014a), busquei no fio teórico que foi possível construir a *ADFronteriza* (Análise do Discurso *Fronteriza*) os aspectos metodológicos que me direcionaram para uma leitura mais longe do centro e mais perto da margem, da fronteira.

O sujeito mulher Chicana/indígena é singular e plural, singular por estar numa localização de entre-lugar específica, o México e os EUA, e plural quanto à sua constituição identitária que não é tranquila. Esse sujeito a todo momento está atravessado em lutas, ora pelo reconhecimento de sua existência, ora consigo mesmo em relação às suas próprias convicções.

No capítulo III, *A escrit(ur)a zurda/Tradução Mestiza*, tratei da impossibilidade e indecidibilidade da tradução, ou seja, do *double bind* para desenvolver a noção de Tradução *Mestiza*. Por meio desta, pude me compreender melhor como tradutor dos textos da obra *Borderlands* (2012). Minhas traduções foram apenas tentativas de chegar em algo que não está ali no texto mas no movimento interpretativo que há entre o texto e

o tradutor, construindo, portanto, um outro texto escrito a duas mãos: Anzaldúa e eu. A impossibilidade de alcançar aquilo que ainda não se pode nomear é produzida através dos mitos, das estórias orais que foram repassadas para Anzaldúa (2012).

Os indecíveis possibilitaram problematizar suposições de oposição que percorrem na obra de Anzaldúa (2012), articulando-se com a desconstrução na medida em que esta se inicia pela evidência de suas contradições e paradoxos. Os mitos são usados pela autora com o intuito de levar novas maneiras de ver o mundo, tentando ao mesmo tempo derrubar as barreiras que protegem os indivíduos do choque trazido pela inovação.

No capítulo IV, *Em direção ao pensamento fronterizo/mestizo*, e V, *(Des)atando os pontos da herida*, estão divididos em quatro eixos, eles são: *Dos modos de subjetivação do pensamento mestizo*; *Do discurso insurgente*; *A herida aberta como resistência e existência*; e *Os silenciamentos na tradução mestiza*. Por meio de gestos de interpretação, foi possível reconhecer diferentes vozes que estão imbricadas e perpassam (n) o discurso do sujeito mulher Chicana/índigena, mostrando a instabilidade identitária a partir do Local Geográfico onde não existem fronteiras reais. A partir do processo agonístico flagrei os processos de objetivação e subjetivação que antecedem à constituição do sujeito mulher Chicana/índigena, tomando este sujeito não como uma essência pré-histórica, ou a-histórica, nem como condição primeira de todas as coisas.

O estudo mostrou que o sujeito mulher Chicana/índigena, ao escrever sobre si e relatar sua história e vivência de ser e estar na fronteira, adentra num processo identitário agonístico, relatando os seus traumas. Ali na fronteira física e imaginária, os conflitos e contradições, provenientes das *verdades* advindas da colonização, levantam questionamentos sobre suas crenças e saberes, em outras palavras, sobre as representações de mundo às quais o povo Chicano/índigena está atrelado. Esse movimento agonístico é provocado pelo desejo da completude, das elucubrações, (in)satisfações, sonhos e delírios que confessam a mutabilidade da identidade, deixando seus rastros espalhados – e *seguidos* por mim pela constitutividade heterogênea do sujeito.

Como já expliquei, esta pesquisa foi relevante, uma vez que na área da linguística há poucos trabalhos que problematizam, descrevem, interpretam, analisem acerca do discurso literário de Gloria Anzaldúa, das representações discursivas que giram em torno

das identidades silenciadas, da desigualdade social, da exclusão via AD. Assim, pude confrontar com os discursos da história oficial, os discursos legitimados e (re)produzidos pelo senso comum da população acerca da cultura indígena e Chicana, em que são estereotipados como *primitivos*. Problematizar, pois, a temática se faz necessário, visto que a sociedade hodierna discute uma mudança social no que tange às minorias, aos excluídos e, muitas vezes, desconhece a história sob o ponto de vista do sujeitos *fronterizos*.

Pensando os diferentes discursos que permeiam a sociedade e os diferentes sujeitos que se constituem na e pela língua(gem), especialmente as minorias, aqueles que foram postos à margem, espero que esta pesquisa possa instigar outros pesquisadores, a academia, a problematizar a vida social, as práticas sociais vividas pelas pessoas de carne e osso do cotidiano para que, assim, possam compreender as práticas sociais em que a língua(gem) tem papel crucial.

Além disso, defendo a concepção de cidadania como propõe Coracini (2007, p. 111), “cidadania como hospitalidade, como direito de ser o que se é, de dizer e, ao dizer, se dizer à sua maneira, com suas especificidades, com sua singularidade”. É nesse polo que se encontra a noção fundamental do si-mesmo, expressando o que há de mais pessoal e íntimo em cada indivíduo, e que o diferencia e especifica uma espécie de impressão digital do Ser.

Ademais, esta pesquisa possibilitou na minha formação acadêmica, o desenvolvimento de um trabalho pedagógico mais crítico e reflexivo no sentido de aprimorar e produzir conhecimento teórico acerca dos estudos linguísticos, dos diferentes discursos, dos temas relacionados a questões de língua(gem), diversidade, identidade, exclusão/inclusão e cultura, do processo de ensino/aprendizagem, das necessidades cotidianas de quem atua na/pela educação.

As posições binárias do sujeito cartesiano, o eu e o estranho, o civilizado e o selvagem, a mulher Chicana e o discurso hegemônico, a mulher e o homem, o *queer* e a heterossexualidade, o forte e o fraco, o soberano e o subalterno, o colonizador e o colonizado, a língua materna e a língua do outro, permitem compreender o movimento identitário do eu que é mestiço, complexo e heterogêneo. Desse modo, há marcas linguísticas que sustentam essas dicotomias e que ao mesmo tempo são questionadas e desconstruídas. As identificações acontecem sempre num movimento de (re)produção: o



sujeito se (des)constitui, (des)constrói discurso, se relaciona, se (des)constitui no (O)outro, (des)constrói história e (de)marca sua heterogeneidade.

Em todos os excertos analisados, é possível perceber a subjetividade *mestiza* sendo construída. Dito de outro modo, para o fio discursivo dos excertos, é trazido uma reflexão outra que vem dum lugar específico, de outro modo, da margem, da fronteira que atesta a idiossincrasia do sujeito mulher Chicana/indígena. O sujeito busca, a partir da/na escrit(ur)a de si, construindo sua identidade, através da memória e das relações de identificação com o outro, num constante movimento entre a outridade e a alteridade.

O sujeito mulher Chicana/indígena desconstrói a hierarquia das raças humanas, aplaudindo a mestiçagem das raças como algo valioso e orgulho racial. A mestiçagem, *mestizaje*, é considerada pela *mestiza* como um processo que provoca o surgimento das qualidades que outrora tornaram o povo colonizado incapaz de conquistas.

A escrit(ur)a torna-se parte do acontecimento discursivo atravessador, uma vez que esse espaço é afetado “pelo simbólico e pelo político, dentro da história e da sociedade” (ORLANDI, 2010, p. 5). Esse discurso o(O)utro é legitimado pelo Local Geográfico da mulher Chicana/indígena, uma vez que as palavras são sempre “as palavras dos outros (...) nenhuma palavra é neutra, mas inevitavelmente carregada, ocupada, habitada, atravessada pelos discursos nos quais viveu sua existência socialmente sustentada”. (AUTHIER-RÉVUZ, 1990, p. 26).

Vale ressaltar que minhas reflexões estão constituídas de faltas e incompletudes também, pois deixo nas palavras marcas e rastros de minha subjetividade. Meu desejo não foi alcançar toda a análise das representações que o discurso tenta suprir, ansiando para ser desvelado. Ao contrário, fiz algumas escolhas na tentativa de desestabilizar *verdades* que estão naturalizadas, já que eu seria incapaz de trazer à tona soluções.

Cumprе acentuar que o sujeito mulher Chicana/*mestiza* retira a sua sutura para deixar a *herida* aberta, ferida imaginária e física, para sorver das hostipitalidades que a fronteira produz no tecido lacerado para gerar reflexões perspicazes, assim como o corte profundo que a navalha da colonialidade do poder sulcou. Isso pôde ser apreendido pelos efeitos de sentido de estereotipação que emergiram na escrit(ura) de Anzaldúa (2012).

Para o sujeito mulher Chicana/indígena, a fronteira é a curso sanguíneo do México e dos EUA, o qual se alimenta dessa corrente viva, em outras palavras, faz parte de seu dia a dia essa hemorragia que escorre dessa ferida. Assim, acredito que a fronteira é um

local de enunciação que articula o dentro e o fora, centro e periferia e diferentes temporalidades de formas complexas e ambivalentes para construir um terceiro lugar, um entre-lugar, um pensamento outro: *nepantla*.

A partir do terceiro lugar, a tradução revela-se uma prática impossível – *double bind* – transformadora e produtora de significados, promotora das língua(gen)s, um processo de (re)criação, (re)(des)construção, provocadora de tensões que se mostram a partir da presença de várias língua(gen)s dentro de uma mesma língua(gem), mostrando-se uma prática resistente ao pensamento logocêntrico como um acontecimento estável e sistemático.

Essa perspectiva desconstrutiva da tradução é compreendida como uma forma de superar a frustração causada pela tradição colonial que compreende a origem do significado como estando fora do sujeito e do seu contexto interpretativo. Essa frustração ocorre toda vez que uma tradução é entendida como uma cópia mal feita do original, pois ela sempre será falha, incapaz, incompleta, ineficiente na visão tradicional logocêntrica.

Em relação aos poemas, pude rastrear a partir das práticas de violência, efeitos de sentido que estão atravessados na estrutura histórica dos sujeitos da fronteira desde o passado até o presente. A violência que continua a acompanhar práticas de exclusão do estado mostram suas contradições internas, quando o Estado diz sim mas para o outro diz não, como pôde-se notar no poema *Cervicide*. O sujeito se inscreve no discurso a partir de uma posição específica, e esse funcionamento, heterogêneo e contraditório, abre possibilidades para o equívoco e acontecimento.

Em outro excerto, o sujeito recorre-se à FD religiosa, almejando uma resposta espiritual ao buscar na pomba branca a representação da esperança divina, ou seja, há um deslizamento na cadeia de significação e uma nova interpretação foi possível de ser apreendida. Os poemas de Anzaldúa (2012) mostram os meios de como a opressão opera na fronteira, ora com a mulher Chicana/indígena, ora no seio familiar, encorajando mulheres Chicanas/indígenas, mulheres de cor, mulheres, gays, héteros, etc., a se posicionar diante daquilo que os afeta ou afeta as pessoas que enfrentam questões de violência. Anzaldúa (2012, p. 224) gritaria: Não desista, Chicanita<sup>91</sup>!

No capítulo VI. *La Venadita e O Mar de Repolhos (A Sea of Cabbages)*, apresento dois poemas de Gloria Anzaldúa (2012), traduzidos por mim. Em algum momento desta

---

<sup>91</sup> Nome de seu poema, *Don't give in, Chicanita*, na obra *Borderlands* (2012).

tese, percebi que eu não me envolvia com os poemas de Anzaldúa (2012). Por meio de uma leve culpa, senti-me encurralado pela autora ao me pedir enfaticamente para que eu dedicasse algumas horas com a sua poesia. Decidi fazer a análise de dois poemas, e que um entre eles deveria trazer a questão religiosa, qual seja, *O Mar de Repolhos*. Como o leitor observa, a obra de Anzaldúa (2012) está envolta de pensamentos religiosos.

A religião constringe *Borderlands* (2012) não para a morte, mas para libertação. A religião para a autora é aquilo que pode fazer o sujeito livre. É Exu na encruzilhada; é Yemonja que limpa o corpo com o mar salgado; é a virgem Maria que recorre à Deus em favor de seu povo; é a Deusa serpente que eleva a autoestima da mulher; é Oxumaré que é homem e mulher ao mesmo tempo.

A partir dos textos de Anzaldúa que eu tive contato, construí o entendimento de que sob a lente descolonial, diante das práticas de opressão colonial x resistência, um compromisso do nosso conhecimento com o fortalecimento da resistência é aventado. Mas sempre permanece dúvidas e perguntas, por exemplo, como posso contribuir com a resistência em relação à colonialidade se às vezes não posso até mesmo identificá-lo nas realidades onde tenho contato; lugares que não terão contato com o meu trabalho?

Acompanhando os processos de resistência à colonialidade, inspirados na consciência *mestiza*, é possível perceber e pensar sobre a concretude da intersubjetividade historicizada e encarnada, falar de uma entidade relacional que resiste. O que eu poderia, dependendo do teórico-político de que estou alinhado, é classificar como *primitivo*, *ignorante*, *estranho*, *raro* ou mesmo *desconhecido* as ações que podem expressar resistência. É preciso trocar as lentes através da qual olha-se para uma realidade que é pluriversa. A resistência está baseada em estar e estar em relação com. É por meio da resistência que é possível mostrar as *heridas*.

Muitas perguntas foram geradas ao longo desta tese. Muitas que serão respondidas em outros textos, uma vez que segui um caminho deixando outros. Em uma escolha há renúncias, é a impossibilidade e ilusão constitutiva do sujeito pesquisador de falar sobre tudo, gerando em mim o sentimento de traição em relação à escritora Chicana/indígena, Gloria E. Anzaldúa.

Ainda nesse processo de desaprender para aprender, entendo que falo de um momento e lugar específico, de realidade e história específica, sem ter a ilusão de que meu discurso é neutro. Por isso, como acadêmico branco gay, reconheço que escrevo dum

local privilegiado, um lugar de poder. Contudo, minhas práticas teimam em seguir a ação de descolonizar o conhecimento, criando configurações de conhecimento e poder.

Enfim, como a história sempre nos conta: as pessoas da margem precisam ler o centro mas o centro não precisa ler os trabalhos produzidos pela margem. Ao contrário, eu espero que neste trabalho Anzaldúa tenha sido o centro, pois as marcas das cicatrizes ainda ardem.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ACHUGAR, Hugo. The Book of Poems as a social Act: notes toward an Interpretation of Contemporary Hispanic American Poetry. In: NELSON, Car; GROSSBERG, Lawrence. (Eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Trans. George Yúdice and María Díaz de Achugar. Urbana: U of Illinois P, 1988. p. 651-662.

\_\_\_\_\_. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*. Trad. Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AKÇİL, Gizem. *A Journey into the Depths: The New Mestiza Consciousness in the Life Writings of Cherríe Moraga and Gloria Anzaldúa*, Master's Thesis, Ankara, 2013.

ALMEIDA, Willian Diego de. *Nas filigranas do discurso jurídico: a (des)construção de sentidos na Lei Maria da Pena*. Campo Grande: Ed. UFMS, 2015.

\_\_\_\_\_. *Mulher indígena e lei Maria da Penha: uma análise discursiva transdisciplinar para apreender a constituição da subjetividade fronteiriza*. 2019. 270 f. Tese (doutorado em Letras). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Três Lagoas, 2019.

ALARCÓN, Norma. The Theoretical Subject(s) of this Bridge called my back and Anglo-Anzaldúa. In: ANZALDÚA, Gloria. (ED.). *Making face, making soul = hacienda caras: creative and critical perspective by feminists of color* San Francisco: Aunt Lute, 1990. p. 356-369.

ANZALDÚA, Gloria; MORAGA, Cherríe. (Eds.). *This bridge called my back: writings by radical women of color*. Mass: Persephone Press, 1981.

ANZALDÚA, Gloria; MORAGA, Cherríe (Ed). *This Bridge Called my Back: Writings on radical Women of Color*. New York: Kitchen Table – Women of Color Press. 1983.

\_\_\_\_\_. People Should Not Die in June in South Texas. In: ROSS, Paula. (Ed.). *My story's on! Ordinary women extraordinary lives*. Berkeley: Common Differences Press, 1985, p. 280-287.

\_\_\_\_\_. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

\_\_\_\_\_. De outro lado. In: RAMOS, Juanita. *Compañeras: Latina Lesbians: Anthology*. Michigan: University of Michigan, 1987. p. 2-3.

\_\_\_\_\_.; KEATING, AnaLouise. (Ed.) *This bridge we call home: radical visions for transformation*. New York: Routledge, 2002.

\_\_\_\_\_. In: TRUJILLO, Carla Mari. *Chicana Lesbians: The girls our mothers warned us about*. Berkeley: Third Woman Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Borderlands/la frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.

\_\_\_\_\_. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. In *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, jan. 2000.

\_\_\_\_\_. Haciendo caras, una entrada. In: ANZALDÚA, Gloria. (Editor). *Making face, making soul - Haciendo caras: creative and critical perspectives by feminists of color*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1990. p. xv-xxviii.

\_\_\_\_\_. *Interviews: Entre-vistas*. London: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. In: HOOKS, Bell; BRAH, Avtar; SANDOVAL, Chela; ANZALDÚA, Gloria; MORALES, Aurora Levinas; BHAVNANI, Kum-Kum; COULSON, Margaret; ALEXANDER, M. Jacqui; MOHANTY, Chandra Talpade. (Orgs.). *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Trad. María Serrano Giménez, Rocío Macho Ronco, Hugo Romero Fernández Sancho e Álvaro Salcedo Rufo. Madrid: Queimada Gráficas, 2004. p. 71-80.

\_\_\_\_\_. *Making Face, Making Soul: Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco: Aunt Lute Foundation Books, 1990.

\_\_\_\_\_.; CASTILLO, Consuelo Méndez. *Friends from the other side: amigos del otro lado*. San Francisco: Children 's Book Press, 1993.

\_\_\_\_\_.; GONZALEZ, Maya Christina. *Prietita and the Ghost Woman/Prietita y la Llorona*. San Francisco: Children's Book Press, 1995.

\_\_\_\_\_. Keating Ana Louise (Ed). *The Gloria Anzaldúa's Reader*. Durham: Duke University Press. 2009.

\_\_\_\_\_. *Light in the dark/Luz en lo oscuro: Rewriting identity, spirituality, reality*. Edited by AnaLouise Keating. Durham: Duke University Press, 2015.

ARROJO, Rosemary. *Tradução, desconstrução e psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

AUTHIER-REVÚZ, J. *Heterogeneidade enunciativa*. Cadernos de estudos linguísticos, 19. Campinas: IEL, 1990.

\_\_\_\_\_. *Palavras incertas: as não-coincidências do dizer*. Campinas: UNICAMP, 1998.

AVENDAÑO, Martha Palacio. *Gloria Anzaldúa: poscolonialidad y feminismo*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2020.

AZEVEDO, A. V. *Mito e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BAKHTIN, M. M. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem*. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2014.

BARONAS, Roberto Leiser. *Ensaio em análise de discurso: questões analítico-teóricas*. São Carlos: EDUFSCar, 2011.

BARRERA, Cordelia E. Apocalypse of hope and the quest for utopia on the Borderlands. In: RAMÍREZ, Sara A.; MERCADO-LÓPEZ, Larissa M.; SALDÍVAR-HULL, Sonia. (Ed.). *El mundo zurdo 7: selected works from the 2018 meeting of the society for the study of Gloria Anzaldúa*. San Francisco: Aunt Lute Books, 2019, p. 29-36.

BARRIENTOS, Panchiba. *Contar historias y dibujar sobre arena. Autohistoria, escritura e identidad en la obra de Gloria Anzaldúa*. In: LIMINALES. Escritos sobre psicología y sociedad. Universidad Central de Chile. ed. en línea, 2018. pp. 61-82.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Trad. Sérgio Miller. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1949.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. Trad. Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri. Campinas: Pontes, 2005.

BENITEZ-JAMES, Layla. *Religious Representation in Gloria Anzaldúa's poem, A Sea of Cabbages, from Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. In: Plaza Dialogues in Language and Literature 2.2. 2012. pp. 94-98.

BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio. *Clarice Lispector Pintora: uma biopictografia*. São Paulo: Intermeios, 2013.

\_\_\_\_\_. Biogeografias como configuração outra de cartografar diferenças, territórios, corpos e fronteiras de saberes da exterioridade. In: Revista Humanidades e Inovação v.6, n.14, Palmas, Unitins, 2019. p. 105-121. Disponível em: <file:///C:/Users/TEMP.DESKTOP-LHG4PJE.003/Downloads/1146-Texto%20do%20artigo-6266-2-10-20191030.pdf> – Acessado em: 01/11/2019.

BEVERLEY, John. *Testimonio: on the politics of truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

BÍBLIA da Mulher: leitura, devocional e estudo. Barueri SP: sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BHABHA, Homi K. Ética e estética do globalismo: uma perspectiva pós-colonial. In: \_\_\_\_\_ et al. (Org.). *A urgência da teoria*. Lisboa: Tinta-da-China, 2007. p. 21- 44.

\_\_\_\_\_. *O local da cultura*. Trad. de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

BRAIT, Beth. *Ironia em perspectiva polifônica*. Campinas: Editora Unicamp, 1996.

BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Editora Campinas, 2012.

BONNICI, Thomas. Teoria e crítica pós-colonialista. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (Orgs.). *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. Maringá: Eduem, 2009.

BUENO, Thaís Ribeiro. *Literatura chicana e tradução – transbordamentos aproximações à fronteira*. Campinas, SP: 2016. 174 f. Unicamp (Tese) doutorado em Estudos da linguagem.

BURGOS, E. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Mexico: Ed. Siglo Veintiuno, 1987.

BUTLER, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

\_\_\_\_\_. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

\_\_\_\_\_. *Relatar a si mesmo: crítica da violência*. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CAMPOS, Érico Bruno Viana. *Considerações sobre a morte e o luto na psicanálise*. In: Revista de Psicologia da UNESP 12(1), 2013. p. 13-24. Disponível em: <https://seer.assis.unesp.br/index.php/psicologia/article/view/577/532> - Acesso em: 28/12/2020.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record LTDA, 2010.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

\_\_\_\_\_. *A globalização imaginada*. Trad. Sérgio Molina. São Paulo: Iluminuras, 2014.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. Tradução Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2014.

CANTÚ, Norma E.; CHRISTINA, L. Gutiérrez; NORMA, Alarcón; RITA, E. Urquijo-Ruiz. (Ed.). *El Mundo Zurdo: Selected Works from the Meetings of The Society for the Study of Gloria Anzaldúa 2007 & 2009*. San Francisco, CA: Aunt Lute Books, 2010.



\_\_\_\_\_. *Doing work that matters: the impact of Gloria Anzaldúa's Borderlands/la frontera: the new mestiza*. Brocar, 35. 2011. p. 109-116.

\_\_\_\_\_. *Cabañuelas: A novel*. New Mexico: University of New Mexico Press. 2019.

CARRIZO, Silvina. "Mestiçagem". In: FIGUEIREDO, Euridice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: Editora da UFJF; Niterói: EdUFF, 2005. p. 261-288.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Trad. Klaus Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2013.

CASTILLO. A. *Massacre of the dreamers*. Essays on Xicanisma - 20th anniversary updated edition. Albuquerque: University of Mexico Press, 2014.

COLCHADO, Lea. *MAKING FACE, MAKING SOUL, MAKING SPACE FOR CHICANAS' TRAUMATIC NARRATIVES: AUTOHISTORIA-TEORÍA AS METHOD AND GENRE*. Master of Arts (Major in Rhetoric and Composition). Graduate Council of Texas State University. Texas, pp. 90. 2020.

CORACINI, Maria José R. F. (Org.). *Discurso e Identidade: (des)construindo subjetividades*. Campinas: Ed. da Unicamp e Argos, 2003.

CORACINI, Maria José. *A celebração do outro: arquivo, memória e identidade: línguas (materna e estrangeira), plurilinguismo e tradução*. Campinas: Mercado das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. Discurso e escrit(ur)a: entre a necessidade e a (im)possibilidade de ensinar. In: ECKERT-HOFF, Beatriz Maria; CORACINI, Maria José R. F. *Escrit(ur)a de si e alteridade no espaço papel-tela: alfabetização, formação de professores, línguas materna e estrangeira*. Campinas: Mercado de Letras, 2010. p. 17-50.

\_\_\_\_\_. *Entre a modernidade e a pós-modernidade: discurso e ensino*. In: Educação (Porto Alegre, impresso), v. 37, n. 3, p. 400-411, set.-dez. 2014.

CORONIL, Fernando. *Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo*. In: Lander, Edgardo (Org.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales – Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000. p. 53-67. Disponível em: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708044815/6\\_coronil.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708044815/6_coronil.pdf) Acesso: 03/12/2021.

COSTA, Claudia de Lima. *Gloria Evangelina Anzaldúa*. Rev. Estud. Fem. vol.12 no.1 Florianópolis. Jan. /abr. 2004. p. 01-02.

COURTINE, Jean-Jacques. *Decifrar o corpo: pensar com Foucault*. Trad. Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2013.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *La raíz: colonizadores y colonizados*. In: X. Albó y Barrios (Eds.): *Violencias encubiertas en Bolivia*. Tomo 1, Cultura y Política. La Paz: CIPCA-Aruwiyiri, 1993. p. 25-139.

\_\_\_\_\_. *Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization*. University Press. Translated by Brenda Baletti. Duke. Winter of. 2012. p. 95-109.

\_\_\_\_\_. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DANLER, Paul. *Der Chicano im Kontext: Eine Einführung*. Dissertation. University of Innsbruck, 1990/91.

DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DERRIDA, Jacques. Des Tours de Babel. Trad. Joseph F. Graham. In: DERRIDA, Jacques. *Difference in Translation*. London: Cornell University Press, 1985. p. 165-207.

\_\_\_\_\_. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

\_\_\_\_\_. *Posições*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Resistances of Psychoanalysis*. Trans. Peggy Kamuf, et al, edit., Werner Hamacher & David Wellbery. California: Stanford University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *Torres de Babel*. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMS, 2002.

\_\_\_\_\_. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade*. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

\_\_\_\_\_. *A Farmácia de Platão*. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

\_\_\_\_\_. *The politics of friendship*. Trad. George Collins. New York: Verso, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2011.

\_\_\_\_\_. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora Unesp, 2011a.

\_\_\_\_\_. *O monolinguismo do outro*. Trad. Fernanda Bernardo. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2016.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. (Orgs.). *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

DUARTE, André. Foucault e as novas figuras da Biopolítica: o fascismo contemporâneo. IN: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 35-50.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Trad. Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 55-70.

ECKERT-HOFF, B. M. *Escritura de si e identidade: o sujeito-professor em formação*. Campinas: Mercado de Letras / FAPESP, 2008.

\_\_\_\_\_. (Dis)Sabores da língua ma(e)terna: os conflitos de um entre-lugar. In: ECKERT-HOFF, Beatriz Maria; CORACINI, Maria José R. F. *Escrit(ur)a de si e alteridade no espaço papel-tela: alfabetização, formação de professores, línguas materna e estrangeira*. Campinas: Mercado de Letras, 2010. p. 79-106.

ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Trad. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

FACIO, Elisa. Gender and the life course: a case of study of Chicano Elderly. In: LA TORRE, Adela de; PESQUERA, Beatriz M. (Ed.). *Building with our hands: new directions in Chicana studies*. California: 1993. p. 217-231.

FERNANDES, C. A. Análise do discurso da literatura: rios turvos de margens indefinidas. In: FERNANDES, C. A.; GAMA-KHALIL, M.M.; JUNIOR, J.A.A. (Orgs.). *Análise do discurso da literatura: rios turvos de margens indefinidas*. São Carlos: Claraluz, 2009. p. 08-25.

\_\_\_\_\_. *Discurso e sujeito em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2012.

\_\_\_\_\_. Em Foucault, o sujeito submerso no discurso. In: PIOVEZANI, Carlos; CURCINO, Luzmara. (Orgs.). *Presenças de Foucault na análise do discurso*. São Carlos: EduFSCar, 2014. p. 107-124.

\_\_\_\_\_. Fazer sangrar... violência: do simbólico ao letal. In: FERNANDES, Cleudemar Alves. (Org.). *A violência na contemporaneidade: do simbólico ao letal*. São Paulo: intermeios, 2017. p. 15-25.

FIGUEIREDO, Carlos Vinícius da Silva. *Entre mestizas e nepantleras: a auto-história, de Gloria Evangelina Anzaldúa, em Borderlands/La Frontera*. 210 f. (Tese) Doutorado em Letras. Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2017.

FRANCO, Ricardo L. Anzaldúa's spiritual vision of the Borderlands & christian spirituality. In: RAMÍREZ, Sara A.; MERCADO-LÓPEZ, Larissa M.; SALDÍVAR-HULL, Sonia. (Ed.) *El mundo zurdo 7: selected works from the 2018 meeting of the society for the study of Gloria Anzaldúa*. San Francisco: Aunt Lute Books. 2019. p. 37-46.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: a história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. O Sujeito e o Poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero; Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. *A escrita de si*. In: MOTTA, Manuel Barros da (Org.). *Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política*. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 144-162.

\_\_\_\_\_. *Ética, sexualidade, política*. Col. Ditos e Escritos (v.V). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 26-27.

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma annus Muchail. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2012.

\_\_\_\_\_. *História da loucura: na idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2012a.

\_\_\_\_\_. *O que é um autor?* Trad. António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Nova Vega, 2012b.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. *O corpo utópico, as heterotopias*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013a.

\_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros*. Trad. Eduardo Brandão; São Paulo: Martins Fontes, 2013b.

\_\_\_\_\_. *A Arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Felipe B. Neves Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade V. I: A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2014b.

\_\_\_\_\_. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: wmfmartinsfontes, 2014.

\_\_\_\_\_. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa de Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

GARBER, L. Spirit, Culture, Sex: Elements of the Creative Process in Anzaldúa's Poetry. In: KEATIN, A. (Eds.). *EntreMundos/AmongWorlds*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. pp. 213-226.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Trad. Magda LOPES. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

GONZÁLEZ, J.; RALEIGH, E. *Caballero: A historical novel*. College Station, Texas: A&M University Press, 1996.

GREGOLIN, Maria do Rosário; BARONAS, Roberto. (Org.). *Análise do Discurso: as materialidades do sentido*. São Carlos: Claraluz, 2001.

\_\_\_\_\_. *Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos e duelos*. São Carlos: Claraluz, 2006.

GROSGOUEL, R. The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. In: APPELBAUM, R. P.; ROBISON, W. I. (Eds.). *Critical Globalization Studies*. New York /London: Routledge, 2005. p. 283-292.

GUERRA, Vânia M. L. *O indígena de Mato Grosso do Sul: práticas identitárias e culturais*. São Carlos: Pedro & João, 2010.

\_\_\_\_\_. Indígenas e identidade: um olhar discursivo sobre a luta pela terra. In: ROSA, Andréa Marques; MARQUES, Cíntia Nardo; SOUZA, Claudete Cameschi; DURIGAN, Marlene (Orgs.). *Povos indígenas: reflexões interdisciplinares*. São Carlos: Pedro & João, 2012. p. 43-68.

\_\_\_\_\_; SOUZA, Claudete C. Entre o (dis)curso e a identidade, a emergência de uma epistemologia crítica para entender o jogo da diferença. In: NOLASCO, Edgar César; GUERRA, Vânia Maria Lescano (Orgs.). *O sol se põe na fronteira: discursos, gentes e terras*. São Carlos: Pedro & João, 2013. p. 37-65.

\_\_\_\_\_; ALMEIDA, Diego de. Um olhar foucaultiano sobre a lei Maria da Penha: discurso e desconstrução. In: GUERRA, Vânia M. L.; NOLASCO, Edgar C. (Orgs.). *Michel Foucault: entre o passado e o presente, 30 anos de (des)locamentos*. Campinas: Pontes, 2015. p. 185-206.

\_\_\_\_\_. As fronteiras da exclusão: o discurso do outro e o processo identitário do indígena. In: BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio; NOLASCO, Edgar César;

GUERRA, Vânia M. L.; S. Freire, Zélia R. Nolasco dos. (Orgs.). *Fronteiras platinas em Mato Grosso do Sul – (Brasil/Paraguai/Bolívia) – biogeografias na arte, crítica biográfica fronteiriça, discurso indígena e literaturas de fronteira*. Campinas: Pontes, 2017. p. 95-122.

\_\_\_\_\_. *As fronteiras da exclusão: o processo identitário e multifacetado do indígena*. In: revista *The Specialist*. Volume 39, Número 2, 2018, p. 01-18.

GUIDOTTI-HERNÁNDEZ, Nicole M. *Unspeakable Violence: Remapping U.S. and Mexican National Imaginaries*. Durham: Duke University Press, 2011.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rudiger e Sayonaram Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. *Topologia da violência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, parte I. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

HISSA, Cássio E. Viana. *A mobilidade das fronteiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss de língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Trad. Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

JÚNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. *A bela ou a Fera: os corpos entre a identidade da anomalia e a anomalia da identidade*. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 95-116.

KAWAHALA, Edelu. *A encruzilhada tem muitos caminhos... teoria descolonial e epistemologia de Exu na canção de Martinho da Vila*. 2014. 200 f. Tese (Doutorado em Literatura). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2014.

KEATING, AnaLouise. *Entre mundos/Among Worlds: new perspectives on Gloria Anzaldúa*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

\_\_\_\_\_. *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham: Duke University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. *Shifting Perspectives: Spiritual Activism, Social Transformation, and the Politics of Spirit*. In: KEATING, AnaLouise. (eds) *Entre Mundos/Among Worlds*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

KIM, Eui Young. *Poetic Mestizaje: Mestiza Consciousness and the Function of Poetry in Borderlands/La Frontera*. In: *Feminist Studies in English Literature* Vol.20, No. 1. 2012. p. 05-28. Disponível em: [http://oak.go.kr/repository/journal/19717/NRF017\\_2012\\_v20n1\\_5.pdf](http://oak.go.kr/repository/journal/19717/NRF017_2012_v20n1_5.pdf)

KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LACAN, Jacques. *O seminário: livro 5- as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. O estágio do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.96-103.

LAGAZZI, Suzy. *O desafio de dizer não*. Campinas: Pontes Editores, 1988.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: Saberes Coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Trad. Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 21-53.

\_\_\_\_\_. Marxismo, eurocentrismo y colonialismo. In: BORON, A., AMADEO, J. e GONZÁLEZ, S. (Comp.) *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 222-260.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LEFEVERE, A. Translation: Its Genealogy in the West. In: BASSNETT, Susan; LEFEVERE, André (Eds.) *Translation, History and Culture*. London: Pinter, 1990. pp. 14-28.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Edição crítica. Brasília: CNPq, 1988.

LÓPEZ, Sonia. The role of the Chicana within the student movement. In: SÁNCHEZ, Rosaura; CRUZ, Rosa Martínez. (Ed.). *Essays on la mujer*. Los Angeles: Chicano Studies Research Center Publications, 1977. p. 16-29.

LUGONES, María. *The Coloniality of Gender*. In: *Worlds and Knowledges Otherwise*. Vol. 2, Dossier 2, 2008. p. 2-18.

\_\_\_\_\_. *Rumo a um feminismo descolonial*. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro, 2014. p. 935-952.

MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MAFFESOLI, M. *O Instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo: Zouk, 2003.

\_\_\_\_\_. *Parte do diabo: resumo da subversão pós-moderna*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: G.C. Gráfica de Coimbra, 2010. p. 359-404.

MALVEZZI, Maria José Terezinha. *O eco da voz chicana expressa em singulares (des)caminhos (des)contextualizados na rede pós-moderna*. São José do Rio Preto: 2010. 358 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas.

MARTINS, Carlos José. Figurações de uma atitude filosófica não-fascista. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 51-61.

MARTINS, José de Souza. *Exclusão social e a nova desigualdade*. São Paulo: Paulus, 1997.

MBEMBE, Achille. *A crítica da Razão Negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MEMESES, Maria Paula. Mundos locais, mundo globais? desafios para outras leituras da diversidade do Sul. In: CABECINHAS, Rosa; CUNHA, Luis (Orgs.). *Comunicação Intercultural: Perspectivas, Dilemas e Desafios*. Porto: Campo das Letras, 2008. p. 75-94.

\_\_\_\_\_. *Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo*. In: SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: G.C., 2010. p. 201-238.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversalidade epistémica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revistado*. São Paulo: Cortez Editora, 2004. p. 667-709.

\_\_\_\_\_. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005.

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

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



\_\_\_\_\_. *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. Decolonizing Western Epistemology/Building Decolonial Epistemologies. In: ISASI-DÍAZ, Ada María; MENDIETA, Eduardo (Eds.). *Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy*. New York: Fordham University Press, 2012. p. 19-43.

\_\_\_\_\_. *Local histories/Global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. Decolonialidade como o caminho para a cooperação. Entrevista concedida a GALLAS, Luciano. IHU on-line, ed. 431, Nov/2013.

MIGNOLO, Water; WALSH, Catherine. (Orgs). *On decoloniality: concepts, analytics, práxis*. Durham: Duke University Press, 2018.

MILNER, Jean-Claude. *O amor da língua*. Trad. Paulo Sérgio de Souza Júnior. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

MIRANDA, Carlos Eduardo Ortolan. *Silvano Santiago: literatura e paradoxo*. In: Revista Trópico, 2004. Disponível em: <http://www.observatoriodacritica.com.br/arquivos/entrevistas/silvano/3.pdf> Acesso em 02/12/2020.

MORAGA, Cherríe; ANZALDÚA, Gloria (eds.) *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table Press, 1981.

\_\_\_\_\_. *A Chicana Codex of Changing Consciousness*. Duke: Duke University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *Loving in the War Years*. Boston: South End P, 1983.

\_\_\_\_\_. *Heroes and Saints & Other Plays*. New Mexico: West End P, 2004.

\_\_\_\_\_. *The Hungry Woman: A Mexican Medea and Heart of the Earth: A Popul Vuh Story*. New Mexico: West End P, 2003.

\_\_\_\_\_. *Native country of the heart: a memoir*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2019.

MORENO, Alejandro. Superar a exclusão, conquistar a equidade: reformas, políticas e capacidades no âmbito social. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Trad. Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 187-202.

MORRISON, Toni. *Beloved*. London: Vintage London, 2005.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche hoje: sobre os desafios da vida contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2018.

MUNANGA, K. A mestiçagem no pensamento brasileiro. In: \_\_\_\_\_. *Identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 53-90.

\_\_\_\_\_. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NACUZZI, Lidia R.; ENRIQUE, Laura A. *Basilio Villarino: un funcionario colonial en el mundo indígena (Virreinato del Río de la Plata, fines del siglo XVIII)*. En: *Fronteras de la Historia*, 15(2), 2010. p. 334-362.

NEVES, M. H. M. *Gramática de usos do português*. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

NIETZSCHE, Frederich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

NOLASCO, Edgar C. *Restos de ficção: a criação biográfico-literária de Clarice Lispector*. São Paulo: Annablume, 2004.

\_\_\_\_\_. PAISAGENS DA CRÍTICA periférica. IN: *Cadernos de estudos culturais*. v. 4, n. 8. Campo Grande, MS. jul./dez. 2012. p. 39 – 54.

\_\_\_\_\_. *Perto do coração selbaje da crítica fronteriza*. São Carlos: Pedro & João, 2013.

\_\_\_\_\_. *Crítica biográfica fronteiriça (Brasil/Paraguai/Bolívia)*. CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS: Brasil/Paraguai/Bolívia, Campo Grande: UFMS, v. 7, n. 14, p. 47-63, jul./dez. 2015.

\_\_\_\_\_. A (des)ordem epistemológica do discurso fronteiriço. In: BESSA-OLIVEIRA, Marcos Antônio; NOLASCO, Edgar César; GUERRA, Vânia Maria Lescano; S. FREIRE, Zélia R. Nolasco dos. *Fronteiras platinas em Mato Grosso do Sul – (Brasil/Paraguai/Bolívia) – biogeografias na arte, crítica biográfica fronteiriça, discurso indígena e literaturas de fronteira*. Campinas: Pontes Editores, 2017. p. 65-93.

\_\_\_\_\_. *Oráculo da fronteira*. São Paulo: Intermeios, 2018.

\_\_\_\_\_. *Biogeografias como configuração outra de cartografar diferenças, territórios, corpos e fronteiras de saberes da exterioridade*. In: *Revista Humanidades e Inovação* v.6, n.14 – 2019. p. 106-121.

\_\_\_\_\_. *A ignorância da Revolta*. São Paulo: Intermeios, 2019.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *As Formas do Silêncio: No movimento dos sentidos*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

ONG TWYDÊWÁ. *Pelas mulheres indígenas*. 2015. Disponível em: <<http://www.thydewa.org/wp-content/uploads/2015/03/pelas-mulheres-indigenas-web.pdf>> Acesso em: 10/08/2018.

\_\_\_\_\_.; GUIMARÃES, E.; TARALLO, F. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, SP: Pontes, 1999.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: ORLANDI, Eni P. (Org.). *Discurso e políticas públicas urbanas: A fabricação do consenso*. Campinas, Editora RG, 2010. p. 5 – 9.

\_\_\_\_\_. *Eu, Tu, Ele – Discurso e real da história*. Campinas: Pontes, 2017.

ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2009.

ORTIZ, Fernando. *Cuban Counterpoint: Tabacco and Sugar*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1995.

OTTONI, Paulo. Compreensão e Interpretação no Ato de Traduzir. – Reflexões sobre o Enunciado e a Significação. In: *Lusorama – Zeitschrift für Lusitanistik* – número 32, Berlin, 1997. p. 19-27.

\_\_\_\_\_. *Tradução manifesta: 'double bind' e acontecimento*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; São Paulo: EDUSP, 2005.

OUSTINOFF, Michael. *Tradução: História, teorias e métodos*. Trad. de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

PALACIOS, Margarita. *Becoming the people: a critique of the populist aesthetics of homogeneity*. *Theory and Event* 23 (3). 2020. pp. 787-809.

PALMEIRA, Lara Virgínia Saraiva. *Gloria Anzaldúa, uma chicana entre-fronteiras*. *Equatorial*, Natal, v.7, n. 12, p. 01-21, jan/jun 2020.

PAZ, Octavio. *The labyrinth of solitude*. Trans. Lysander Kemp. *New York: Grove Press, 1961*.

PESSANHA, Juliano Garcia. *Ignorância do sempre*. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

PECEQUILO, Cristina Soreanu. *A Política Externa dos Estados Unidos: continuidade ou mudança?* Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2011.

PÉREZ, Emma. *The decolonial imaginary: writing Chicanas into History*. *Theories of representation and difference*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do poder: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2015, p. 09-15.

QUIJADA, Mónica. *Repensando la frontera sur de la Argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX)*. En: *Revista de Indias*, 2002. p. 103-142.

QUIJANO, A. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: BONILLO, H. (Org.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones: FLACSO, 1992. p. 437-449.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Trad. Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: G.C., 2010. p. 73-116.

QUINET, Antonio. *Psicanálise passo-a-passo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

RAGO, Margareth. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas: Unicamp, 2013.

\_\_\_\_\_. Foucault, o neoliberalismo e as insurreições feministas. In: RAGO, Margareth; GALLO, Sílvio. (Orgs.). *Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?* São Paulo: Intermeios, 2017. p. 363-374.

RAFFINO, María Estela. *De: Argentina. Para: Concepto de*. 2020. Disponible en: <https://concepto.de/cultura-tolteca/>. Disponível em: <https://concepto.de/cultura-tolteca/> Acesso em: 22/01/2021.

RAYMOND, Malik. *Gloria Anzaldúa's El Mundo Zurdo: The Necessity of a Historical Assessment*. 2017. 48 f. (História) – Universidade do Sudoeste da Virginia. Georgia, 2017.

RAMOS, Juanita [Diaz]. (Ed.). *Companeras: Latina Lesbians - An Anthology*. New York: Latina Lesbian History Project, 1987

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RIUS, Mariza Belausteguigoitia. *Límites y fronteras: la pedagogía* Límites y fronteras: la pedagogía del cruce y la transdisciplina en del cruce y la transdisciplina en la obra de Gloria Anzaldúa la obra de Gloria Anzaldúa. *Estudios Feministas*, Florianópolis, 17(3): 312, setembro-dezembro/2009. p. 755-767. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ref/v17n3/v17n3a08.pdf> Acesso em 17/11/2020.

RODRIGUES, Cristina Carneiro. *Tradução e diferença*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

ROMÃO, Luiza Sousa. *Sangria = Sangría*. São Paulo: Selo do Burro, 2017.

RORTY, Richard. Observações sobre desconstrução e pragmatismo. In: MOUFFE, Chantal. (Org.). *Desconstrução e pragmatismo*. Trad. Victor Dias Maia Soares. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016. p. 27-34.

ROSA, Miriam Debieux. *Psicanálise, política e cultura: a clínica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. São Paulo, 2015. 151 f. Tese (Livre-Docência – Departamento de Psicologia Clínica.). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

ROSS, Paula. (Ed.). *My story's on! Ordinary women extraordinary lives*. Berkeley: Common Differences Press, 1985.

RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle; HALPERIN, David (Eds.). *The lesbian and gay studies reader*. Nova York: Routledge, 1993.

SALDÍVAR-HULL, Sonia. *Feminism on the border: chicana gender politics and literature*. Los Angeles: University of California Press, 2000.

SANTIAGO, Silviano. *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: F. Alves Editora, 1976.

\_\_\_\_\_. *Vale quanto pesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

\_\_\_\_\_. *Nas malhas da letra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTOS, Boaventura de S. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. Trad. de Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *As vozes do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

\_\_\_\_\_. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: G.C., 2010. p. 23-71.

\_\_\_\_\_. La refundación del Estado en América Latina. In: CORAGGIO, José Luis; LAVILLE, Jean-Louis (Orgs.) *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: Hacia un diálogo Norte-Sur*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN). 2014. p. 299-315.

\_\_\_\_\_. *Construindo as Epistemologias do Sul: para um pensamento alternativo de alternativas* (vol. 1). Buenos Aires: CLACSO, 2018.

\_\_\_\_\_. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SCOTT, Nina. *The Politics of Language: Latina writers in the United States Literatures and Curricula*. Melus 19.1, 1994. p. 57-73.

SEGURA, Denise A. Slipping through the cracks: dilemmas in chicano education. In: LA TORRE, Adela de; PESQUERA, Beatriz M. (Ed.). *Building with our hands: new directions in Chicana studies*. California: 1993. p. 199-216.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Derrida: tradução, testemunho e "otobiografia"*. Alea, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, p. 106-124, dez. 2020. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-106X2020000300106&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2020000300106&lng=pt&nrm=iso) Acesso em: 07/01/2021.

SHIRLEY, Carl. R.; SHIRLEY, Paula W. *Understanding Chicano Literature*. Columbia: South Carolina UP, 1988.

SILVA, Tomaz Tadeu da; WOODWARD, Kathryn. (Orgs.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2013.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: research and indigenous peoples*. London: Zed Books Ltd, 2012.

SPIVAK, Gayatri. The Rani of Simur. In: BARKER, Francis et al. *Europe and Its Others*: v. 1, Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature. Colchester: University of Essex, 1985.

\_\_\_\_\_. Explanation and Culture: Marginalia. In: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen, 1987, p. 103 - 117.

\_\_\_\_\_. *The Politics of Translation*. The Translation Studies Reader. Ed. Lawrence Venuti. London: Routledge, 1998. p. 397-416.

\_\_\_\_\_. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

STANDFORD, Library. *Cherríe Moraga Papers*, M0905, Dept. of Special Collections, Stanford University Libraries, Stanford, Calif.

SZTUTMAN, Renato; FILHO, Edson Tosta Matarezio. *Sobre Lévi-Strauss e Filosofias Indígenas - Entrevista Com Renato Sztutman*. 2000. Disponível: <http://journals.openedition.org/pontourbe/2753> Acesso em: 07/02/2020.

TEMPERANCE, K. David. *Killing to Create: Gloria Anzaldúa's Artistic Solution to "Cervicide"*. In: intersections 10, no. 1, 2009. p. 330-340. Disponível em: [https://depts.washington.edu/chid/intersections\\_Winter\\_2009/Temperance\\_K\\_David\\_Anzaldua\\_Solution\\_to\\_Cervicide.pdf](https://depts.washington.edu/chid/intersections_Winter_2009/Temperance_K_David_Anzaldua_Solution_to_Cervicide.pdf) Acesso em 24/12/2020.

TIBURI, Márcia. *Como conversar com um fascista: reflexões sobre o cotidiano autoritário brasileiro*. Rio de Janeiro: Record, 2015.

TEKIN, Inci Bilgin. *Myths of oppression revisited in Cherríe L. Moraga and Liz Lochhead's play*. 236 f. (Department of English Literature – Tese) – Middle East Technical University, Turkey, 2010.

TINOCO, João Paulo F. *O processo identitário do sujeito indígena: uma análise discursiva da Carta do Cacique Seattle*. 2016. 147 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas. 2016.

TORRES, Sonia. *La conciencia de la mestiza /towards a new consciousness: uma conversação inter-americana com Gloria Anzaldúa*. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 13, n. 3, Dec. 2005. p. 720-737.

TRUJILLO, Carla. (Ed.). *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*. Berkeley: Third Woman Press, 1991.

TYMOCZKO, Maria. *Translation in a postcolonial context: Early Irish literature in English translation*. Manchester: St. Jerome, 1999.

VAHIA, E. *O movimento Chicano*. Motel Coimbra, 2013. Disponível em:<<http://www.motelcoimbra.pt/wp-content/uploads/2013/05/O-MOVIMENTOCHICANO.pdf>>. Acesso em: 14 de abril de 2021.

VEIGA-NETO, Alfredo. O currículo e seus três adversários: os funcionários da verdade, os técnicos do desejo, o fascismo. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 13-25.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubas na África e no novo mundo*. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018.

VIGIL, Ariana. *Heterosexualization and the state: The Poetry of Gloria Anzaldúa*. In: CHICANA/LATINA STUDIES 16:1 FALL 2016. pp. 86-109. Disponível em: <https://thisbridgecalledcyberspace.net/FILES/4224.pdf> Acesso: 12/03/2020.

WALSH, Catherine E. The decolonial for resurgences, shifts, and movements. In: MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine E. (Orgs.). *On decoloniality: concepts, analytics, praxis*. Durham: Duke University Press, 2018. p. 15-32.

WEIGAND, Karl. *Chicano-Wanderarbeiter in Südtexas: Die Gegenwärtige Situation der Spanisch sprechenden Bevölkerung dieses Raumes*. Kiel: Kiel UP, 1977.

YARBRO-BEJARANO, Yvonne. *The wounded heart: writing on Cherríe Moraga*. Austin: Texas Press, 2001.

ZYGADLO, Grazyna. Chicana Feminism and 'La Raza'. In: OLEKSY, Elzbieta; RYDZEWSKA, Joanna. (Ed.). *Representing Gender in Cultures*. Bern, Switzerland: Peter Lang D, 2004. p. 71-83.

**ANEXOS**



## POEMAS DE GLORIA J. ANZALDÚA

## CERVICIDE

## Cervicide

*La venadita.* The small fawn. They had to kill their pet, the fawn. The game warden was on the way with his hounds. The penalty for being caught in possession of a deer was \$250 or jail. The game warden would put *su papi en la cárcel*.

How could they get rid of the fawn? Hide it? No, *la guardia*'s hounds would sniff Venadita out. Let Venadita loose in the *monte*? They had tried that before. The fawn would leap away and seconds later return. Should they kill Venadita? The mother and Prieta looked toward *las carabinas* propped against the wall behind the kitchen door—the shiny barrel of the .22, the heavy metal steel of the 40-40. No, if *they* could hear his pickup a mile and a half down the road, he would hear the shot.

Quick, they had to do something. Cut Venadita's throat? Club her to death? The mother couldn't do it. She, Prieta, would have to be the one. The game warden and his *perros* were a mile down the road. Prieta loved her *papi*.

In the shed behind the corral, where they'd hidden the fawn, Prieta found the hammer. She had to grasp it with both hands. She swung it up. The weight folded her body backwards. A thud reverberated on Venadita's skull, a wave undulated down her back. Again, a blow behind the ear. Though Venadita's long lashes quivered, her eyes never left Prieta's face. Another thud, another tremor. *La guardia* and his hounds were driving up the front yard. The *venadita* looked up at her, the hammer rose and fell. Neither made a sound. The tawny, spotted fur was the most beautiful thing Prieta had ever seen. She remembered when they had found the fawn. She had been a few hours old. A hunter had shot her mother. The fawn had been shaking so hard, her long thin legs were on the edge of buckling. Prieta and her sister and brothers had bottle-fed Venadita, with a damp cloth had wiped her skin, had watched her tiny, perfectly formed hooves harden and grow.

Prieta dug a hole in the shed, a makeshift hole. She could hear the warden talking to her mother. Her mother's English had suddenly gotten bad—she was trying to stall *la guardia*. Prieta rolled the fawn into the hole, threw in the empty bottle. With her fingers raked in the dirt. Dust caked on her arms and face where tears had fallen. She patted the ground flat with her hands and swept it with a dead branch. The game warden was strutting toward her. His hounds sniffing, sniffing, sniffing the ground in the shed. The hounds pawing, pawing the ground. The game warden, straining on the leashes, *les dio un tirón, sacó los perros*. He inspected the corrals, the edge of the woods, then drove away in his pickup.

---

*Cervicide*—the killing of a deer. In archetypal symbology the Self appears as a deer for women.

*su papi en la cárcel*—her father in jail

*monte*—the woods

*Prieta*—literally one who is dark-skinned, a nick-name

*les dio un tirón, sacó los perros*—jerked the dogs out

O MAR DE REPOLHOS

## A Sea of Cabbages

(for those who have worked in the fields)

On his knees, hands swollen  
sweat flowering on his face  
his gaze on the high paths  
the words in his head twinning cords  
tossing them up to catch that bird of the heights.  
Century after century swimming

with arthritic arms, back and forth  
circling, going around and around  
a worm in a green sea  
life shaken by the wind  
swinging in a mucilage of hope  
caught in the net along with *la paloma*.

At noon on the edge  
of the hives of cabbage  
in the fields of a *ranchito* in *Tejas*  
he takes out his chile wrapped in tortillas  
drinks water made hot soup by the sun.  
Sometimes he curses

his luck, the land, the sun.  
His eyes: unquiet birds  
flying over the high paths  
searching for that white dove  
and her nest.

Man in a green sea.  
His inheritance: thick stained hand  
rooting in the earth.

His hands tore cabbages from their nests,  
ripping the ribbed leaves covering tenderer leaves  
encasing leaves yet more pale.  
Though bent over, he lived face up,  
the veins in his eyes  
catching the white plumes in the sky.

Century after century flailing,  
unleafing himself in a sea of cabbages.  
Dizzied  
body sustained by the lash of the sun.  
In his hands the cabbages contort like fish.  
Thickened tongue swallowing

the stench.

The sun, a heavy rock on his back,  
cracks,  
the earth shudders, slams his face  
spume froths from his mouth spilling over  
eyes opened, face up, searching searching.

The whites of his eyes congeal.  
He hears the wind sweeping the broken shards  
then the sound of feathers surging up his throat.  
He cannot escape his own snare—  
faith: dove made flesh.

—translated from the Spanish by the author

## MEMORIAL DESCRITIVO

Em 2016 comecei a me preparar para a prova de doutorado. Como sabemos, no doutorado é exigido duas línguas. A língua inglesa foi a língua estrangeira escolhida para a prova do mestrado. Para o doutorado eu escolhi espanhol, pois eu tinha a confiança de minha leitura nesta língua era razoável. E eu estava certo.

Quanto à prova teórica, eu precisava de mais preparação. A bibliografia sugerida pelos professores para fazer a prova era um pouco longa: cerca de 10 livros. O tempo não era meu aliado, portanto eu sabia que deveria fazer uma seleção de livros que correspondiam à linha de pesquisa e que poderiam ser usados para selecionar alguns excertos para a prova. Com os resultados positivos das provas, o momento de felicidade reconheceu minhas ações de dedicação e trabalho, fazendo-me ter a sensação de satisfação. Por outro lado, o compromisso com o aprendizado e, principalmente, com a pesquisa sempre nos dá uma sensação de insatisfação. Estamos sempre buscando, sempre tentando superar nossas limitações e fraquezas. Ilusão que nos faz produzir (noção adquirida após minha entrada no programa).

Alguns dias depois que o resultado foi disponibilizado, a professora doutora Vânia Maria Lescano Guerra entrou em contato comigo via *e-mail* para parabenizar-me e dizer que ela seria minha orientadora mais uma vez. Meu entusiasmo era nítido e minha ansiedade como sempre perceptível. Meu orgulho de dizer que havia passado em um processo seletivo de doutorado era compartilhado com os mais próximos de mim.

Por volta de começo de março de 2017, as aulas começaram. A disciplina “Tópicos especiais em Estudos Linguísticos” foi ministrada pela professora Dr.<sup>a</sup> Vânia Maria L. Guerra. Nessa disciplina, as discussões estavam ligadas à Linguística e à Linguística Aplicada, especificamente quanto às rupturas que aconteceram nas ciências linguísticas. Cito alguns autores que lemos: José Fiorin (1999), Leila Bisonoto (2009), Maria Helena de Moura Neves (2012) e Simon Bouquet (1997).

O fluxo de reflexões durante e depois das aulas era constante e, ao mesmo tempo, vertiginoso, visto que, em face do pouco tempo que seria necessário para vasculhar e tentar esclarecer dúvidas, as leituras densas não eram destrinchadas. Vale dizer, no entanto, que o doutorado tem-me ensinado a adquirir autonomia, e as dúvidas que tentam

acumular-se vão sendo dia a dia amenizadas com leituras que me levam a outras leituras, dando-me oportunidade de conhecer autores que não foram sugeridos pelos professores.

No primeiro semestre de 2017, foram três disciplinas, a saber: “Tópicos especiais em Estudos Linguísticos”, “Linguística Aplicada” e “Teorias da Linguagem”. As duas últimas foram de muita importância para mim também, pois as perspectivas teóricas que iam sendo apreendidas teciam a história da emergência dos estudos linguísticos. “Linguística Aplicada” foi ministrada pela professora Dr.<sup>a</sup> Celina Aparecida Garcia de Souza Nascimento; “Teorias da Linguagem”, pelas professoras doutoras Aparecida Negri Isquierdo, Celina Aparecida Garcia de Souza Nascimento, Elizabete Aparecida Marques e Vânia Maria Lescano Guerra.

Nas aulas de “Linguística Aplicada”, fizemos um panorama histórico da (in)disciplina a partir dos olhares de autores como, por exemplo, Coracini (2007), Moita Lopes (2006), Márcia Mascia (2002), Rajagopalan (2003), entre outros. Da mesma forma ocorreu com a disciplina “Teorias da Linguagem”, porém, nessa disciplina, discutimos de forma panorâmica sobre a história e fatos dos estudos da língua(gem) com o intuito de compreender a evolução da Linguística. Cintra Martins (2002), Edward Lopes (1997), José L. Fiorin (2013) e Simon Bouquet (1997) foram alguns dos autores que lemos durante a disciplina.

No início do doutoramento, minha orientadora, Vânia Maria Lescano Guerra, e eu já sabíamos o que eu iria estudar, qual seja, o processo identitário da mulher Chicana/indígena a partir do livro *Borderlands*, obra sugerida por César Edgar Nolasco. Contudo, sabíamos que só esse livro não seria suficiente, era preciso encontrarmos um texto, uma obra coadjuvante.

No segundo semestre de 2017 (2017/2), matriculei-me em três disciplinas: “Análise do Discurso”, “Estágio de Docência I” e “Políticas Linguísticas”. A disciplina “Análise do Discurso” foi ministrada pela professora Dr.<sup>a</sup> Vânia Guerra; “Estágio de Docência I” foi ao lado da professora Dr.<sup>a</sup> Celina Nascimento; em “Políticas Linguísticas”, tivemos o prazer de ter a professora Dr.<sup>a</sup> Claudete Cameschi de Souza. Comento sobre as três disciplinas com o intuito de mostrar os teóricos e assuntos que foram apreendidos.

A “Análise do Discurso” foi marcada por grande expectativa, pois era a disciplina fundamental para minha análise. A professora Dr.<sup>a</sup> Vânia Guerra saudou-nos com uma

bibliografia suficiente para construirmos nosso arcabouço teórico, ora com estudos discursivos, ora com estudos da perspectiva culturalista. Autores como Authier-Révuz (1998), Bhabha (2013), Coracini (2011, 2007), Foucault (2012, 2013, 2014a), Guerra (2010, 2012, 2015), Hall (2013, 2014), Mikhail Bakhtin (2014), Malidier (2003), Gregolin (2001, 2004), Orlandi (1996, 2007), Pêcheux (2009), Pierre Achard (1999), Sargentini e Navarro-Barbosa (2004), entre outros, foram as referências.

A disciplina “Estágio de Docência I” tem o intuito de preparar o pós-graduando à docência, sendo obrigatória aos bolsistas (Programa de Demanda Social) do PPG/Letras. A duração do Estágio é dois semestres, para os doutorandos, contemplando observações e regências de aulas. A disciplina escolhida pela coordenação do programa (PPGLetras) para que eu pudesse desenvolver um trabalho juntamente com o professor foi Teoria da Literatura, ofertada, naquele momento, pelo professor Dr. Wagner Corsino Enedino para os alunos do 1º (primeiro) semestre.

Minha proposta de aula foi apresentar e discutir novas óticas de conhecimento com os futuros professores, discentes do Curso de Letras da UFMS/*Campus* de Três Lagoas, e, a partir das teorias, nós tentaríamos construir novos conhecimentos que problematizariam as “verdades” relacionadas aos sujeitos sócio-históricos marginalizados na sociedade.

Sugeri levar à baila críticos da literatura (ANZALDÚA, 2012; NOLASCO, 2014), sociologia (Stuart Hall, 2001; Sousa Santos, 2004) e filosofia (GIDDENS, 2000; BAUMAN, 2001) para dialogar acerca das posições interculturais que se têm mostrado produtivas e intervencionistas na periferia. Assim, o aluno-professor em formação poderia ter a oportunidade de desenvolver reflexões sobre sua prática-ação para uma participação real na mudança social através da literatura, uma vez que é por meio da educação que podemos alcançar um número significativo de pessoas.

A experiência que obtive como professor regente nas aulas foi mais do que o esperado por mim. As alunas e os alunos entraram em um nível profundo de discussão por meio das leituras (Hilda Hilst; Clarice Lispector) e da atividade proposta. Quanto à leitura foi de refletir sobre os sujeitos que são marginalizados e para a atividade, nós comentamos e discutimos sobre alguns movimentos literários que levei.

A disciplina “Políticas Linguísticas” conseguiu(iu)e nos fazer ainda mais humanos quanto à sua tentativa de nos fazer pensar em como negociar diferenças entre os sujeitos.

Buscamos refletir sobre o que alguns autores discorrem sobre o tema, como, por exemplo, Calvet (2007), que destaca diferentes políticas adquiridas em momentos diferentes; Orlandi (2007), que se empenha em discutir o processo de descolonização linguística; Rojo (2013), que trata dos caminhos políticos que a LA vem descobrindo; Rajagopalan (2013), que nos lembra da relação que há entre língua(gem) e política; entre outros pesquisadores que contribuem com noções básicas sobre o assunto, sobretudo assuntos de cunho político.

Em 2018/1, decidimos, minha orientadora e eu, que seria importante matricular-me em duas disciplinas: “Tópicos Especiais: Transdisciplinaridade em Linguística Aplicada: aspectos teóricos e metodológicos” e “Tópicos Especiais: Noções e concepções de Michel Foucault e Jacques Derrida”. Nesta, sob a supervisão da professora Dr.<sup>a</sup> Vânia Maria Lescano Guerra, discutimos concepções de autores pós-estruturalistas. Comentamos também sobre alguns trabalhos com concepções teóricas que são usadas em nossas pesquisas, sobretudo pelo viés desconstrutiva, atrelando-as com perspectivas foucaultianas e culturais.

Os textos lidos e apreendidos até aqui foram importantes para que eu pudesse articular as teorias com o meu *corpus*. Ao longo das disciplinas, muitos pensamentos, concepções e rupturas discorridas por autores sugeridos pelos professores e colegas do PPGLetras (UFMS), sobretudo minha orientadora Dr.<sup>a</sup> Vânia Guerra, dentro e fora da sala de aula, delinearam aos poucos nossa proposta de pesquisa. As teorias de cunho discursivo e desconstrutiva não são confortáveis para ser deslocadas, desestabilizadas e “passadas pelo corpo”, assim a partir da falta, a qual nós sabemos que é constitutiva do homem, incompletude que é operante no engendramento de produção, incentivou-me a modificar minhas ações concebendo o costume assíduo de leitura.

Em 2019 fui contemplado com a Bolsa Sanduíche para estudar em Londres (Inglaterra) por oito meses. Estudei na universidade Birkbeck, especificamente no departamento dos estudos de psicossociologia, sob a supervisão da professora guatemalteca Dra. Silvia Posocco. Cabe ressaltar que no começo de 2019 (janeiro) tive um encontro com a professora em que relatei minha trajetória acadêmica, bem como o meu objetivo para o doutorado/doutorado sanduíche.

As aulas que tive, sendo sincero, não me ajudaram muito no meu trabalho. A abordagem analítica (trans)(in)disciplinar não é conhecida por muitos onde eu estava. Por



outro lado, a vivência de estar em outro país foi enriquecedor, ora para minha vida universitária, ora para minha vida pessoal.

Posocco já tinha dois alunos que estavam estudando a autora Gloria Anzaldúa, por isso o seu interesse em relação ao meu trabalho foi espontâneo, qual seja, Um estudo discursivo da insurgência como prática discursiva na política da mulher chicana contra a violência a partir do livro *Borderlands/la mestiza*. Sua generosidade e atenção para comigo foram surpreendentes.

A professora Posocco marcava comigo um encontro mensal para discutirmos o trabalho que propus. Os encontros me ajudaram a conhecer outras autoras que abordam a temática Fronteira e homossexualidade. Posocco é lésbica assumida e ativista, o que me dava oportunidade de conhecer autoras femininas que não conhecia.

Em uma de nossas conversas, eu comentei que precisava de outra obra para ajudar na análise. Uma obra que seria coadjuvante no texto. Posocco sugeriu Cherríe Moraga, especificamente sua recente obra chamada *Native Country of the Heart* publicado em 2019.

Infelizmente, meus últimos meses não foram agradáveis devido ao Covid 19. As universidades fecharam, os restaurantes, os parques, os museus, os teatros, enfim, quase tudo fechou em Londres. Nós não podíamos sair para nenhum lugar. Fiquei meses sem ver meu irmão e sua família que moram em Londres. Foram dias apreensivos e de muita angústia.

Em Londres tive acesso a muitos livros. Há um *site* parecido com o *Estante Virtual* que é possível encontrar obras para todos os campos disciplinares. Trouxe e deixei livros onde eu morava. As obras de autoras que a professora me sugeriu foram encontradas nesse *site*, bem como autores que eu precisava visitar. Pretendo voltar para buscá-los.

Voltei para o Brasil em julho, e desde então me submeti ao trabalho da escrit(ur)a da tese. Tive um atraso. Minha tese atrasou um pouco, pois encontrei algumas pedras ao longo do caminho. Creio que essa pandemia causou muitos transtornos para muitas pessoas. Será um outro assunto que em breve deveremos tratar. Já vejo algumas chamadas de revistas *on-line* com chamadas para tal assunto.

Minha qualificação foi importante para me chamar de volta para o caminho da pesquisa e escrit(ur)a. Ainda um pouco lento mas carregando minhas memórias no meu casco, como a tartaruga (ANZALDÚA, 2012), levei adiante o cronograma que a

professora Vânia havia proposto. O texto foi tomando sua forma; o sumário foi me indicando o que mais poderia e o que deveria ser feito; com os apontamentos dos professores Willian Almeida e César Nolasco que estavam na minha banca de qualificação, pude recorrer às leituras e mudar, acrescentar, tirar partes da tese.

Foi como entrar numa água límpida sem medo de mergulhar por ver o que eu podia encontrar no fundo. Ilusão necessária. Muito, muito trabalho deveria ser feito. Depois de ter apreendido esse outro olhar, percebi que a estrutura da tese não estava boa. E que eu poderia melhorar mais. Assim, essa foi minha proposta. Melhorar até onde eu podia ir.

Depois de minha qualificação, não houve mais atrasos. Mandei os textos para a professora Vânia assim que ficavam prontos. Ficava sempre ansioso em relação às suas devolutivas. Acatava as sugestões, depois reenviava-os. Um bumerangue-(des)construtivo-textual. Estava contente porque estava escrevendo e a escrit(ur)a estava fluindo. Isso fez-me continuar e não parar. Minha mãe Osun sabe o quanto descontente eu estava com a pesquisa. Talvez não fosse com a pesquisa. Possivelmente fosse eu a pedra no meu caminho.

Aqui estou eu, finalizando o memorial. Sabe o que isso significa? Que eu estou entregando uma tese. Uma tese com muitas vozes que fizeram ser possível arquivar e desarquivar este trabalho. Suspiro fundo. E por vezes me sinto como Lispector retratou em sua entrevista: oco, vazio, escrevendo do meu túmulo (Lindo, não é mesmo? Absurdamente doloroso). Anzaldúa me deixou assim: solitário e acompanhado, vazio e movimentado, cego e semicerrado, seco e paisagem produtiva, bêbado e com rumo, vinho de barra a barra e vinho de corte – nunca vinho fino, generoso eu sou – agora me resta continuar essas escrit(ur)as outras e seguir as vozes que me antecedem e constroem. Obrigado por ter me lido até aqui. Sinto-me desnudado e acolhido.