



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

MARIANA AUGUSTA CONCEIÇÃO DE SANTANA FONSECA

***BORDERLANDS/LA FRONTERA, LA NUEVA MESTIZA: A POTÊNCIA
DECOLONIAL E AS COLONIALIDADES REVELADAS NAS REPRESENTAÇÕES
DA MULHER CHICANA***

Orientadora: Profa. Dra. Doris Cristina Vicente da Silva Matos

**SÃO CRISTÓVÃO
2025**

MARIANA AUGUSTA CONCEIÇÃO DE SANTANA FONSECA

***BORDERLANDS/LA FRONTERA, LA NUEVA MESTIZA: A POTÊNCIA
DECOLONIAL E AS COLONIALIDADES REVELADAS NAS REPRESENTAÇÕES
DA MULHER CHICANA***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Sergipe, como requisito à obtenção do título de Doutora em Estudos Linguísticos, vinculada à linha de pesquisa em Linguística Aplicada.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Doris Cristina Vicente da Silva Matos

**SÃO CRISTÓVÃO
2025**

MARIANA AUGUSTA CONCEIÇÃO DE SANTANA FONSECA

BORDERLANDS/LA FRONTERA, LA NUEVA MESTIZA: A POTÊNCIA DECOLONIAL E AS COLONIALIDADES REVELADAS NAS REPRESENTAÇÕES DA MULHER CHICANA

Tese apresentada ao exame de defesa de Doutorado em Letras, na área de Estudos Linguísticos, vinculada à linha de pesquisa em Linguística Aplicada do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Sergipe.

Aprovada em 17 de fevereiro de 2025.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Vanderlei José Zacchi
Universidade Federal de Sergipe
Presidente

Profa. Dra. Doris Cristina Vicente da Silva Matos
Universidade Federal de Sergipe
Orientadora

Profa. Dra. Marisa Belausteguigoitia Rius
Universidad Nacional Autónoma de México
Supervisora exterior

Prof. Dr. Carlos Magno Santos Gomes
Universidade Federal de Sergipe
Examinador interno

Profa. Dra. Acassia dos Anjos Santos Rosa
Universidade Federal de Sergipe
Examinadora externa ao Programa

Profa. Dra. Lívia Márcia Tiba Rádis Baptista
Universidade Federal da Bahia
Examinadora externa

Prof. Dr. Henrique Rodrigues Leroy
Universidade Federal de Minas Gerais
Examinador externo

E as seguintes suplentes:

Profa. Dra. Ana Karina de Oliveira Nascimento
Universidade Federal de Sergipe
Suplente interna

Profa. Dra. Flávia Colen Meniconi
Universidade Federal de Alagoas
Suplente externa

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

F676b Fonseca, Mariana Augusta Conceição de Santana
Borderlands/la frontera, la nueva mestiza: a potência decolonial e as colonialidades reveladas nas representações da mulher chicana / Mariana Augusta Conceição de Santana Fonseca ; orientadora, Doris Cristina Vicente da Silva Matos.– São Cristóvão, SE, 2025.
162 f. : il.

Tese (doutorado em Letras) – Universidade Federal de Sergipe, 2025.

1. Linguística aplicada. 2. Fronteiras. 3. Feminismo. 4. Descolonização. 5. Anzaldúa, Glória, 1942-2004 – Crítica e interpretação. I. Matos, Doris Cristina Vicente da Silva, orient. II. Título.

CDU 81'33

Como parte do meu trabalho, tem sido extremamente relevante [...] historicizar a tradição feminista da qual sou herdeira e recordar que as tensões que estão alojadas no coração do meu trabalho têm sido extensamente exploradas por acadêmicas feministas.

(Cordero, 2019, p. 20)

AGRADECIMENTOS

O caminho de aprendizagem iniciado há alguns anos, que se materializa nesta tese, foi um percurso profundamente enriquecedor, marcado de leituras, experiências, aquisição de novos conhecimentos e de autoconhecimento. Ao longo dessa jornada, pude ampliar minha compreensão teórica e refletir sobre minhas próprias visões de mundo, o que certamente influenciou o desenvolvimento e a abordagem desta investigação.

Para a realização desta tese, contei com o indispensável apoio e contribuição de pessoas fundamentais, que me auxiliaram de diversas formas durante todo o percurso. Sou profundamente grata a Deus por ter colocado cada uma delas em meu caminho, por me fortalecer nos momentos desafiadores e por iluminar meu percurso acadêmico.

Agradeço à minha orientadora, Doris Matos, da qual me inspiro, pela orientação, paciência e apoio constante. Sua dedicação foi fundamental para a realização deste trabalho, pois sempre me apresentou bibliografias e caminhos significativos que enriqueceram minha pesquisa e vida acadêmica. Realizar o meu sonho de ser orientada por Doris Matos é uma grande honra, pois ela é uma referência de mulher para mim, tanto pela sua competência acadêmica quando pela sua humanidade, sabedoria e força. Agradeço por ser uma fonte constante de inspiração ao longo de toda a minha trajetória acadêmica e por me apresentar Gloria Anzaldúa e a obra *Borderlands/La Frontera, la Nueva Mestiza*.

À minha querida professora Acassia Rosa, minha gratidão eterna por todo o apoio e inspiração desde a época da graduação. Sua orientação foi fundamental para que eu trilhasse o caminho da pesquisa, e sua inteligência, simpatia e generosidade sempre me marcaram profundamente. Também agradeço pela orientação na questão do tema do meu projeto de doutorado e pela constante disposição em me ajudar, oferecendo palavras de encorajamento e contribuições ao longo de minha trajetória acadêmica.

Ao professor Vanderlei Zacchi, por aceitar presidir esta banca de defesa, oferecendo sua experiência e sabedoria para a conclusão desta etapa tão importante na minha vida.

Ao PPGL/UFS e toda sua equipe de professores e funcionários que pacientemente, me ajudavam a resolver questões burocráticas e garantiram que meu percurso acadêmico fosse mais tranquilo. Agradeço pelo suporte constante e pela disponibilidade, que foram essenciais para o andamento da minha pesquisa e para a concretização deste trabalho.

Aos meus colegas e amigos João Paulo Andrade, Gabriela Botelho, Marília Dias, Erikson Mercenas, Jakelliny Almeida, Carlos Alexandre, pela companhia e ajuda durante todo

este caminho. Em especial, agradeço à Daiane Rodrigues e à Lara Emanuella, que, com paciência e empatia, estiveram ao meu lado, aguentando firme minhas preocupações e oferecendo apoio nos momentos mais desafiadores. A amizade e o suporte de vocês foram fundamentais.

À professora Lívia Baptista, pelas valiosas contribuições oferecidas durante a banca de qualificação, cuja análise criteriosa e observações enriquecedoras foram essenciais para o aprimoramento desta pesquisa. Além disso, o Grupo Decolide (UFBA), do qual participei em alguns encontros online. As temáticas abordadas e os debates promovidos pelo grupo foram importantes para direcionar minhas reflexões e objetivos de forma consistente.

Ao professor Carlos Magno, pela leitura atenta do meu trabalho e pelas considerações importantes durante a banca de qualificação, que contribuíram para o refinamento da pesquisa.

Ao professor Henrique Leroy, que gentilmente aceitou o convite para participar da Banca examinadora desta tese.

À professora Marisa Belausteguigoitia, César Torres e ao *Centro de Investigaciones y Estudios de Género*, minha profunda gratidão por me acolherem e proporcionarem a complementação dos meus estudos no doutorado sanduíche na Universidad Nacional Autónoma de México. Agradeço imensamente pela recepção, pelas discussões enriquecedoras e pela troca de saberes, que foram essenciais para o aprofundamento desta investigação e para a ampliação de minha perspectiva acadêmica e pessoal.

À biblioteca Rosario Castellanos (CIEG/UNAM), por permitir acesso a várias obras de Gloria Anzaldúa e outras leituras que, talvez, eu nunca teria a chance de explorar fisicamente, caso não fosse pela generosidade e recursos oferecidos.

Aos meus avós, Gilza e Moisés (*in memoriam*), que sempre me deram suporte nos estudos e que foram uma fonte de amor, sabedoria e inspiração. Embora não estejam mais fisicamente presentes, suas lições de vida e seu apoio incondicional continuam a me guiar e a influenciar minha jornada. Esta conquista também é de vocês.

À CAPES, por financiar esta pesquisa através da bolsa de doutorado e pelo apoio fundamental por meio do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), que possibilitou a experiência enriquecedora na UNAM. Agradeço pela oportunidade de expandir meus horizontes acadêmicos e contribuir com o desenvolvimento do conhecimento em minha área de estudo.

Por fim, agradeço à memória de Gloria Anzaldúa, cuja obra e pensamento crítico inspiraram e direcionaram esta investigação, sendo uma fonte de aprendizado e reflexão.

Espero que esta tese contribua para manter viva a sua memória, preservando e amplificando o legado de sua escrita e suas ideias transformadoras, para que jamais se esqueça de sua voz na luta por justiça, igualdade e valorização das identidades invisibilizadas.

RESUMO

Situada na área da Linguística Aplicada, esta pesquisa analisa os elementos textuais presentes em *Borderlands/La Frontera, la Nueva Mestiza*, de Gloria Anzaldúa. Publicada em 1987, a obra narra a realidade de muitas chicanas como forma de denúncia a todo um histórico de opressão, articulando o pensamento fronteiriço e decolonial da autora. Por meio de sua abordagem teórica, que ela mesma denomina auto-história, Anzaldúa reflete, analisa e problematiza questões sociais enfrentadas por chicanas e chicanos na luta por autodefinição e autodeterminação nos territórios que compreendem a fronteira do México e Estados Unidos. A análise está baseada nos conceitos das colonialidades, como a do ser (Maldonado-Torres, 2007); do saber (Lander, 2005); de gênero (Lugones, 2014); da linguagem (Veronelli, 2015); cosmogônica ou da mãe-natureza (Walsh, 2009), que são interfaces da colonialidade do poder (Quijano, 2005). O propósito desta análise é demonstrar como essas colonialidades se manifestam através das questões étnico-raciais, de gênero, de língua e de natureza. A pesquisa busca ampliar as discussões sobre linguagem, feminismo e racialidade, enquanto promove uma perspectiva crítica, decolonial e suleada sobre as práticas coloniais descritas na obra. Para isso, exploro a *Conciencia de la Nueva Mestiza* de Anzaldúa para compreender e discutir sobre as causas e os impactos das opressões enfrentadas pelos povos chicanos. Nesse cenário, a Linguística Aplicada possibilita uma extensão dos estudos em direção à abordagem sociopolítica comprometida e relevante. Através da LA, torna-se possível uma compreensão mais profunda das realidades, bem como dos complexos problemas socioculturais, históricos e políticos enfrentados por Anzaldúa e por diversas mulheres chicanas da fronteira.

Palavras-chave: Linguística Aplicada. Chicanas. Fronteira. Colonialidade.

RESUMEN

Ubicada en el área de Lingüística Aplicada, esta investigación analiza los elementos textuales presentes en *Borderlands/La Frontera, la Nueva Mestiza*, de Gloria Anzaldúa. Publicada en 1987, la obra narra la realidad de muchas chicanas como una forma de denunciar toda una historia de opresión, articulando el pensamiento fronterizo y descolonial de la autora. A través de su enfoque teórico, que ella misma llama autohistoria, Anzaldúa reflexiona, analiza y problematiza las problemáticas sociales que enfrentan las chicanas y los chicanos en la lucha por la autodefinición y la autodeterminación en los territorios que comprenden la frontera de México y Estados Unidos. El análisis se basa en los conceptos de colonialidades, como la del ser (Maldonado-Torres, 2007); del saber (Lander, 2005); de género (Lugones, 2014); del lenguaje (Veronelli, 2015); cosmogónica o madre-naturaleza (Walsh, 2009), que son interfaces de la colonialidad del poder (Quijano, 2005). El propósito de este análisis es demostrar cómo estas colonialidades se manifiestan a través de cuestiones étnico-raciales, de género, de lengua y de naturaleza. La investigación busca ampliar las discusiones sobre el lenguaje, el feminismo y la racialidad, al tiempo que promueve una perspectiva crítica, descolonial y sureada sobre las prácticas coloniales descritas en la obra. Para hacer esto, exploro la Conciencia de la Nueva Mestiza de Anzaldúa para comprender y discutir las causas y los impactos de las opresiones que enfrentan los pueblos chicanos. En este escenario, la Lingüística Aplicada permite una extensión de los estudios hacia un enfoque sociopolítico comprometido y relevante. A través de la LA, se hace posible una comprensión más profunda de las realidades, así como de los complejos problemas socioculturales, históricos y políticos que enfrentan Anzaldúa y varias mujeres chicanas fronterizas.

Palabras clave: Lingüística Aplicada. Chicanas. Frontera. Colonialidad.

ABSTRACT

Situated in the field of Applied Linguistics, this research analyzes the textual elements present in *Borderlands/La Frontera, la Nueva Mestiza*, by Gloria Anzaldúa. Published in 1987, the work narrates the reality of many Chicanas as a way of denouncing an entire history of oppression, articulating the author's border and decolonial thinking. Through her theoretical approach, which she herself calls autohistory, Anzaldúa reflects, analyzes and problematizes social issues faced by Chicanas and Chicanos in the struggle for self-definition and self-determination in the territories that comprise the border of Mexico and the United States. The analysis is based on the concepts of colonialities, such as that of being (Maldonado-Torres, 2007); of knowledge (Lander, 2005); of gender (Lugones, 2014); of language (Veronelli, 2015); cosmogonic or mother-nature (Walsh, 2009), which are interfaces of the coloniality of power (Quijano, 2005). The purpose of this analysis is to demonstrate how these colonialities manifest themselves through ethnic-racial, gender, language and nature issues. The research seeks to broaden discussions on language, feminism and raciality, while promoting a critical, decolonial and grounded perspective on the colonial practices described in the work. To this end, I explore Anzaldúa's *Conciencia de la Nueva Mestiza* to understand and discuss the causes and impacts of the oppressions faced by the Chicano people. In this scenario, Applied Linguistics enables an extension of studies towards a committed and relevant sociopolitical approach. Through Applied Linguistics, it becomes possible to have a deeper understanding of the realities, as well as the complex sociocultural, historical and political problems faced by Anzaldúa and many Chicana women of the border.

Keywords: Applied Linguistics. Chicanas. Border. Coloniality.

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

| | |
|---|-----|
| Figura 1 – Capa da primeira edição de <i>Borderlands/La Frontera: The New Mestiza</i> | 16 |
| Figura 2 – Bandeira dos Estados Unidos Mexicanos..... | 103 |
| Figura 3 – Tenochtitlán, capital do Império Asteca..... | 103 |

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| CAPÍTULO 1 - CONSIDERAÇÕES INICIAIS DA PESQUISA..... | 14 |
| 1.1 Introdução..... | 14 |
| 1.2 Motivação para a pesquisa..... | 19 |
| 1.3 Justificativa..... | 22 |
| 1.4 Problema e questões de pesquisa..... | 23 |
| 1.5 Objetivos..... | 25 |
| 1.6 Classificação da pesquisa..... | 25 |
| 1.7 Metodologia de análise..... | 26 |
| 1.8 Organização da tese..... | 28 |
| | |
| CAPÍTULO 2 - A ESCRITA DE GLORIA ANZALDÚA: REFLEXÕES INTRODUTÓRIAS..... | 30 |
| 2.1 Sobre a autora..... | 30 |
| 2.2 Uma herança de opressão e invisibilização..... | 32 |
| 2.3 A fronteira como lugar de segregação..... | 38 |
| 2.4 A violência contra a língua chicana..... | 44 |
| 2.5 A opressão mítica e religiosa..... | 48 |
| 2.6 A interseccionalidade em <i>Borderlands/La Frontera</i> | 53 |
| | |
| CAPÍTULO 3 – A CONSTITUIÇÃO DO CONTINENTE AMERICANO..... | 55 |
| 3.1 A origem da ideia de América..... | 55 |
| 3.1.1 O conceito de América Latina..... | 59 |
| 3.2 Modernidade e as relações de dominação..... | 63 |
| 3.3 A racialidade como eixo de controle de poder..... | 66 |
| 3.4 O dualismo: Estados Unidos e México..... | 74 |
| 3.5 A história chicana nos Estados Unidos..... | 77 |
| 3.5.1 O Movimento Chicano..... | 82 |
| | |
| CAPÍTULO 4 - AS COLONIALIDADES EM <i>BORDERLANDS/LA FRONTERA, LA NUEVA MESTIZA</i>..... | 85 |
| 4.1 Colonialidade do poder..... | 85 |
| 4.2 Colonialidade do ser..... | 93 |
| 4.3 Colonialidade do saber..... | 101 |
| 4.4 Colonialidade da linguagem..... | 107 |
| 4.5 Colonialidade de gênero..... | 122 |
| 4.6 Colonialidade cosmogônica ou da mãe natureza..... | 133 |
| | |
| CAPÍTULO 5 - A HERANÇA DE GLORIA ANZALDÚA..... | 140 |
| 5.1 Problema e questões de pesquisa..... | 140 |
| 5.2 Considerações finais..... | 146 |
| | |
| Referências..... | 148 |

CAPÍTULO 1 - CONSIDERAÇÕES INICIAIS DA PESQUISA

Neste primeiro capítulo, apresento a investigação situando o tema e os objetivos que orientam este trabalho. Da mesma forma, delinheiro o problema de pesquisa, as questões que guiaram as análises, além de justificar a relevância do estudo. Também descrevo a metodologia adotada e a estrutura da tese, permitindo uma visão geral dos caminhos seguidos ao longo do trabalho.

1.1 Introdução

Esta pesquisa se insere na área da Linguística Aplicada (doravante LA), um campo de estudo que, como ciência social, que nos permite investigar diversas questões da linguagem em seus contextos sociais. Caracterizada por seu caráter transgressivo, crítico e interdisciplinar, a LA estabelece diálogos com outras áreas de conhecimento (Moita Lopes, 2006). A partir da década de 1990, esta ciência passou por um processo de reinvenção, ampliando seu escopo para além dos limites da sala de aula, com o objetivo de intervir de forma mais significativa na realidade social (Matos, 2013). Dessa forma, a LA investiga a linguagem em relação à conjuntura da sociedade, seja no contexto educacional ou em outros espaços de interação e prática social.

A Linguística Aplicada possibilita múltiplas configurações de pesquisa, valorizando a realidade sociocultural, histórica e política dos participantes envolvidos. Essa abordagem permite que nós, pesquisadores, ampliemos os estudos para um comprometimento sociopolítico significativo. A partir dessa perspectiva, é possível compreender de forma mais aprofundada as realidades e os problemas socioculturais, históricos e políticos de seus indivíduos (Moita Lopes, 2006).

Segundo Matos (2013), as transformações nas relações sociais e econômicas resultam no rompimento de fronteiras e favorecem o diálogo entre culturas. Por essa razão, a Linguística Aplicada demonstra uma preocupação crescente com questões culturais, identitárias e de gênero, frequentemente marcadas por desigualdades. Nesse campo de estudo, os participantes de pesquisa são tratados como heterogêneos e sujeitos ao contexto social em que estão inseridos. É nesse panorama que esta pesquisa se posiciona, buscando contribuir para a compreensão e o enfrentamento dessas dinâmicas.

O objeto desta investigação é a narrativa de Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: La Nueva Mestiza*¹. O título já sugere uma reflexão sobre o conceito de fronteira como categoria política. Anzaldúa classifica a obra como auto-história, narrada em 1ª pessoa

¹ Segunda edição, 2016. Traduzida por Carmen Valle.

do singular. Conforme Figueiredo (2017), nesse formato, o “eu” narrado da autora se conecta com o “nós” de seus leitores, com o intuito de materializar as vozes dos sujeitos subalternizados, narrando suas experiências e vivências na obra.

Constata-se assim, que o leitor ocupa destaque para a concretização desse gênero literário. Não obstante, afirma-se que a única característica comum a todas as obras, autobiográficas ou narrativas de vida pessoal, é a variedade do seu eu lírico e formas textuais. Tais textos podem ser das mais variadas formas ou estilos possíveis, contudo, o fato de se narrar/contar uma história pessoal sempre será o despertar de interesse do leitor (Figueiredo, 2017, p. 104).

A obra de Gloria Anzaldúa apresenta uma forte representação das vivências de mulheres chicanas² e mestiças, destacando suas experiências de marginalização social e cultural. Rica em detalhes, sentimentos e relatos, a obra combina prosa e poesia, organizada em sete capítulos e quarenta subcapítulos. *Borderlands/La Frontera* se distingue pela escolha linguística da autora, que emprega o inglês, o espanhol e o náuatle³, uma postura que reflete seu posicionamento ideológico e reafirma sua identidade como mulher chicana, ilustrando a complexidade de sua identidade e cultura (Figueiredo, 2014). Assim, a narrativa rejeita uma demarcação de limites, apresentando-se como um espaço aberto e fluído, em sintonia com o seu lugar de enunciação: a fronteira (Dos Santos, 2013).

Um aspecto particularmente significativo da obra é a capa da primeira edição de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, publicada em 1987 pela Aunt Lute Books, já anuncia visualmente a proposta política e estética da obra de Gloria Anzaldúa. A composição gráfica apresenta, no topo, a palavra *Borderlands*, evocando o norte geográfico e simbólico — o território dos Estados Unidos, vinculado ao inglês e à hegemonia anglo-americana. Logo abaixo, aparece *La Frontera*, remetendo ao sul mexicano, às raízes latinas e indígenas, e à língua espanhola. Em seguida, o subtítulo *The New Mestiza* marca a síntese e a tensão entre esses dois mundos, representando a mescla linguística, cultural e identitária que caracteriza o sujeito fronteiriço descrito por Anzaldúa.

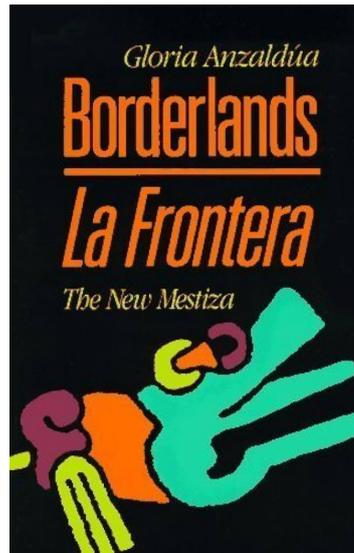
A capa (figura 1) é dividida por uma linha horizontal que separa graficamente o norte e o sul, funcionando como metáfora das barreiras impostas pelas fronteiras geopolíticas coloniais. Essa disposição visual não é apenas estética, mas simbólica: materializa a cisão criada pela modernidade colonial — entre línguas, culturas, territórios e corpos — e aponta para a construção de um espaço híbrido, de conflito e resistência. A linha que separa os dois hemisférios também pode ser lida como o traço da colonialidade, que ainda hoje estrutura

²Cidadãs estadunidenses com ascendência mexicana.

³Língua falada pela civilização asteca (família uto-asteca), no território atualmente correspondente à região central do México. Os astecas foram uma das mais importantes civilizações pré-colombianas que começaram a habitar o território mexicano no final do século XII.

relações assimétricas de poder, pertencimento e saber. Ao explorar esse espaço liminar, Anzaldúa afirma a fronteira como lugar epistêmico: não como margem ou ausência, mas como ponto de interseção e criação, onde os sujeitos invisibilizados — como a *new mestiza* — constroem linguagens, identidades e formas de existência insurgentes.

Figura 1 – Capa da primeira edição de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*



Disponível em: <https://www.after8books.com/borderlands/-/la-frontera-the-new-mestiza.html>

Nos territórios fronteiriços ocorrem os processos de hibridação, conforme descrito por García Canclini (1989). Nesse contexto, os sujeitos que habitam e transitam por esse espaço mantêm contato contínuo com as culturas dos países envolvidos, o que resulta na formação de identidades híbridas e dinâmicas. Essas identidades são marcadas por constante interação, negociação e ressignificação cultural, características representativas das zonas fronteiriças e dos indivíduos que as experienciam. Tal perspectiva se alinha à noção de identidade descentralizada, abordada por Hall (2005), que reflete transformações culturais e sociais da contemporaneidade ao desestabilizar identidades fixas, substituindo-as por identidades fluidas, constantemente reconstruídas a partir de múltiplas influências.

Borderlands/La Frontera representa esses processos de hibridismo cultural, ao explorar a subjetividade da identidade mestiça de Gloria Anzaldúa, definindo o seu contexto cultural e social específico, o “entre-lugar” da cultura chicana (Dos Santos, 2013). A obra é marcada pelas experiências das mulheres de cor⁴ e apresenta reflexões contundentes sobre os conflitos enfrentados por aquelas que não se identificam totalmente como “mexicanas” ou

⁴Termo utilizado por Gloria Anzaldúa, María Lugones e outras feministas do Terceiro Mundo, para unificar mulheres que, apesar de suas diferentes identidades e origens étnicas, enfrentam formas interconectadas de opressão.

“estadunidenses”. Nesse cenário, Anzaldúa critica as práticas coloniais persistentes, sustentadas pela supremacia branca, e amplia a noção de fronteira, que transcende o geográfico, incluindo dimensões linguísticas, políticas e epistemológicas.

A partir da sua realidade, Gloria Anzaldúa possui uma escrita orgânica e híbrida, utilizando-a como uma ferramenta tanto para denunciar os processos de subalternização impostos pela colonialidade quanto como meio de resistência e sobrevivência. *Borderlands/La Frontera* não apenas reivindica a visibilidade de outras culturas minoritizadas, mas também cria espaço para a valorização e a transformação das narrativas e vivências das mulheres cujas culturas foram historicamente invisibilizadas.

A obra desafia as fronteiras coloniais, valoriza a diversidade cultural e promove o reconhecimento das línguas indígenas, estabelecendo uma escrita que rompe com as narrativas hegemônicas. Além disso, ela critica a hierarquia do conhecimento, expondo as estruturas de exclusão e silenciamento. Ao fazer isso, Anzaldúa valoriza as comunidades chicanas e outras populações oprimidas, proporcionando um espaço para ressignificação. Com sua obra e pensamento, a autora antecipou e inspirou muitos dos debates que hoje são centrais no campo dos estudos decoloniais, mesmo antes que o termo “decolonialidade” ganhasse força como categoria acadêmica. Dessa forma, a obra contribui significativamente para a perspectiva decolonial, a qual busca questionar e superar as estruturas coloniais de poder que continuam a impactar as sociedades atuais. Mignolo (2015) define como:

Uma prática político-intelectual que se distingue por criticar a modernidade desde [...] seu exterior; que se atreve, enfim, a questionar as palavras em que se sustenta o mundo moderno: beleza, ciência, civilização, democracia, desenvolvimento, Estado, lei, mercado, objetividade, progresso, razão, universalismo (Mignolo, 2015, p. 11, tradução minha)⁵.

Borderlands/La Frontera explora múltiplos aspectos da colonialidade, abrangendo as dimensões de gênero, língua e raça. No entanto, Gloria Anzaldúa, por ser considerada precursora do pensamento decolonial, adota de forma consistente uma postura crítica à modernidade ao longo de sua obra. Essa abordagem confirma a afirmação de Quijano (2000) sobre a persistência das estruturas coloniais nas esferas econômica, política e social, mesmo após o fim formal do colonialismo. A obra, portanto, evidencia como as formas de dominação colonial continuam a moldar as relações de poder e opressão na contemporaneidade.

⁵ Una práctica político-intelectual que se distingue por hacer la crítica de la modernidad desde [...] su exterior: que se atreve, en definitiva, a cuestionar las palabras en que se sostiene el mundo moderno: belleza, ciencia, civilización, democracia, desarrollo, Estado, ley, mercado, objetividad, progreso, razón, universalismo (Mignolo, 2015, p 11).

Diante dessa narrativa reflexiva e problematizadora apresentada por Anzaldúa, proponho com esta pesquisa, investigar as complexas relações que permeiam a realidade dos chicanos, especialmente das mulheres chicanas. Embora tenham se passado mais de 35 anos desde a publicação de *Borderlands/La Frontera*, a obra permanece extremamente relevante, abordando questões fundamentais que continuam centrais nos debates contemporâneos sobre identidade, fronteiras, opressão e resistência. Entre os temas abordados estão raça, gênero, natureza e língua, que seguem exigindo atenção e aprofundamento no campo da Linguística Aplicada. Sendo assim, a escrita de Anzaldúa, com sua riqueza linguística, política e social, oferece uma base sólida para análises que buscam desestabilizar narrativas hegemônicas e explorar novos caminhos epistêmicos.

No decorrer desta pesquisa, realizei parte dos estudos no México, no âmbito do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), na Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Durante três meses, residi na Cidade do México, onde estive imersa em um contexto acadêmico e cultural que foi fundamental para aprofundar minha compreensão dos conceitos centrais abordados nesta tese. Como investigadora visitante no *Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG)*, tive acesso a obras de grandes escritoras mexicanas e de todo o continente americano. Além disso, dediquei-me a um estudo mais atento de *Borderlands/La Frontera, la Nueva Mestiza*, o que enriqueceu significativamente minha análise e perspectiva crítica ao longo desta jornada.

Tal experiência só foi possível graças ao apoio, recepção e orientação da Dra. Marisa Belausteguigoitia, diretora do CIEG e professora titular na *Facultad de Filosofía y Letras* da UNAM. O trabalho da Dra. Belausteguigoitia se concentra na análise das relações de gênero, raça, sexualidade e cultura na América Latina, com suas pesquisas mais recentes abordando o estudo crítico de grupos feministas jovens e sua irrupção na vida institucional e universitária no México e América Latina. Belausteguigoitia acumula anos de investigação sobre fronteiras e estudos culturais, com o foco particular nas teóricas chicanas, latinas, latino-americanas e indígenas. Sua vasta produção sobre Gloria Anzaldúa tornou sua orientação ainda mais valiosa para o meu estudo.

O período no CIEG foi significativo para minha formação, uma vez que me permitiu participar de seminários, palestras e discussões que se mostraram fundamentais para o desenvolvimento da minha tese. O contato mais próximo com a obra de Anzaldúa, inserido em um ambiente de intenso debate acadêmico, aprofundou minha compreensão das discussões sobre identidade, fronteira e as interseccionalidades entre raça, gênero e sexualidade. A convivência com outras investigadoras, cujas pesquisas também abordavam

questões de gênero, resultou em trocas enriquecedoras de experiências, ampliando minha visão crítica acerca das estruturas coloniais de opressão enfrentadas pelos chicanos. Essas interações, somadas ao acesso privilegiado a debates sobre os temas, proporcionaram um ambiente acadêmico diverso e estimulante. Tal contexto foi fundamental para consolidar a análise decolonial proposta nesta pesquisa, alinhando-se à perspectiva crítica de Anzaldúa sobre a colonialidade e as lutas das mulheres chicanas, reforçando a relevância da resistência e da identidade fronteiriça chicana.

Destarte, é deste ponto que parto, das denúncias da colonialidade apresentadas por Anzaldúa para analisar como as estruturas coloniais operam em diversas esferas contemporâneas, afetando identidades e perpetuando desigualdades no contexto de fronteira. Como esta pesquisa propõe analisar as relações étnico-raciais, de gênero, de natureza e de língua a partir dos padrões coloniais presentes na narrativa de Anzaldúa, é imprescindível compreender os diferentes aspectos do conceito de colonialidade. De acordo com Mignolo (2010), a matriz colonial do poder constitui “uma estrutura complexa de níveis entrelaçados” que controla a sociedade moderna por meio de suas instâncias de poder econômico, autoridade, relações com a natureza, gênero, sexualidade e produção de conhecimento. Essa perspectiva é fundamental para desvelar as dinâmicas de opressão que persistem em nosso tempo, permitindo uma reflexão crítica e decolonial sobre as repressões tratadas na obra.

1.2 Motivação para a pesquisa

Esta pesquisa se relaciona intimamente com a minha jornada como estudante de Letras Espanhol, a qual tive a oportunidade de me envolver com os estudos da Linguística Aplicada. Ao longo do curso, aprendi sobre o ensino da língua espanhola com base na abordagem da LA, com ênfase na compreensão da linguagem como uma ferramenta para adquirir conhecimento e interagir na sociedade (Moita Lopes, 2009). Essa formação me proporcionou as ferramentas necessárias para desafiar e desconstruir ideias e saberes hegemônicos, buscando a criticidade em minhas considerações como professora e pesquisadora. Nesse contexto, tenho direcionado minha atenção para os estudos decoloniais e questões relacionadas aos povos subalternizados. Isso me permitiu destacar a importância das questões étnico-raciais na América Latina e buscar maneiras de promovê-las de forma significativa em minha prática profissional e científica.

Desde a graduação, o tema dos povos originários sempre me atraiu dada a relevância de suas questões identitárias relacionadas à raça e etnia. Meus estudos sobre a linguagem e sua conexão com aspectos étnico-raciais têm sido uma constante em minha jornada acadêmica

até o presente momento. Durante a graduação, participei do Programa de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), em que desenvolvi uma pesquisa que analisou as representações das identidades étnicas nos materiais didáticos do espanhol. Essa experiência me proporcionou um aprofundamento nos estudos interculturais e decoloniais, especialmente no que se refere à maneira como as identidades étnicas são moldadas, promovidas ou silenciadas por meio de práticas linguísticas e educacionais. Tal processo me impulsionou a continuar investigando e a refletir sobre as questões raciais e culturais no âmbito da linguagem em seu contexto social, com o objetivo de contribuir para uma perspectiva mais inclusiva.

Como mulher latino-americana, nordestina, branca, professora e pesquisadora, reconheço a responsabilidade ética e política de contribuir para a visibilidade dos sujeitos historicamente subalternizados pela lógica moderna/colonial. Essa subalternização se manifesta em múltiplas dimensões — raciais, étnicas, culturais, de gênero, sexualidade, religião, entre outras —, estruturando desigualdades que atravessam corpos e territórios. Meu interesse por uma compreensão mais profunda das dinâmicas decoloniais e da interseccionalidade me impulsionou a expandir o foco da pesquisa para além das questões estritamente étnico-raciais. Nesse sentido, assumo o compromisso de fortalecer os estudos em Linguística Aplicada, ampliando o olhar crítico para investigar como essas opressões se entrelaçam e se expressam nas experiências das mulheres chicanas, inferiorizadas no contexto colonial do continente americano.

Segundo Botelho (2020), os estudos decoloniais emergiram por meio de discussões sobre a modernidade do ponto de vista da América Latina. Além da filosofia, antropologia e outras teorias, grupos culturais como saberes indígenas afrodescendentes da América Latina são base para o pensamento decolonial. Dessa forma, a perspectiva decolonial também surgiu dos que estão na margem⁶, zona em que as fronteiras opressivas estabelecidas por categorias como raça, gênero, sexualidade e dominação de classe são questionadas, desafiadas e desconstruídas (Kilomba, 2019).

Além de o prisma decolonial surgir dos sujeitos da periferia, intelectuais latino-americanos igualmente constituíram um grupo fundamental para defender o argumento pós-colonial, o chamado Grupo Modernidade/Colonialidade (GM/C). O coletivo foi integrado no final dos anos 90 e é conhecido por apresentar a noção “giro decolonial”, termo cunhado por Maldonado-Torres.

⁶ Os termos “margem” e “centro” foram usados por bell hooks, e posteriormente, utilizados por Kilomba (2019), em Memórias da Plantação. Estar na margem é ser parte do todo, mas fora do corpo principal. Os negros, indígenas, mestiços, chicanos etc. fazem parte da margem.

Assumindo uma miríade ampla de influências teóricas, o M/C atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. Defende a opção decolonial – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis de vida pessoal e coletiva (Ballestrin, 2013, p. 89).

Nesse sentido, o giro decolonial estimula o questionamento e uma desobediência epistêmica, com o intuito de sair da lógica da modernidade, porém não negando as suas contribuições (Botelho, 2020). Para isso, ele promove o espaço para teorias outras. Seguindo essa lógica, a perspectiva é semelhante ao conceito de “SULear” (orientar para o sul), que traz outras vozes latino-americanas para o debate e questionamento da hegemonia ocidental (Kleiman, 2013). Esse termo representa o posicionamento crítico às representações geradas pelo “pensamento eurocêntrico dominante a partir do qual o Norte passou a ser apresentado como referência universal” (Silva Júnior, 2022, p. 339).

Contemplar “as vozes do sul” foi uma reflexão iniciada por Moita Lopes (2006) e reaberta por Angela Kleiman (2013) para promover a construção de conhecimento de outras vozes, isto é, de outros indivíduos que se posicionam na periferia ou à “margem do eixo euro-norte-americano de produção de conhecimentos” (Kleiman, 2013, p. 41). Essa concepção foi pensada para a elaboração de um programa de pesquisa a fim de mudar as estruturas elitistas e arcaicas. A partir desse ponto de vista, o “norteamento” se torna o “suleamento” (palavras de Paulo Freire) de nossa atividade acadêmica. Vale ressaltar, que “o sul não necessariamente é geográfico, mas epistêmico” (Silva Júnior; Matos, 2019, p. 106).

A Linguística Aplicada é uma área que acolhe o SULear, que permite diálogos com outras ciências, concedendo espaço para epistemologias outras. Sendo assim, esta investigação se centra na LA da desaprendizagem (Fabrício, 2006), a qual é marcada por seu caráter indisciplinar, transdisciplinar, a partir das teorias transgressivas que atravessam fronteiras convencionais para desenvolver uma nova agenda de pesquisa (Pennycook, 2006). Como afirma o autor, a noção de transgressão permite questionar e problematizar o pensamento, os conceitos e ação tradicionais, que acaba por nos auxiliar a compreender o processo de opressão. Assim, com o objetivo de quebrar regras, a posição reflexiva ganha espaço para a ação e mudança.

Através da Linguística Aplicada suleada, a linguagem é tida como um processo dinâmico e como um trabalho coletivo, bem como tem um papel crucial na construção de teorias a partir das práticas sociais dos grupos minoritarizados e, assim, novas configurações da realidade. Dessa forma, a LA tem a necessidade de se envolver com os contextos

históricos, culturais, geográficos e políticos para que seja problematizada com base em seus propósitos de uso da linguagem (Lucena, 2015).

Esta pesquisa se insere nesse cenário de desobediência epistêmica, a partir do lócus enunciativo ocupado por Gloria Anzaldúa. Ela promove a visibilidade e existência de uma narrativa-outra e ganha vitalidade e força por desafiar a lógica da racionalidade ocidental enquanto episteme única (Baptista, 2019). Nesse sentido, a obra anzalduana é um convite à desconstrução das narrativas eurocêntricas dominantes e à consideração de múltiplas formas de viver e de conhecimento, especialmente aquelas que emergem de contextos deslegitimizados.

1.3 Justificativa

Busco com essa investigação ampliar as discussões sobre linguagem, identidade, feminismo e racialidade, adotando uma perspectiva crítica, decolonial e suleada para refletir sobre as práticas coloniais. Para isso, exploro a *Conciencia de la Nueva Mestiza* para abordar as possíveis causas e os efeitos da invisibilização e opressão dos povos chicanos. Essa consciência é um conceito chave na obra de Anzaldúa, pois a *Nueva Mestiza* é alguém que transcende as fronteiras rígidas das categorias tradicionais de identidade e está situada em um espaço de intersecção e hibridismo cultural. A figura da mestiça ocupa um lugar fundamental no pensamento da autora, uma vez que ela propõe que a mestiça carrega em si a herança de múltiplas culturas e raças, sendo a verdadeira expressão de resistência às estruturas coloniais.

O propósito desta tese é examinar as manifestações das colonialidades presentes em *Borderlands/La Frontera*, a partir dos temas centrais, como raça/etnia, gênero, língua/linguagem, natureza e conhecimento. Para esta análise, explano sobre as dimensões que sustentam e perpetuam a colonialidade, entendida como uma face obscura e necessária da modernidade (Mignolo, 2003). Essa abordagem busca evidenciar como as estruturas coloniais de poder atravessam e moldam essas categorias, refletindo suas implicações nas dinâmicas sociais e epistemológicas contemporâneas.

O critério de seleção do objeto de estudo surgiu, primeiramente, através do interesse pelos estudos que envolvem língua/linguagem e suas relações étnico-raciais, desde a graduação. Assim, a obra de Anzaldúa é grandiosa nesse aspecto, visto que apresenta temáticas de extrema relevância, que auxiliam na expansão dos estudos de gênero, de raça, de cultura, de identidade e decolonialidade no Brasil e em todo continente americano. A sua consciência mestiça contribui para interpretar e elucidar as dualidades e estruturas que aprisionaram e ainda aprisionam os povos invisibilizados pela ótica moderna/colonial.

Borderlands/La Frontera narra as realidades e experiências da mulher chicana, mestiça e indígena, bem como sua sexualidade de maneira profunda. Ela apresenta um feminismo completamente racializado – o que a define como uma feminista de cor⁷ – trazendo uma história (e histórias) de resistência por parte dessas mulheres inferiorizadas nas Américas. A vivência na zona de fronteira entre o México e os Estados Unidos é tratada a partir de temáticas necessárias para compreender as disposições coloniais de poder.

À vista disso, estou de acordo com Sonia Saldívar Hull⁸, pois considero que esta obra possui uma grande relevância histórica, devido à imensa possibilidade de estudos feministas, *queer*, religiosos, raciais, entre outros. Além disso, como uma marca de sua mestiçagem e identidade, Anzaldúa possui uma riqueza de linguagem, uma vez que a obra é escrita em espanhol, inglês e em náuatle, língua pertencente à civilização asteca. Com esta escrita, a autora se posiciona contra as prisões da colonialidade, criticando o grupo dominante que impõe a sua dominação por meio da linguagem, gênero, religião etc.

Gloria Anzaldúa dispõe de uma escrita híbrida, portanto, nos auxilia a compreender vários aspectos de como é viver em uma zona de fronteira. Área que é marcada por uma enorme complexidade, em razão de que é uma junção de culturas, línguas e sociedades, que ao mesmo tempo em que se incorporam, se desprendem totalmente. Conforme Mignolo (2015), as fronteiras trazem consigo a diferença colonial e é nelas onde essa diferença se faz tão visível como lacerante. Elas põem em evidência o caos político, econômico e social.

Diante do exposto, considero fundamental um olhar mais atento para as fronteiras, pois é nesses territórios em que se encontram as faces da colonialidade e, por conseguinte, seus habitantes formam uma dupla consciência que os conduz para uma maneira de pensar distinta (Mignolo, 2015). Dessa forma, realizar um estudo sobre a obra de Anzaldúa é ter a possibilidade de promover a relevância das temáticas que fazem parte das transformações culturais, sociais, econômicas e políticas, visto que podem ser problematizadas refletindo nas construções identitárias dos indivíduos (Hall, 2005; Moita Lopes, 2002, 2003).

1.4 Problema e questões de pesquisa

Como as dinâmicas de poder relacionadas às questões étnico-raciais, de gênero, língua e natureza se revelam na obra *Borderlands/La Frontera, la Nueva Mestiza*, através da escrita híbrida de Gloria Anzaldúa?

⁷ As feministas de cor, atuantes tanto em movimentos sociais quanto em contextos teóricos, questionam o uso universalizante da categoria mulher (Nascimento, 2017). Explico melhor sobre isso na seção 3.3: A racialidade como eixo de controle de poder, no capítulo 3: A constituição do continente americano.

⁸ Escritora da introdução desta edição da obra *Borderlands/La Frontera, la Nueva Mestiza* (2016).

É diante deste questionamento que esta investigação está centrada. A partir do embasamento teórico adquirido e das manifestações linguísticas presentes no objeto de estudo, busco refletir sobre as opressões enfrentadas pelas mulheres de cor que vivem na zona de fronteira entre o México e os Estados Unidos, por meio de uma “sociedade marcada pela convicção da superioridade anglo-americana” (Lobo, 2015, p. 40).

Essa inferiorização das mulheres não brancas está presente em diversos âmbitos e padrões trazidos pelo colonialismo, e posteriormente, a colonialidade no continente americano. Gloria Anzaldúa narra por ela e por muitas mulheres chicanas e indígenas as experiências sofridas pelas consequências diretas dessas relações de dominação presentes na história do continente americano. É a partir dessas experiências que esta investigação se direciona para buscar compreender como os padrões coloniais existentes na sociedade moderna subalternam e silenciam as identidades e culturas que não se beneficiam do privilégio branco.

A fronteira é um espaço dinâmico e marcado por constantes disputas, onde as identidades dos indivíduos não são fixas, pois se transformam continuamente. Esse contexto fronteiriço é central para a compreensão da diferença colonial entre os dois países, tornando *Borderlands/La Frontera* uma obra indispensável. Além disso, ela desempenha um papel crucial na investigação da estrutura que permite que as discriminações — racial, de gênero e econômica — operem em conjunto, definindo assim, a interseccionalidade (Crenshaw, 2004). O feminismo defendido por Gloria Anzaldúa é consciente de suas raízes nas margens e intervém nas questões das mulheres chicanas, indígenas e homossexuais. Essa perspectiva faz dela uma feminista transnacional e transfronteiriça, capaz de marcar um movimento inspirador e decolonial em prol das mulheres subalternizadas em nosso continente.

Isto posto, esta pesquisa se debruça sobre as seguintes questões:

- a) Como as diversas estruturas de poder e as colonialidades se manifestam em *Borderlands/La Frontera*?
- b) De que forma a obra de Gloria Anzaldúa contribui para o debate sobre as relações étnico-raciais, de gênero, de língua e de natureza nas Américas, consolidando-se como uma abordagem dentro dos estudos decoloniais?

Entender a colonialidade é interpretar toda uma estrutura profunda e duradoura das relações racistas de poder impostas pelo colonialismo (Quijano, 2009). Conforme Quijano, a colonialidade se origina com a constituição da América, já que o conceito de raça se consolida como um instrumento central de classificação social. Além disso, segue em diversas esferas

da modernidade e do capitalismo sob a hegemonia eurocentrada. Desse modo, autores como Maldonado-Torres (2007), Lander (2000), Lugones (2008, 2014), Veronelli (2015), Quijano (2005) e Walsh (2009) trazem os elementos constitutivos da colonialidade, a qual será o ponto primordial para a compreensão deste estudo.

1.5 Objetivos

Esta pesquisa tem como objetivo geral analisar as diversas manifestações das colonialidades na obra *Borderlands/La Frontera, la Nueva Mestiza*, de Gloria Anzaldúa, utilizando as concepções de colonialidade como base interpretativista.

Já os objetivos específicos são:

- a) Identificar, na obra de Gloria Anzaldúa, os elementos textuais que permitem o debate sobre as relações étnico-raciais, de gênero, de língua e de natureza.
- b) Categorizar os elementos identificados com base nos conceitos de colonialidade.
- c) Analisar de que modo os padrões de colonialidade se manifestam na obra, evidenciando suas implicações sociais, políticas e epistemológicas.
- d) Contribuir para os estudos da Linguística Aplicada e das epistemologias decoloniais ao evidenciar o feminismo fronteiriço de Anzaldúa como perspectiva crítica de resistência, transgressão e produção de saberes situados.

1.6 Classificação da pesquisa

Esta pesquisa é de natureza qualitativa (Denzin; Lincoln, 2006), com base na análise da obra *Borderlands/La Frontera, la Nueva Mestiza*, de Gloria Anzaldúa. Conforme Denzin e Lincoln (2006), a pesquisa qualitativa é um campo de investigação que atravessa disciplinas, campos e temas. Em torno desse tipo de pesquisa, se encontra uma interligação complexa de termos, conceitos e suposições. Além disso, ela é associada a diversos métodos relacionados aos estudos culturais e interpretativos. Para isso, a pesquisa qualitativa envolve o estudo do uso e a geração de vários materiais empíricos, como: estudo de caso; experiência pessoal; introspecção; história de vida; textos e produções culturais; textos históricos que descrevem momentos rotineiros e significativos na vida dos indivíduos etc.

Pesquisas qualitativas têm cada vez mais se utilizado de análises textuais. Seja partindo de textos já existentes, seja produzindo o material de análise a partir de entrevistas e observações. A pesquisa qualitativa pretende aprofundar a compreensão dos fenômenos que investiga a partir de uma análise rigorosa e criteriosa desse tipo de informação, isto é, não pretende testar hipóteses para comprová-las ou refutá-las ao final da pesquisa; a intenção é a compreensão (Moraes, 2020, p. 191).

Sendo assim, conforme Denzin e Lincoln (2006), o pesquisador qualitativo utiliza uma ampla variedade de práticas interpretativas interligadas em busca de compreender melhor o tema que está ao seu alcance. É possível o uso de várias estratégias e métodos nas práticas interpretativas, uma vez que não são necessariamente definidas. A escolha dessas práticas depende do contexto do material a ser analisado.

De acordo com Moraes e Galiuzzi (2007), a pesquisa qualitativa visa a aprofundar a compreensão dos fenômenos investigados a partir de uma análise criteriosa. Logo, ela localiza o observador no mundo para uma melhor interpretação dos cenários naturais (Denzin; Lincoln, 2006). Dessa forma, dentro de um campo histórico, os pesquisadores qualitativos analisam a narrativa, os discursos, o conteúdo sem pretensão de testar hipóteses, mas sim, buscando a compreensão.

À vista do exposto, a abordagem metodológica qualitativa é mais pertinente neste caso, para a análise textual com base nas concepções da Linguística Aplicada. Por meio desse tipo de análise, é possível desconstruir e reconstruir conceitos, levando a novas compreensões, com a participação ativa dos pesquisadores (Moraes, 2020). Esse enfoque é especialmente crucial ao se analisar uma obra de enorme compromisso social como a da autora híbrida Gloria Anzaldúa, que demanda uma abordagem sensível e reflexiva para uma compreensão aprofundada.

1.7 Metodologia de análise

Incorporada à pesquisa qualitativa, a Análise Textual Discursiva (ATD) é um tipo de metodologia descritiva e interpretativa, a qual é um processo auto-organizado de construção de compreensão em que novos entendimentos emergem de uma sequência de três componentes: a desmontagem dos textos do *corpus* ou unitarização, a categorização e a produção de metatextos. Esse procedimento possibilita “descrever e interpretar alguns dos sentidos que a leitura de um conjunto de textos pode suscitar” (Moraes; Galiuzzi, 2007, p. 14).

A primeira etapa da ATD consiste na desmontagem de textos, que tem como objetivo examinar os textos minuciosamente. Essa fase é necessária para toda análise, na qual são destacados os elementos constituintes do objeto de estudo, com foco em cada detalhe das partes componentes. É essencial ir além de uma leitura superficial e “explorar uma diversidade de significados que podem ser construídos com base em um conjunto de significantes” (Moraes, 2021, p. 196). A partir da desconstrução dos textos, surgem as unidades de análise, que devem receber um título e um código que represente a sua ideia principal a fim de identificar a localização do texto de origem.

Em seguida, ocorre a segunda fase da ATD, a categorização. De acordo com Moraes e Galliazzi (2006), é um processo que requer uma atenção aos objetivos da pesquisa, em que o investigador estabelece relações entre as unidades de análise previamente elaboradas. Esse processo classificatório envolve ordenamento, organização e síntese para comparar as unidades de análise e separar os elementos semelhantes, a fim de formar as categorias. É importante que as categorias sejam homogêneas e construídas com base em um mesmo princípio, a fim de atender adequadamente aos objetivos da pesquisa. Durante a categorização, ocorre uma interação entre o leitor e o autor do texto, resultando uma multiplicidade de vozes e sentidos presentes na comunicação (Moraes; Galliazzi, 2006; 2007).

A terceira fase da ATD constitui na elaboração de um texto descritivo e interpretativo a partir das categorias construídas, denominado de metatexto. Conforme Moraes e Galliazzi (2007), para alcançar as descrições e interpretações dos fenômenos investigados é preciso saber empregar as categorias e organizar a produção escrita, de modo que o pesquisador assuma a autoria de seus argumentos. Dessa maneira, os metatextos terão qualidade e contribuirão para uma nova compreensão do objeto de estudo.

A partir da compreensão dos três momentos recursivos da ATD e do objetivo da análise, adotei esta metodologia neste trabalho. Dessa forma, na etapa de desmontagem de textos, selecionei alguns fragmentos importantes da obra *Borderlands/La Frontera* para compor as futuras categorias a serem exploradas. Em seguida, dividi essas categorias com base nos conceitos de colonialidade, tais como: colonialidade do poder (Quijano, 2005), colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2007), colonialidade do saber (Lander, 2005), colonialidade de gênero (Lugones, 2014), colonialidade da linguagem (Veronelli, 2015) e a colonialidade cosmogônica ou da mãe-natureza (Walsh, 2009).

Destaco que os fragmentos escolhidos para cada categoria foram selecionados a partir de subsídios linguísticos semelhantes, que servem como amostras para situar as questões de colonialidade em suas diferentes teorias. Logo, conforme Moraes (2021), é necessário estabelecer conexões entre as categorias construídas para que as novas compreensões atingidas sejam expressas de modo ordenado e coerente. No entanto, como afirmam Moraes e Galliazzi (2007), um fragmento também pode ser aceito em mais de uma categoria, visto que, diante das várias leituras de um texto, podem existir diferentes perspectivas, o que resulta em diferentes sentidos.

Após a composição das categorias, elaborei os metatextos analíticos que apresentaram os sentidos lidos de um conjunto de textos. Nesta fase, desenvolvi a estrutura textual por meio

da descrição e interpretação, buscando atingir uma compreensão mais profunda e desenvolver uma teoria a respeito dos fenômenos investigados.

A descrição na análise textual qualitativa concretiza-se a partir das categorias construídas ao longo da análise. Descrever é apresentar as categorias e subcategorias, fundamentando e validando essas descrições a partir de interlocuções empíricas ou ancoragem dos argumentos em informações retiradas dos textos (Moraes, 2020, p. 204).

Ainda segundo o autor, a interpretação nesta pesquisa requer uma compreensão aprofundada, que vai além do mero exercício descritivo. É necessário interpretar os resultados da análise para construir uma teorização, o que implica contrastar as teorias existentes. Em outras palavras, a teorização ocorre quando as teorias da colonialidade são confrontadas por meio da interpretação dos sentidos dos textos com base nos fundamentos teóricos dos autores mais representativos.

A escolha da ATD justifica-se pelo caráter híbrido e performativo dos textos de Anzaldúa, que desafiam classificações rígidas de gênero textual e epistemológico. Sua escrita de fronteira demanda um método de análise que respeite a polissemia, a fragmentação e os processos emergentes de sentido. A ATD permite que a análise ocorra em movimento, acompanhando os fluxos entre o pessoal e o político, o poético e o teórico, presentes na obra analisada.

A partir de toda a descrição e interpretação realizada com base nos aportes da LA, busco demonstrar como as colonialidades estão presentes em *Borderlands/La Frontera, la nueva mestiza* com enfoque nas questões das mulheres chicanas. Por meio dessa análise, é possível compreender as feridas causadas pela colonialidade em suas diversas manifestações históricas (Mignolo, 2015). Além disso, é possível perceber que a conscientização sobre essas questões pode levar a uma postura sócio-política decolonial. Diante disso, considero fundamental realizar estudos que abordem perspectivas feministas, raciais e fronteiriças dentro da Linguística Aplicada.

1.8 Organização da tese

Esta tese está estruturada em cinco capítulos. No primeiro capítulo, apresento a linha de pesquisa na qual a investigação está inserida, explico a motivação pessoal para a escolha do tema e justifico sua relevância acadêmica e social. Também delinco o problema e as questões centrais da pesquisa, os objetivos que busco alcançar, a classificação metodológica adotada e os procedimentos analíticos aplicados. Essa introdução fornece a base teórica e metodológica que orienta as reflexões e análises desenvolvidas nos capítulos seguintes.

No segundo capítulo, abordo reflexões iniciais sobre as principais temáticas presentes na obra anzalduana, como a fronteira – tanto geográfica quanto epistemológica – entre o México e os Estados Unidos, a violência contra a língua chicana, a opressão das cosmovisões e religiões chicanas e a interseccionalidade em sua escrita. Apresento como essas questões, ao serem interligadas na obra, revelam a complexidade das experiências de opressão e resistência vividas pelas chicanas e chicanos, destacando a importância da perspectiva de Anzaldúa enquanto escritora chicana.

No capítulo seguinte, dedico-me a contextualizar historicamente a obra *Borderlands/La Frontera*, examinando seu lugar no contexto histórico. Abordo conceitos fundamentais para compreender questões relativas à modernidade e à racialidade, o dualismo entre os Estados Unidos e o México, a história da população chicana nos Estados Unidos e o Movimento Chicano. Esse contexto histórico visa situar a obra dentro das dinâmicas históricas e sociais que a influenciam e moldam suas temáticas.

O quarto capítulo é dedicado à análise de fragmentos extraídos da obra, com o objetivo de investigar como as dinâmicas de poder relacionadas às questões étnico-raciais, de gênero, língua e natureza se manifestam. A partir dessas análises, busco entender como as opressões e resistências se entrelaçam na escrita de Anzaldúa, revelando as complexidades e interseccionalidades que marcam as experiências das chicanas e chicanos.

Por fim, no último capítulo, apresento as respostas ao problema e às questões de pesquisa, integrando as análises realizadas ao longo do trabalho e refletindo sobre as contribuições de *Borderlands/La Frontera* para o campo dos estudos decoloniais e o entendimento das dinâmicas de poder abordadas por Gloria Anzaldúa. Concluo com as considerações finais, destacando a relevância de sua obra na discussão das interseccionalidades de gênero, raça, língua e natureza.

CAPÍTULO 2 - A ESCRITA DE GLORIA ANZALDÚA

Tive que sair de casa para poder encontrar a mim mesma, encontrar minha própria natureza intrínseca que estava enterrada sob a personalidade que me foi imposta. Eu fui a primeira pessoa em seis gerações a deixar o Valle [...] Mas não deixei todas as partes de mim: mantive a base do meu próprio ser (Anzaldúa, 2016, p. 56, tradução minha).⁹

Neste capítulo, busco traçar uma breve linha temporal sobre a vida da escritora Gloria Anzaldúa, bem como destacar episódios cruciais de sua trajetória que estabelecem uma base indispensável para compreender a mulher que ela foi: chicana, mestiça, lésbica, feminista, entre tantas outras identidades que a situam na diferença. O propósito aqui é explorar as diversas temáticas presentes em sua obra, a partir do pensamento decolonial, que Anzaldúa tão poderosamente incorpora. Essa ótica decolonial reflete sobre as complexas relações entre gênero, corpo, raça, língua e natureza, constituindo uma abordagem multifacetada que amplia nossa compreensão das questões subjacentes em sua narrativa.

2.1 Sobre a autora

Gloria Evangelina Anzaldúa nasceu em 26 de setembro de 1942, no povoado¹⁰ de Jesús María, em Raymondville, sudoeste do estado do Texas, nos Estados Unidos. Filha dos camponeses Urbano Anzaldúa e Amalia Anzaldúa García, cresceu no Rio Grande Valley, uma região fronteiriça. Escritora, professora, ativista *queer* e uma chicana lésbica, Anzaldúa descrevia-se como uma “mulher de fronteira”, vivendo entre as culturas mexicana (com grande influência indígena) e a anglo-saxônica. Com raízes texano-mexicanas, a mestiçagem corria em seu sangue, não só fisicamente como também epistemologicamente, reconhecendo-se como mulher de cor. Faleceu em 15 de maio de 2004, na Califórnia.

Em sua infância, Gloria Anzaldúa trabalhava criando animais no campo e com a agricultura, principalmente na coleta de algodão. No entanto, a sua família era de trabalhadores migrantes, uma vez que sempre estavam mudando de local, de forma que melhor atendesse às suas necessidades laborais. Devido a tantas horas de trabalho, aos seus sete e oito anos, Anzaldúa faltava muito à escola. Assim, seu pai decidiu que ela iria apenas se dedicar aos estudos.

Por isso, já conhecia por mim mesma as dificuldades do trabalho agrícola e de ser uma trabalhadora migrante, e essas experiências me moldaram. Sinto um profundo respeito por todas as pessoas que são trabalhadores migrantes, conhecidos como

⁹ Tuve que ir de casa para poder encontrarme a mí misma, encontrar mi propia naturaleza intrínseca enterrada bajo la personalidad que se me había impuesto. Yo fui la primera persona en seis generaciones que se marchó del Valle [...] Pero no dejé todas las partes de mí: mantuve el fundamento de mi propio ser (Anzaldúa, 2016, p. 56).

¹⁰ Um tipo de fazenda que se encontrava em um extenso campo. Nessa área, havia outras fazendas, que segundo a autora, viviam entre duas a quatro famílias. Eram fazendas bastante simples que abrigavam comunidades mestiças, de origem indígena.

camponeses. Essas experiências também me ajudaram no meu trabalho com crianças migrantes (Anzaldúa, 2016, p. 272, tradução minha).¹¹

Desde a sua juventude, Anzaldúa demonstrava uma sensibilidade para questões sociais e se dedicava ao apoio a crianças migrantes que enfrentavam problemas emocionais e deficiência intelectual. A escritora afirma em seus escritos, que com muito apoio de sua mãe, ela conseguiu ingressar na Universidade do Texas e se graduar em literatura comparada (Reuman; Anzaldúa, 2000). Após concluir seu mestrado em Inglês e Educação na Universidade do Texas – Austin, em 1972, começou a lecionar para muitas crianças migrantes. Além de sua atuação como professora, ela também se envolvia em trabalhos com famílias migrantes que se deslocavam do Texas para outras regiões. Sua dedicação a essas comunidades foi tão significativa que Anzaldúa se tornou diretora do programa bilíngue e migrante do estado de Indiana, nos Estados Unidos.

A escritora deu sequência aos seus estudos ingressando no doutorado pela Universidade do Texas, em 1976. Em entrevista com Karin Ikas¹², a autora relata que teve o desejo de centrar a sua tese em estudos feministas e literatura chicana, porém não foi possível seguir nesta investigação. O seu orientador havia afirmado que a literatura chicana não existia, que não era uma disciplina legítima, além disso, lhe havia assegurado que os estudos sobre mulheres era algo que ela não deveria se dedicar.

Se você fosse uma chicana em uma universidade, tudo o que te ensinavam eram sistemas filosóficos, disciplinas e modos de conhecimento vermelhos, brancos e azuis, bem estadunidenses. Eles não achavam que os estudos culturais étnicos tivessem o impacto ou o peso necessário para ingressar no mundo acadêmico [...] (Anzaldúa, 2016, p. 274, tradução minha).¹³

O que Anzaldúa narra tem integralmente a ver com o que Grada Kilomba afirma sobre o centro acadêmico não ser neutro. Isto é, ele é um espaço branco onde o privilégio de fala tem sido negado para as pessoas não brancas. Sendo assim, tudo que é produzido por indivíduos não brancos – que carregam em si culturas diferentes e com discursos pós-coloniais – não fazem parte da grade universitária, são silenciadas. Assim era como Anzaldúa se sentia, como se não tivesse voz. Naquele momento, como escritora, ela foi calada e

¹¹ Así que ya había conocido por mí misma la dureza del trabajo agrícola y de ser trajadora migrante, y esas experiencias me formaron. Siento un profundo respeto por todas las personas que son trabajadoras migrantes, lo que se conoce como campesinos. Esas experiencias también me ayudaron en mi trabajo con niños y niñas migrantes (Anzaldúa, 2016, p. 272).

¹² Entrevista que compõe o final do livro *Borderlands/La Frontera*. Karin Ikas é professora e doutora universitária e já trabalhou na área de Literaturas e Culturas Inglesas e Americanas em diversas universidades.

¹³ Si eras una chicana en una universidad, todo lo que te enseñaban eran sistemas filosóficos, disciplinas y modos de conocimiento rojos, blancos y azules, bien estadounidenses. No les parecía que los estudios culturales étnicos tuvieran el impacto o el peso necesarios para ingresar en el mundo académico [...] (Anzaldúa, 2016, p. 274).

censurada por não poder contar a sua história escondida (Kilomba, 2019), e igualmente, não poder contribuir para o conhecimento científico.

Escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor “validada/o” legitimada/o e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada (Kilomba, 2019, p. 29).

Mesmo diante das censuras, Anzaldúa cada vez mais mostrava a sua rebeldia e se comprometia com política e outros temas sociais. Durante a escrita de *Borderlands/La Frontera*, a autora afirma que já se considerava uma rebelde, lésbica, política e feminista, portanto não se contentava com a realidade injusta e subalterna das mulheres chicanas e de outros grupos raciais. Por esse motivo, Anzaldúa participou de algumas atividades que envolviam trabalhadores agrícolas no sul do Texas, bem como participou de uma organização de jovens mexicano-americanos. À medida que ela ia sendo mais conhecida como escritora, começava a desenvolver muitas ideias feministas, que davam continuidade ao Movimento Chicano.

Nos anos 1980 e 1990, Anzaldúa percebeu que as mulheres chicanas começaram a ser mais visíveis, uma vez que questionavam a sua realidade e seu entorno. Nessa época, ela narra que surgiram muitas ativistas, escritoras e artistas chicanas que faziam parte do *Movimiento Macha*¹⁴ (*Mujeres de Aztlán, Cultura, Historia y Arte*), uma ação que deu sequência ao Movimento Chicano, pois este já se encontrava desatualizado. Através desse movimento e com o avanço do feminismo nos anos 1980, várias mulheres se mostraram visíveis, tendo como modelos Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga e outras chicanas ativistas. O *Movimiento Macha* buscava criar espaços seguros e inclusivos para as mulheres chicanas se expressarem, compartilharem suas histórias e desafiar as normas patriarcais e machistas que permeiam a sociedade.

Anzaldúa e o *Movimiento Macha* desempenharam papéis cruciais na ampliação do diálogo sobre a opressão sistêmica e na construção de uma plataforma para que as vozes das mulheres chicanas fossem ouvidas. Seu trabalho e ativismo continuam a inspirar e influenciar muitas pessoas, promovendo a conscientização, a mudança social e a busca por justiça e igualdade para todas as mulheres.

2.2 Uma herança de opressão e invisibilização

[...] a razão subalterna é aquilo que surge como resposta à necessidade de repensar e reconceitualizar as histórias narradas e a conceitualização apresentada para dividir o

¹⁴ Segundo Anzaldúa, uma *marimacha* é uma mulher muito assertiva, distinta, anormal. Era uma mulher *queer*. Ela designava *marimachas* as mulheres escritoras, ativistas, artistas e professoras chicanas que eram muito fortes.

mundo entre regiões e povos cristãos e pagãos, civilizados e bárbaros, modernos e pré-modernos e desenvolvidos e subdesenvolvidos, todos eles projetos globais mapeando a diferença colonial (Mignolo, 2003, p. 143).

A condição de subalternidade remete ao sujeito silenciado, que não consegue lugar em um contexto globalizante. E por esta condição, é sempre aquele que não pode falar, por isso demanda de um representante. Subalternizados são considerados grupos de indivíduos que estão fora do poder da estrutura hegemônica (Spivak, 2010), uma vez que não conseguem espaço ou voz em um contexto globalizante. Esses grupos historicamente discriminados são frequentemente inferiorizados e excluídos das esferas de poder e representação, sendo, assim, desprovidos da possibilidade de expressão e agência. Em razão dessa exclusão, seu lugar na sociedade é constantemente mediado por outros, geralmente representantes de posições privilegiadas, o que reforça sua invisibilidade e limita a construção de uma identidade própria no âmbito público. Dessa maneira, o indivíduo subalternizado é visto apenas a partir das lentes daqueles que ocupam lugares de poder, perpetuando assim uma desigualdade que o impossibilita de participar efetivamente dos processos de decisão e de construção do conhecimento (Spivak, 2010; Beverley, 2004; Ribeiro, 2017).

Nesse contexto, o trabalho de Gloria Anzaldúa, como influente voz nos estudos feministas e de fronteira, é fundamental para entender a subalternidade, visto que além de oferecer uma análise crítica das estruturas de poder que sustentam as desigualdades sociais e culturais na zona de fronteira, ela representa a figura do oprimido e produz sua obra nessa condição. Anzaldúa, como mulher lésbica e chicana narra as precariedades e desafios da vida na fronteira, trazendo uma perspectiva íntima sobre as múltiplas opressões de sua vivência. Ao mesmo tempo, ela adota uma postura combativa, derruba “os estereótipos e as categorias que tanto limitam o pensamento humano e a comunicação” (Da Silva Figueiredo, 2014).

Anzaldúa responde ao questionamento de Spivak: “podem os subalternos falar?” – ao assumir ativamente sua voz e desafiar o papel de “enfeite” ou objeto de representação (Spivak, 2010). Embora pertença à categoria “daqueles que não importam”, Anzaldúa transcende e refuta o discurso colonial, revelando em sua obra as feridas que ainda afetam profundamente a cultura chicana e as experiências dos imigrantes mexicanos no contexto de fronteira. Sua escrita reivindica o direito a uma expressão autônoma e afirmativa de sua identidade e demonstra que:

Os saberes produzidos pelos indivíduos de grupos historicamente discriminados, para além de serem contra discursos importantes, são lugares de potência e configuração do mundo por outros olhares e geografias (Ribeiro, 2017, p. 43).

Dentro de um cenário colonial e na margem da sociedade, a mulher chicana subalternizada é autora de uma linguagem que tenta falar a verdade ao poder (Said, 2005). Segundo o autor, esses são os verdadeiros intelectuais, os que correm riscos. Nessa perspectiva, o intelectual se posiciona como um “marginal e exilado” para questionar o nacionalismo patriótico, o privilégio de classe, etnia ou gênero e do pensamento e as pressões do mundo contemporâneo. É nessa conjuntura que Anzaldúa se introduz, através do posicionamento contra os conceitos e as amarras da sociedade euro-norte-americana e, sob o viés latino-americano, ela repensa esses conceitos a favor do Sul epistêmico.

Em tal contexto intelectual, a autora narra sobre a sua vivência estudantil dentro de um território preconceituoso, agravado pela distância social imposta pela sociedade dominante. Em sua entrevista com Karin Ikas, Anzaldúa relata que se sentia silenciada nas disciplinas cursadas durante a sua pós-graduação. Não havia espaço para a “Outridade” (Kilomba, 2019), principalmente no meio acadêmico. As perspectivas chicanas e de outras mulheres não brancas não eram levadas em consideração, visto que o racismo cotidiano se incorpora em todo o cenário da sociedade, invisibilizando o que é o “outro”, o diferente.

Além disso, a misoginia e o machismo estruturavam relações de poder que desvalorizavam tanto o conhecimento produzido por mulheres quanto as formas plurais de existência que escapavam às normativas brancas, masculinas e eurocentradas. Anzaldúa experimentou, de forma dolorosa, o apagamento de sua identidade múltipla — chicana, lésbica, indígena, escritora —, o que a levou a tensionar os limites da linguagem acadêmica e a criar uma escrita híbrida e transgressora. Essa escrita performa a fronteira como lugar de conflito, mas também de criação, resistência e reexistência. Ao recusar os moldes epistêmicos dominantes, a autora reivindica o direito de narrar a si mesma a partir de suas próprias raízes, línguas e experiências, desestabilizando a lógica da colonialidade do saber.

A produção científica faz parte da ideologia do branqueamento, em que a Razão é branca, enquanto a Emoção é de cor¹⁵. Aqui, reformulo as palavras de Lélia González, de modo que englobe indivíduos de outras raças e etnias. Assim como os negros, outros povos não brancos, como indígenas e chicanos, também são associados à natureza sub-humana. A violência do racismo e de suas práticas desviaram seu legado histórico, sua dignidade e sua história (González, 1988).

Quando Gloria Anzaldúa se mudou para San Francisco, na Califórnia, fez parte do *Women's Writer's Union* (Sindicato de Mulheres Escritoras). Lá conheceu outras grandes

¹⁵ No original: a Razão é branca, enquanto a Emoção é negra (González, 1988, p. 77).

feministas, como Susan Griffin, Nellie Wong, Karen Brodine, e até mesmo Cherrie Moraga, também escritora chicana. Apesar de o Sindicato tratar dos problemas que as mulheres enfrentam em um mundo patriarcal, apenas as brancas eram representadas. Isso porque era discutido sobre dificuldades e situações que apenas mulheres brancas passam, excluindo as mulheres chicanas, indígenas e negras.

Tínhamos reuniões a cada duas semanas e todas falavam dos problemas das mulheres brancas e de suas experiências como mulheres brancas. Quando era a minha vez de falar, parecia quase como se estivessem colocando palavras em minha boca. Interrompiam-me quando ainda estava falando, ou assim que terminava, e interpretavam o que eu acabava de dizer de acordo com suas ideias e esquemas interpretativos. Para elas, era como se todas as mulheres estivessem oprimidas do mesmo modo, e me obrigavam a me encaixar na imagem que elas tinham de mim e das minhas experiências. Não se mostravam abertas a minha própria apresentação de quem eu era e não aceitavam que eu pudesse ser diferente do que haviam pensado sobre mim até aquele momento (Anzaldúa, 2016, p. 275, tradução minha)¹⁶.

Embora o grupo de feministas discuta e lute por direitos, espaço e representatividade, ainda não alcança todas as identidades. Como afirma Anzaldúa, o gênero não é o único fator de opressão. Existe a raça, a classe social, a orientação religiosa, bem como há as diferenças físicas, as questões de idade e as diferentes gerações. Nesse sentido, ainda que aquelas mulheres feministas fossem incríveis, acabavam sendo igualmente “cegas” para os demais tipos de opressões. Houve uma falta de compreensão do que as outras mulheres de outras raças e etnias viviam, tornando o seu conceito de feminismo limitado e restrito.

Conforme hooks et al (2004), o legado histórico é distante quando se trata das múltiplas opressões sofridas pelas mulheres, tornando a mulher branca como o principal sujeito de referência. Dessa maneira, resulta um feminismo branco homogeneizador, heterossexual, excludente e de classe média. O diferente tende a equiparar-se como o particular, o periférico, o deficiente, que são os opostos ao central e universal. Essas marcas de diferença são codificadas, mostrando as particulares marcas da indiferença. Nessa perspectiva, Anzaldúa faz parte das reflexões do feminismo fronteiro, que surgiu da necessidade de atender às complexas intersecções constitutivas das relações de subordinação que as mulheres concretas enfrentam: que resistem e respondem não só às relações de gênero

¹⁶ Teníamos reuniones cada dos semanas y todas hablaban de los problemas de las mujeres blancas y de sus experiencias como mujeres blancas. Cuando me tocaba hablar a mí, era casi como si estuviesen poniendo palabras en mi boca. Me interrumpían cuando aún estaba hablando, o en cuanto terminaba, e interpretaban lo que acababa de decir según sus ideas y esquemas interpretativos. Les parecía que todas las mujeres estaban oprimidas del mismo modo, y trataban de obligarme a encajar en la imagen que ellas tenían de mí y de mis experiencias. No se mostraban abiertas a mi presentación de mí misma y a aceptar que yo podía ser distinta de lo que ellas pensaban de mí hasta aquel momento (Anzaldúa, 2016, p. 275).

ou de classe, como também ao racismo, à LGBTQIfobia¹⁷, os efeitos da colonização e as migrações transnacionais (et al, 2004, p.10).

Aura Cumes (2012), que é de origem indígena (Maya-Kaqchikel), levanta essa importante reflexão sobre o feminismo, chamado por ela de feminismo hegemônico. A autora critica esse movimento monolítico e colonial e confirma a necessidade da mulher indígena construir o seu próprio feminismo, para que atenda às necessidades de suas próprias identidades. Assim, aproveito para refletir sobre a importância das mulheres chicanas, mestiças, negras e indígenas levantarem os seus feminismos, de forma que questionem e discutam as suas próprias experiências e necessidades, que são distintas. Vale ressaltar, que todo feminismo é relevante, no entanto, não é o mesmo questionar o poder desde o centro que desde as margens. É a partir das vozes que vêm das margens que surgem as contribuições fundamentais de como compreender melhor o poder (Cumes, 2012).

A discriminação sofrida por Anzaldúa possui várias camadas de violência que resultam do colonialismo. Conforme Lobo (2015), as mulheres chicanas sofrem um desvio de identidade, em que não são consideradas nem estadunidenses, nem mexicanas ou indígenas autênticas, mas sim como uma imitação de cada um dos grupos. Ademais, elas se deparam com a intersecção de duas realidades culturais: a estadunidense na esfera pública e a mexicana-indígena na esfera privada. Na sociedade majoritária, elas sofrem preconceitos em relação às suas aspirações e expectativas, seja com as questões de imigração ilegal de mexicanos e com as diferenças fenotípicas em relação aos cidadãos estadunidenses.

Constantemente, os chicanos são vistos como fardos do sistema social, acusados de ocupar indevidamente espaços que seriam destinados aos autoproclamados “verdadeiros americanos”. Esse discurso excludente, alimentado por uma lógica colonial e racializada, reforça a ideia de que há uma hierarquia de pertencimento nos Estados Unidos, em que apenas os brancos anglófonos são considerados plenamente legítimos. Um exemplo notório dessa narrativa ocorreu durante a campanha presidencial de Donald Trump, em 2015, quando ele afirmou que o México estava “enviando pessoas com muitos problemas”, incluindo “estupradores” e “criminosos”, ao se referir a imigrantes latino-americanos. Esse tipo de declaração não apenas reforça estigmas históricos contra a população chicana e latina, como também legitima políticas de exclusão, deportação e violência institucionalizada.

¹⁷ A sigla representa a aversão à comunidade de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros. Trata-se de um movimento que luta pelos direitos de seus membros e contra a homofobia no Brasil.

Tais discursos e práticas contribuem para a inferiorização e estigmatização contínua dos chicanos, que são vistos não como cidadãos, mas como ameaças ao ideal branco de nação. Gloria Anzaldúa denuncia essa desumanização simbólica em *Borderlands/La Frontera*, ao revelar as formas pelas quais a fronteira — literal e metafórica — se impõe sobre seus corpos, línguas e existências. Sua escrita confronta esse imaginário colonial, propondo uma reconfiguração das identidades e dos pertencimentos a partir das margens. Além disso:

as minorias interiorizam preconceitos racistas, oprimindo-se com estilos de vida disfuncionais ou assumindo uma auto percepção distorcida em relação à própria capacidade intelectual. Para a autora, a imagem de inferioridade racial é tão eficazmente transmitida, que as chicanas tendem a aceitar uma condição subalterna e chegam a desperdiçar oportunidades que existem na sociedade dominante por insegurança e incapacidade de enfrentar um meio hostil. Deste modo, embora a discriminação racial e étnica geralmente se manifeste abertamente no grupo que detém o poder, o oprimido, ao interiorizar essa dinâmica, mantém esse sistema, convertendo-se a auto-depreciação num instrumento de opressão (Lobo, 2015, p. 75-76).

Já na sociedade mexicana, Anzaldúa narra a sua violência sofrida por parte da cultura chicana e outras culturas indígenas. Por ser uma homossexual, a autora é condenada pela comunidade. Todos os “desviados”, como ela cita na obra, são considerados sub-humanos, inumano ou não humano. Nesse sentido, o ser “outro” ou “distinto” possui um desvio da natureza, provocando terror às pessoas “normais”. Conforme a autora, havia um pensamento mágico-religioso das culturas indígenas que acreditava que os indivíduos sexualmente diferentes, mutilados ou com problemas psicológicos possuíam poderes sobrenaturais. Para essa crença, a “anormalidade” era o preço que a pessoa tinha que pagar por esse dom extraordinário com o que ela havia nascido (Anzaldúa, 2016).

A narrativa de Anzaldúa sobre a mulher lésbica chicana constitui uma rebelião íntima, como ela mesma denomina. Seu comportamento sexual desafia as normas de sua cultura de origem, o que resulta em duas proibições morais nesse contexto: a sexualidade e a homossexualidade. Anzaldúa reitera que, apesar de ter sido criada na tradição católica e ensinada a ser heterossexual, ela é uma mulher *queer*¹⁸. Para a autora, é um caminho fascinante a se seguir, visto que lhe permitiu ser duas pessoas no mesmo corpo: feminino e masculino, culminando em uma reunião de atributos opostos em uma só entidade. Entretanto, muitas mulheres lésbicas da sua origem trilham um caminho diferente, moldando-se aos valores de sua mãe-cultura-raça para evitar rejeição e serem aceitas.

A rebelião íntima de Anzaldúa se personifica em sua *Bestia-Sombra*, a qual deve ser despertada. Em outras palavras, ela reconhece plenamente o poder do patriarcado em subjugar

¹⁸ Termo de origem inglesa que diz respeito a quem não corresponde à heterossexualidade.

e reprimir as vozes das mulheres e pessoas *queer*, contudo, não renuncia o seu desejo sexual e recusa viver em uma mentira sobre a sua sexualidade. A voz da *Bestia-Sombra* ecoa em todas as dimensões de sua emancipação, seja na guerra política contra a homofobia, o racismo, a xenofobia e outras manifestações inerentes à colonialidade.

A figura da *Bestia-Sombra* na obra de Anzaldúa é uma metáfora que representa a luta interna e externa da autora contra as normas opressivas de gênero, sexualidade e cultura que foram impostas a ela e a mulheres de outros grupos raciais. É uma representação da resistência interna, bem como a força que a impulsiona a se afirmar, a falar sua verdade e a reivindicar seu espaço. Dessa forma, através da *Bestia-Sombra*, Anzaldúa expressa sua luta por uma identidade autêntica e completa, buscando uma conexão com suas raízes indígenas e a necessidade de se libertar das limitações impostas pelas estruturas coloniais.

2.3 A fronteira como lugar de segregação

A fronteira entre os Estados Unidos e México é *uma ferida aberta* onde o Terceiro Mundo range contra o Primeiro e sangra. E antes que a cicatriz se forme, o sangramento volta, a seiva vital de dois mundos que se fundem para formar um terceiro país, uma cultura de fronteira (Anzaldúa, 2016, p. 42, tradução minha).¹⁹

Mais de 3.000 quilômetros de extensão corresponde à linha fronteira entre o México e os Estados Unidos. É uma vasta área geográfica que ambos os países compartilham, carregando uma grande heterogeneidade no âmbito social, econômico, cultural, linguístico e étnico-racial. A fronteira é um lugar de encontros e desencontros, de movimento e interação, em que se concentram obstáculos e oportunidades para os habitantes de ambos os lados (Rincones, 2004).

A fronteira é o símbolo vital na obra de Gloria Anzaldúa, em razão de ser um espaço híbrido, hierárquico e violento. Esse território é reorganizado pela diferença colonial (Mignolo, 2015), a partir de categorias hierárquicas, diferenciando o colonizado-periférico do civilizado-cidadão. Anzaldúa também apresenta a fronteira como um não-lugar, um espaço intermediário, bem como uma fusão de culturas e uma zona de “contaminação”. É mais que uma linha divisória geográfica carregada de travessias internas e externas, ela delimita, separa e adverte dos perigos da hibridização com o outro. Da mesma maneira, ela permite que o sujeito fronteiro experimente identidades outras de viver na contemporaneidade. Dessa forma, mediante a inferiorização, o processo identitário da mulher chicana/indígena é constituído de rebeldia e resistência (Tinoco; Guerra, 2020). A partir dessa realidade, o sujeito

¹⁹ La frontera entre Estados Unidos y México es *una herida abierta* donde el Tercer Mundo se araña contra el primero y sangra. Y antes de que se forme costra, vuelve la hemorragia, la savia vital de dos mundos que se funde para formar un tercer país, una cultura de frontera (Anzaldúa, 2016, p. 42).

da fronteira é formado de uma dupla consciência e possui uma maneira diferente de pensar. Ele sente na pele a própria violência da colonialidade (Mignolo, 2015).

Essa angústia de estar nos entre-lugares gera práticas de rebeldia quando confrontado com saberes hegemônicos do mundo ocidental que tentam (re)lembrar a mulher Chicana/indígena de que seu lugar na história ainda permanece no passado, esquecendo do seu presente. A vulnerabilidade de seu espaço social é transformada por discursos insurgentes de rebeldia, uma vez que o discurso fronteiriço vai de encontro com as práticas do poder colonizador (Tinoco; Guerra, 2020, p. 2).

Anzaldúa define o conceito de “entre-lugar” como *Nepantla*, uma forma de compreender e interpretar o mundo. Segundo a autora, *Nepantla* expande a noção de *Borderlands*, sendo um termo de origem náhuatl que significa em situação de “entre-lugar”. Historicamente, remonta ao contexto em que os astecas, no século XVI, viviam entre os conhecimentos dos anciãos e a imposição da colonização espanhola. Dessa forma, *Nepantla* é uma herança indígena com forte conexão espiritual, representando um espaço de transição e transformação (Figueiredo, 2017).

Mignolo (2000) discute as relações de poder presentes no conceito de *Nepantla*, evidenciando como essas dinâmicas se inscrevem na história do mundo moderno colonial, que reflete a dualidade inerente à modernidade/colonialidade. Nesse contexto, *Nepantla* simboliza um espaço de tensão e resistência, onde diferentes sistemas de conhecimento, culturas e formas de vida se encontram, frequentemente em confronto, mas também com potencial para transformação e ressignificação.

No primeiro capítulo de *Borderlands/La Frontera*, “*La pátria, Aztlán*”, Anzaldúa estabelece uma contextualização histórica para relatar a ferida aberta²⁰ que é a fronteira entre os Estados Unidos e o México. Esse território fronteiriço é onde o Primeiro Mundo se encontra com o Terceiro Mundo e, igualmente, define os lugares que são seguros e os que não são. A partir disso, a consciência crítica da autora considera que o primeiro passo para uma forma renovada de agir no mundo é aceitar o passado e admitir responsabilidades, “substituindo as dicotomias redutoras difundidas pelo pensamento anglo-americano” (Lobo, 2015, p. 39). Logo, o pensamento fronteiriço de Anzaldúa se manifesta como uma estratégia decolonial que percorre processos e reconfigurações identitárias distintas, em que busca enfatizar a impossibilidade da pureza cultural e a aceitação da realidade heterogênea.

Como um espaço de constantes disputas, a fronteira possibilita um leque de reflexões para os diversos cenários sociais, sobretudo quando se trata de um território fronteiriço tão conturbado quanto o dos EUA-México. As questões de raça, de identidade, bem como as

²⁰ *Herida abierta*. Nomeada por Anzaldúa para marcar a violência e inferiorização contra a mulher chicana e os demais chicanos.

questões linguísticas, epistemológicas e sexuais são mais nítidas e marcadas devido ao grande contraste de realidades que essa fronteira delimita. Nesse sentido, Anzaldúa considera esse espaço “como uma metáfora para todos os tipos de travessias-entre limites geopolíticos, transgressões sexuais, deslocamento social e vivência em múltiplos contextos culturais e linguísticos” (Figueiredo, 2014, p. 103).

Assim como Anzaldúa, considero importante contextualizar historicamente sobre a fronteira e suas disputas, pois ela evoca a guerra entre os EUA e o México e, assim, o surgimento da formação das terras fronteiriças. Os conflitos sociais que envolvem poder e status acarretam consequências nocivas, sobretudo para os povos subalternizados. Nesse sentido, as zonas de fronteira evocam as diferenças entre os dois mundos: um lado é favorecido e o outro é depreciado, minimizado. É importante entender que tudo isso é uma questão social e histórica, que vai mais além de uma linha divisória e suas paisagens físicas, sendo uma consequência da intervenção humana. Logo, as fronteiras humanas pesam muito mais do que as da natureza (Hernández, 2020).

Um acontecimento histórico bastante relevante que mudou a realidade do México e dos EUA foi a Guerra Mexicano-Americana (1846-1848) que acarretou na assinatura do Tratado de Guadalupe Hidalgo, definido em 1848. Através da superioridade bélica dos EUA, foram concedidos os estados mexicanos do Texas, Novo México, Califórnia, Arizona, Utah, Nevada e Colorado para o território estadunidense. A derrota do México ocasionou a perda de 55% de seu território, bem como as riquezas que estas terras se revelaram ser mais tarde. Além disso, os cidadãos mexicanos que viviam nessa área entraram na órbita anglo-saxônica e perderam seus direitos no novo espaço norte-americano. Esse contexto foi marcado por uma relação forçada e incômoda, já que os mexicanos se viram diante de instituições legais e políticas que ainda não compreendiam plenamente. Como resultado desse conflito, os chicanos afirmam que não cruzaram a fronteira, mas sim a fronteira os cruzou (Torres, 2006).

Ainda que o Tratado de Guadalupe Hidalgo tenha estabelecido garantias de proteção da propriedade e dos direitos dos cidadãos mexicanos nas áreas anexadas pelos Estados Unidos, essas disposições foram amplamente ignoradas. Muitos mexicanos viram suas terras serem confiscadas ou tomadas por meio de práticas legais e extralegis, enquanto seus direitos foram frequentemente violados e desconsiderados. Essa falta de respeito pelos termos do tratado contribuiu para um sentimento de injustiça e inferiorização entre a comunidade mexicana que vivia nas áreas anexadas.

Os habitantes desta área geográfica foram tratados como um povo colonizado, sem poder econômico e político, como uma nova língua e cultura impostas. Além disso, a identidade cultural e linguística dos mexicanos provocou ostracismo e

marginalização numa sociedade marcada pela convicção da superioridade anglo-americana (Lobo, 2015, p. 40).

Com a assinatura do Tratado de Guadalupe Hidalgo, muitos cidadãos mexicanos se tornaram estadunidenses. Dessa forma, o episódio histórico determinou a origem política do povo chicano. Nesse contexto, Anzaldúa narra que a fronteira dividiu a sua família e com o passar das gerações, os parentes foram perdendo o contato. Os que permaneceram no território mexicano abandonaram o seu sotaque ao longo do tempo e os demais, assim como ela, o mantiveram. Conforme Lobo (2015), essas e outras consequências negativas para o povo anexado surgiram com a deslocação da fronteira. Os mexicanos, agora chicanos, além de terem sido expropriados da sua terra, acabaram sendo excluídos da participação política e de vários sistemas sociais, tornando-se vítimas da violência e segregação. Assim, os chicanos se estabeleceram como cidadãos de um país que se sentiam ser (e ainda se sentem) estrangeiros.

Não obstante, é relevante compreender que a fronteira entre o México e os Estados Unidos nem sempre foi marcada por conflitos, pois ambos os países já foram aliados de guerra e economicamente complementários. Krauze (2003) elucida que eles foram “bons vizinhos” entre os períodos de 1928 a 1952, porém as tensões voltaram quando o México adotou posições na comunidade internacional durante a Guerra Fria. Entre esses encontros e desencontros, os vínculos diplomáticos entre ambos os países se desvencilharam de vez com a falta de apoio do México em relação à invasão dos EUA ao Iraque. Tais desacordos foram cruciais para que eles se tornassem novamente “vizinhos distantes”.

Nossa vizinhança tem por limite uma demarcação, não um muro. Há vizinhanças más conflituosas na história. Mas também não é uma zona de harmonia. É uma vizinhança em movimento, uma ponte transitada como nenhuma outra no planeta: uma ponte onde se troca e se transforma, bens, valores, serviços, vozes, frustrações, esperanças, pessoas dia após dia (Krauze, 2003, p. 14, tradução minha).²¹

A história da fronteira entre os dois Estados nacionais é marcada pela relação de ações unilaterais e bilaterais a partir da “assimetria de poder”. Bustamante (1989) apresenta tal assimetria como um elemento do poder desigual entre ambos os países. Esse poder, dentro do contexto de uma relação fronteiriça, se refere à probabilidade de que o autor da ação alcance realizar a sua vontade, ainda que haja resistência da outra parte da relação. Nesse sentido, o contexto histórico da vizinhança fronteiriça entre o México e os Estados Unidos demonstra que essa assimetria atinge níveis tanto micro dimensionais quanto macro dimensionais em

²¹ Nuestra vecindad tiene por limite una demarcación, no un muro. Hay vecindades más conflictivas en la historia. Pero tampoco es una zona de armonía. Es una vecindad en movimiento, un puente transitado como ningún otro en el planeta: un puente por donde pasan día con día, se intercambian y transforman, bienes, valores, servicios, voces, frustraciones, esperanzas, personas (Krauze, 2003, p. 14).

suas relações mais simples e complexas, respectivamente. À medida que a assimetria alcança os graus mínimos, a interação/relação costuma ser mais simples, entretanto, em graus máximos de assimetria, essa relação é impraticável. Portanto, nesse processo, a ação do mais poderoso se torna unilateral quando não pode ser contestada da mesma maneira pela outra parte (Bustamante, 1989).

É importante refletir sobre a assimetria de poder entre mexicanos e estadunidenses para compreender a história da relação entre ambos. O poder que os Estados Unidos possuem em comparação ao México é significativo, e se manifesta acima de tudo economicamente. A partir dessa posição, o país anglo-americano tem mais probabilidade de ação e êxito em suas relações fronteiriças. A sua força de trabalho, o forte desenvolvimento industrial, o militarismo são alguns dos fatores que colocam os EUA em uma posição mais vantajosa em relação ao México.

A desigualdade de poder entre ambos os territórios nacionais intercede diretamente na desigualdade social, o que faz com que seja evidente a assimetria estrutural. No entanto, esta mesma promove uma relação entre essas regiões: mexicanos que se encontram na zona de fronteira e os Estados Unidos. Ainda de acordo com Bustamante (1989), os mexicanos fronteiriços vivem numa dicotomia “oportunidade-problema”, que implica em um desafio cotidiano em lutar para reduzir ou eliminar a desigualdade com o vizinho EUA. Além disso, eles vivenciam uma busca permanente de oportunidade econômica que a vizinhança geográfica lhe proporciona com o mercado mais poderoso do mundo.

O desafio desses mexicanos em reduzir a desigualdade com o país vizinho necessita de uma forte motivação, e esta, surge de uma consciência histórica e da identidade étnica presentes na experiência fronteiriça dos mexicanos. A vivência na fronteira proporciona uma noção de “outridade” no sujeito fronteiriço, fazendo com que este compreenda que ele é diferente do “outro”. Além disso, apesar da aproximação territorial, este indivíduo consegue reafirmar os valores tradicionais de seus antepassados para fortalecer a sua identidade mexicana.

Nesse sentido, Anzaldúa, como uma mulher de fronteira, reconhece os valores de sua própria definição de mexicana, bem como toda a sua situação sócio-histórica e reafirma sua identidade cultural através do “outro”. Seu enfrentamento com a assimetria de poder entre os dois países lhe proporciona uma consciência distinta, que utiliza essa realidade para se reelaborar e se converter em uma ferramenta política para a transformação social. Todavia, vale ressaltar que essa consciência não é natural, mas sim, algo que se constata aos poucos,

que vai se constituindo até se reproduzir por meio da experiência cotidiana (Bustamante, 1989).

De acordo com Lobo (2015), a vivência de Anzaldúa é marcada pelas consequências diretas dos processos históricos de segregação na zona fronteira. A supremacia anglo-americana é responsável, ao longo dos anos, pela desqualificação e separação dos grupos étnicos que são considerados minoritários. Por esse motivo, os chicanos enfrentam a fragmentação de duas culturas opostas, no que resulta uma rejeição e violência que legitima o sistema cultural e recusa a própria identidade. De fato, a fronteira assenta ainda mais essas diferenças a partir da dicotomia cidadão/intruso, constituindo a dinâmica que estimula a alienação e a repulsa do outro como “anormal”.

O desconforto e o combate contra a presença de latino-americanos já inicia na área onde se encontra o muro que separa o México dos EUA, a qual é fortemente militarizada. Conhecida popularmente como *la migra*, a polícia responsável pelo serviço de imigração e passagem clandestina de pessoas, drogas e contrabando, reage até mesmo a qualquer cidadão americano com um perfil racial tipicamente associado às feições étnicas distintas. Nesta ocasião, este indivíduo precisa comprovar através de documentos a sua condição legal. Tanto os próprios habitantes da fronteira quanto os imigrantes indígenas ou negros são combatidos pela *la migra* e por outros estadunidenses mais conservadores.

Na obra, Anzaldúa denuncia todas essas tensões que atacam, proíbem, violam e até matam pessoas “não bem-vindas”, isto é, aquelas que atravessam a definição do “normal”. A autora narra várias histórias repulsivas em que ela e sua família já presenciaram e sofreram. Ela relata que a sua tia não deixava as crianças correrem, uma vez que os policiais poderiam pensar que elas eram “do outro lado”. Desse modo, os chicanos se viam obrigados a estar com os papéis que comprovassem a sua procedência, do contrário, eles poderiam ser deportados para o México. Além disso, o fato de muitos não falarem inglês também acarretava à violência, pois não eram considerados estadunidenses.

A impotência dos chicanos e imigrantes latino-americanos, frente a um sistema que só os reprimem, é exposta por Anzaldúa de forma que expunha o quanto a fronteira é elástica. A barreira da integração para esses grupos que não pertencem à supremacia branca é eterna, ainda que possuam o *Green Card*²². A inferioridade se sobressai atenuando a segregação das comunidades hispânicas simplesmente pela diferença racial, linguística e cultural, ocasionando estereótipos negativos a essas identidades.

²²Cartão de Residência Permanente dos Estados Unidos, *green card*, é o visto permanente do país estadunidense. Com ele, o indivíduo está autorizado a viver e trabalhar em caráter permanente.

A fronteira é símbolo de hibridismo, através das construções de identidade de quem vive entre os dois mundos e é consciente de duas realidades. Desse modo, Anzaldúa é uma mulher de escrita híbrida que demonstra a sua mestiçagem através da sua memória de séculos de exploração, racismo, homofobia e segregação. Assim é o sujeito fronteiriço: atravessado por múltiplas opressões, marcado pelo silenciamento, invisibilização e pela violência — inclusive oriundas dos dois lados da fronteira. Esta, portanto, não é apenas uma linha geográfica que identifica e delimita os territórios; é também uma figura política que demarca identidades, línguas, corpos e culturas.

Nos dias de hoje, a fronteira entre o México e os Estados Unidos segue sendo um dos espaços mais tensos e desiguais das Américas. Ela é palco de políticas migratórias excludentes, muros de concreto e muros simbólicos, que reforçam a criminalização do imigrante e a militarização do território. Ainda que a globalização tenha intensificado a circulação de bens e informações, os corpos racializados — especialmente os latinos, indígenas e afrodescendentes — continuam sendo barrados, vigiados e controlados.

A fronteira contemporânea, nesse sentido, atualiza a lógica colonial, pois continua operando como um mecanismo de seleção, exclusão e disciplinamento. Ao mesmo tempo, ela também é espaço de resistência, onde emergem novas práticas culturais, linguagens híbridas e subjetividades insurgentes. É nesse contexto que o pensamento de Gloria Anzaldúa permanece urgente: ao visibilizar os traumas e as potências do sujeito fronteiriço, sua obra inspira formas de existência que escapam às normatividades coloniais e que reivindicam o direito de pertencer a múltiplos mundos.

2.4 A violência contra a língua chicana

O capítulo 05 de *Bordelands/La Frontera*, denominado *Cómo domar una lengua salvaje*, narra todo o preconceito e terrorismo sofrido pelas línguas chicanas. Anzaldúa faz um jogo linguístico com o título do capítulo, uma vez que os idiomas chicanos são considerados ilegítimos, e por isso, são “selvagens” para a ótica colonial. Através da sua consciência da *Nueva Mestiza*, a autora utiliza o discurso crítico para reivindicar a autenticidade das línguas chicanas, que são elas: inglês padrão; inglês da classe trabalhadora e *argot*; espanhol padrão; espanhol mexicano padrão; dialeto espanhol do norte do México; espanhol chicano (Texas, Novo México, Arizona e Califórnia com suas variantes regionais); *Tex-mex* ou *spanglish* e *caló*.

Dessa forma, Anzaldúa salienta que não há apenas uma língua chicana, porque não existe somente uma vivência chicana. Todas essas línguas são vivas e utilizadas para marcar a

sua identidade e a sua voz como indígena, mexicana, espanhola, branca. A mestiçagem codifica as línguas chicanas e de fronteira que, ao mesmo tempo em que dão orgulho a Anzaldúa e a outros chicanos, sofrem menosprezo por parte dos cidadãos estadunidenses por considerarem uma linguagem vulgar.

Ao longo dos anos as línguas chicanas têm sido censuradas direta ou indiretamente pelos grupos majoritários de forma intolerante. A alteridade linguística, assim como a étnica e cultural sempre incomodaram a sociedade dominante, pois são consideradas nocivas e um desafio à hierarquia estabelecida. Esta considera que os chicanos reproduzem versões incorretas tanto do inglês quanto do espanhol, misturando códigos linguísticos das duas línguas. No entanto, a sociedade imperante não compreende que as línguas chicanas são o reflexo da realidade de viver entre duas culturas distintas e, desse modo, são dinâmicas.

[...] na sociedade majoritária, o domínio da língua inglesa representa também poder e um meio de fortalecer relações sociais, através de maior empatia ou intimidade. A aquisição da língua dominante torna-se um dos veículos de mobilidade social e cultural pela assimilação [...] (Lobo, 2015, p. 162).

A censura está presente a partir da hierarquização das relações, que influencia igualmente na linguagem, como uma forma de violência contra as línguas não hegemônicas. No caso das línguas chicanas, a violência é definida pelos dois lados da fronteira. No espaço estadunidense, elas sofrem com a falta de fluência em inglês, devido ao presente sotaque da língua espanhola. Já no espaço mexicano, o espanhol falado pelos chicanos é julgado como deficiente – o “pesadelo linguístico” – como Anzaldúa denomina em sua obra. Sendo assim, os chicanos são considerados “deslinguados” pelas duas comunidades, por meio de ataques que debilitam o sentido de sua própria identidade.

A inferiorização e a censura das línguas chicanas são práticas da violência linguística, que assim, pode ser atribuída a um discurso que parte da premissa de que a linguagem é um modo de ação e potência (Fanon, 2008). Nesse sentido, os atos de fala podem se constituir em um tipo específico de violência. Esses discursos “obtem a força necessária para realizar a violência que enunciam a partir de dinâmicas de reiteração de sentidos sociais culturalmente convencionalizados” (Silva, 2022, p. 385). Conforme Silva, os atos de fala injuriosos são produzidos de forma cultural, ideológica e historicamente mediada. Desse modo, compreender que a linguagem como um ato violento carrega ideologias racistas, é perceber que existe uma invisibilização e subalternização reproduzida pelas vozes hegemonicamente brancas.

Como afirma Veronelli (2019), as línguas e práticas linguísticas dos povos colonizados são incapazes de expressar aquelas ideias que os colonizadores imaginam como

integrais do ser humano. Na América, a classificação da população em raças superiores e inferiores representam as relações entre raça, etnicidade e linguagem (Baptista, 2022). Assim, ideologias linguísticas e práticas comunicativas fazem parte da condição da humanidade moderna/colonial. E estas, formam a história apagada de povos silenciados desde o colonialismo.

Conforme Silva e Alencar (2013), a prática linguística pressupõe uma orientação social. Nessa prática são produzidos discursos que estabelecem relações de poder. Nesse contexto, Veronelli (2015) propõe o termo colonialidade da linguagem, através da relação raça/linguagem, a qual é praticada dentro de uma filosofia, ideologia e política eurocêntricas que incluem uma política linguística. À vista disso, toda produção linguística, seja a língua, a gramática, a escrita e o sotaque que não sejam baseados no eurocentrismo e no paradigma moderno/colonial são considerados inferiores, pois não dispõem da língua/linguagem no “sentido pleno”. Isto é, não possuem linguagem real e sua expressividade valorizada. Assim opera a colonialidade da linguagem, através do processo de redução, invisibilização e desumanização das comunidades subalternizadas (Veronelli, 2015).

Entendemos que qualquer definição que venha a ser atribuída a este tipo de violência partirá da premissa de que a linguagem é um modo de ação. Postular que a linguagem viola o corpo ou uma estrutura de afetos implica afirmar que a linguagem não é mera representação de eventos ou situações no mundo, mas uma forma de agir, no caso, violentamente (Silva; Alencar, 2013, p. 136).

Sendo assim, a violência linguística é representada quando certos recursos da língua são empregados para ferir, ao posicionarem o Outro, em relação à raça, gênero, sexualidade e o território que não se quer habitar. Esses usos linguísticos têm o poder de insultar, injuriar ou violar a condição de alguns grupos sociais invisibilizados pela ótica moderna. Desse modo, esses indivíduos acabam sendo afetados pela violência na linguagem, por meio de desprezo, desdenho ou abominação (Silva; Alencar, 2013).

Negar a língua do Outro é igualmente negar o seu conhecimento, podendo ser considerado também como um tipo de violência. Essa negação é estabelecida através das relações de poder criada pelas diferenças coloniais a partir da criação/existência do Outro (Botelho, 2020). Em *Borderlands/La Frontera*, os problemas em relação à língua e os saberes são enfrentados pelos chicanos desde a infância. Essa segregação acontece quando as crianças chicanas precisam aprender estratégias de adaptação e sobrevivência, devido ao constante confronto com a sua alteridade linguística, étnica e cultural (Lobo, 2015, p. 159). Isso porque o acesso à educação é encarado como a libertação dos problemas e da inferiorização desses grupos. Nesse sentido, segundo Lobo (2015), a escola ocupa uma função central de espaço de

migração a partir da dicotomia centro/margem, pois é através dela que as crianças chicanas aprendem o inglês e assim, conseguem evoluir socialmente.

Anzaldúa narra que as instituições escolares não reconhecem como válidas a língua e toda a multiculturalidade chicana. A sociedade dominante não tolera qualquer manifestação cultural que não seja anglo-americana/europeia, assim, uma língua diferente ocupando espaços do centro não é aceitável. Dessa forma, a linguagem é um dos obstáculos que mais os chicanos enfrentam, uma vez que muitos não são fluentes no inglês, o que torna o seu conhecimento limitado, de acordo com a ótica colonial. A partir do pensamento eurocêntrico, esses grupos étnicos são considerados pouco inteligentes, pois não seguem a metodologia educativa e civilizadora da Europa (Dussel, 2005).

Como os chicanos se distanciam do processo civilizador europeu, existe a possibilidade de violência, que é interpretada como o “custo da modernização”, conforme explica Dussel (2005). Segundo o autor, a superioridade obriga a desenvolver esses grupos julgados como atrasados e primitivos, visto que são contraditórios ao ideal racional da modernidade. Nesse sentido, a violência moderna inferioriza e nega os chicanos e outros grupos periféricos, em razão de serem obstáculos para o desenvolvimento e todo o processo hegemônico de modernização.

À vista disso, não reconhecer a legitimidade das línguas chicanas é a comprovação de que as instituições escolares seguem o padrão moderno e civilizador, em que a possibilidade de aprender as línguas das culturas minoritizadas²³ não existe. Além disso:

Estas instituições adoptam políticas que desconsideram a interligação da língua e da etnia com a identidade tal como Fishman a entende, quando afirma que a maior parte da cultura está na língua e expressa-se através da língua, que não é mais do que a fiel representação da língua dos falantes (Lobo, 2015, p. 161-162).

No entanto, o espanhol chicano é limitado dentro das instituições escolares e utilizado apenas na esfera doméstica e comunitária. Somente a língua inglesa é reconhecida neste seio, uma vez que o espanhol é, muitas vezes, associado à pobreza, insucesso socioeconômico e degradação social. Por consequência, a experiência escolar das crianças chicanas se torna negativa, assim como foi a de Anzaldúa (Lobo, 2015). A autora relata que sempre que usava a língua materna em sala de aula ou falava em inglês com sotaque espanhol, sempre era reprimida pelos professores. A punição por usar as línguas chicanas dificultava a aprendizagem das crianças, portanto, seu desenvolvimento era mais lento do que o dos outros estudantes estadunidenses. Por essa razão, ainda segundo Lobo (2015), muitos pais decidem

²³ Utilizamos os termos minoritizadas/minoritarizados para indicar que nem sempre tais grupos (indígenas, chicanos, mulheres, negros, mestiços...) são minorias em números, mas passam por um processo de silenciamento, sofrendo a ação de serem minoritarizados.

usar o inglês no ambiente doméstico, na tentativa consciente de evitar que os filhos e filhas perpetuem o seu insucesso escolar e sejam inferiorizados apenas pelo fato de serem chicanos e não se expressarem na língua dominante.

Quando uma língua é negada, toda a sua cultura também é rejeitada. Isso porque não se pode separar a língua da cultura. Fishman (1996) afirma que existe uma relação lexical entre língua e cultura, visto que, através da língua, a cultura é capaz de se expressar com mais facilidade. Segundo o autor, os interesses e valores da cultura são mais ricamente expostos por meio da língua. E, igualmente, a maior parte da cultura está na língua e se expressa na língua. Quando se separa a língua da cultura, se rompe toda a sabedoria de um povo, sua história, religiões, filosofia, etc. Dessa forma, o modo de vida, o jeito de pensar, de valorizar e toda a realidade de um povo são expressos mediante a língua. A linguagem é a alma, a mente e o espírito de um povo.

Diante disso, seguindo o pensamento de Fishman (1996) e partindo do contexto desta pesquisa, desde o momento em que os chicanos entram em contato com os estadunidenses, começam a ter as suas línguas desprezadas e silenciadas, isso porque pode soar cruel e duro outro idioma em “seu território”, bem como soa primitivo uma língua de pessoas que são vistas como primitivas. Tal postura se dá pela grande representação que a língua tem da cultura, uma vez que ela resume o modo de vida e de pensamento dos chicanos. Nesse sentido, como é uma cultura bastante diferente da dos estadunidenses, os povos chicanos assumem uma posição ideologicamente inferior.

2.5 A opressão mítica e religiosa

O mito sempre desempenhou papel importante na construção do imaginário do homem. Sua elaboração teve o sentido de explicar e preservar a memória social de um povo. Dessa forma, o mito pode ser entendido como uma das produções culturais mais eficazes para explicar e transmitir experiências humanas (Bordin, 2003, p. 20).

A presença de lendas, mitos e símbolos culturais é uma característica comum na obra anzalduana, bem como na literatura chicana. Em *Borderlands/La Frontera* é muito forte a reinterpretção das imagens femininas, sempre conduzindo para a dignificação da mulher. A autora reconfigura e decolonializa a religião, a partir da substituição dos costumes católicos posteriores a Hernán Cortés²⁴ pelos símbolos, tradições e rituais indígenas. Dessa forma, Anzaldúa expõe as crenças dos seus “dois mundos”: o indígena e o europeu.

²⁴ Explorador espanhol que dominou a capital do império asteca, Tenochtitlán, atual Cidade do México. Em 1519, ele invade a cidade do imperador, Montezuma II e conquista o México.

A narrativa da obra é uma reivindicação à sua herança cultural por meio da reconfiguração da imagem alternativa da Virgem de Guadalupe para a *Coatlalopeuh*²⁵, divindade asteca mais importante que vincula os chicanos à sua genealogia indígena. Anzaldúa igualmente apresenta outras figuras femininas, como *La Malinche* e *La Llorona*²⁶ como forma de “denunciar a apropriação deturpada de um legado cultural por parte dos colonizadores, dos mexicanos e dos chicanos do sexo masculino” (Lobo, 2015).

Malinche foi uma das vinte mulheres escravas concedidas pelos indígenas astecas para Hernán Cortés, como um gesto de reconhecimento de sua submissão aos espanhóis. Íñiguez (2007) explica que a princesa asteca já sofria desde criança, quando foi vendida para os maias²⁷ do sul do México, depois que nasceu o seu irmão mais novo, fruto do segundo casamento de sua mãe. Malinche tinha apenas quatorze anos quando foi entregue a Hernán Cortés, passando ser a sua escrava e intérprete, visto que ela sabia falar perfeitamente em náhuatl, maia e mais adiante em espanhol.

Outra figura feminina que faz parte da história e mitologia mexicana é a Llorona, conhecida como uma mulher, aparentemente angustiada, que gritava e chorava pelos seus filhos desaparecidos. Íñiguez (2007) relata que esta tradição tem suas raízes na mitologia estabelecida entre os habitantes do território do México atual, em meados do século XVI. A sua representação anterior foi a deusa *Cihuacoatl*, para os indígenas. Em noite de lua cheia, se escuta a sua voz frequentemente clamando em busca dos seus filhos perdidos.

Tanto a Malinche quanto a Llorona apresentam uma conexão histórica com a mulher chicana de hoje, visto que ambas experimentaram viver entre duas culturas e dois mundos diferentes, com tensões inevitáveis. Além disso, ainda conforme Íñiguez (2007), ambas contém uma simbologia atual sobre a mulher chicana: a de romper com a ideia de que traiu o seu povo. Da mesma forma que, a representação anterior de uma figura passiva, oprimida se transformou em mulheres de grande resistência.

A Llorona é um arquétipo que surge no México durante a conquista espanhola e que se transforma em uma reconstrução da mulher protetora mas dependente e sem voz e a sua contraparte, a mulher independente, que abandona as suas obrigações, a traidora. (Íñiguez, 2007, p. 155, tradução minha).²⁸

²⁵ “Quem tem domínio sobre as serpentes”. Gloria Anzaldúa argumenta que *Coatlalopeuh* soa como Guadalupe, do catolicismo apostólico romano.

²⁶ Segundo Anzaldúa, representava a mulher indígena, em relação ao seu único modo de protestar: gemer e se lamentar.

²⁷ Civilização pré-colombiana que habitou a região da Mesoamérica, em que atualmente se encontra o México, Belize, Guatemala e Honduras.

²⁸ La Llorona es un arquétipo que surge en México durante la conquista española y que se convierte en una reconstrucción de la mujer protectora pero dependiente y sin voz y su contrapartida, la mujer independiente, abandonadora de sus obligaciones, traidora (Íñiguez, 2007, p. 155).

É fundamental retomar as figuras femininas como a da Llorona e da Malinche, pois o ser feminino sempre é oprimido e invisibilizado, até mesmo na cultura asteco-mexica de dominação masculina. Anzaldúa manifesta que os astecas relegaram as poderosas divindades femininas, concedendo-lhes atributos monstruosos e substituindo-lhes por divindades masculinas. Além disso, dividiram as que tinham “comportamentos corretos” e “incorretos”, criando modelos sociais patriarcais. Assim, conforme Lobo (2015, p. 132), “os valores culturais que estas figuras míticas tradicionalmente representam [...] transmitem à chicana noções patriarcais, que impedem sua autodeterminação e autodefinição [...]”. Posto isso, é perceptível que o machismo existia antes mesmo da chegada dos europeus à América.

Além da opressão mítica, religiosa e patriarcal entre os próprios povos indígenas, Anzaldúa também narra os episódios após a chegada dos europeus à Mesoamérica. Nessa ocasião, os espanhóis e sua igreja impuseram a sua religião católica e rebaixaram as divindades femininas indígenas, declarando serem todas demoníacas. A Coatloopeuh foi substituída pela Virgem de Guadalupe e os colonizadores a identificaram como a Virgem morena, a padroeira da parte centro-ocidental da Espanha.

Segundo Anzaldúa (2000), Coatloopeuh é a divindade central que conecta os chicanos com seus antepassados indígenas. Ela é uma derivação das primeiras deusas da fertilidade e da terra da Mesoamérica. A primeira delas é Coatlicue, a “*Falda de la Serpiente*” e a mãe das divindades celestes. A Saia da Serpente é associada a outras divindades femininas de diferentes denominações, como Tlazolteotl, Cihuacoatl, no entanto, ela é bastante conhecida como Tonantsi (deusa mãe). Esta entidade foi totalmente invisibilizada pelo patriarcado asteca e, após a “conquista”, os espanhóis deram continuidade à opressão, em que declararam que todas as divindades (inclusive as masculinas) e práticas religiosas indígenas eram obras do demônio. E assim, converteram Coatlicue/Tonantsi na Virgem de Guadalupe, a que hoje é a mãe protetora e defensora do povo mexicano.

Em 1660 a igreja católica romana denominou a Guadalupe a Mãe de Deus, e ao ser considerada semelhante à Virgem Maria, se converteu na Santa Patrona dos mexicanos. O papel do defensor (ou patrono) tem sido geralmente atribuído às divindades masculinas. [...] Hoje em dia, no Texas e no México veneram a Virgem de Guadalupe mais do que a Jesus ou a Deus Pai. No baixo Vale do Rio Grande, ao sul do Texas, reverenciam a Virgem de *San Juan de los Lagos* (uma versão da Guadalupe), a quem milhares de pessoas veneram diariamente em seu templo de *San Juan*. No Texas a consideram como a santa patrona dos chicanos (Anzaldúa, 2000, p. 14, tradução minha).²⁹

²⁹ En 1660 la iglesia católica romana denominó a la Guadalupe la Madre de Dios, y al ser considerada semejante a la Virgen María, se convirtió en la Santa Patrona de los mexicanos. El rol de defensor (o patrón) generalmente ha sido asignado a las deidades masculinas. [...] Hoy en día, en Texas y en México se le venera más que a Jesús o a Dios Padre. En el valle bajo del Rio Grande, al sur de Texas, se le rinde culto a Virgen de San Juan de los Lagos (una versión de la Guadalupe) a quien miles la veneran diariamente en su templo de San Juan. En Texas

Para Anzaldúa, a virgem de Guadalupe é hoje em dia, a imagem não só religiosa mas também cultural e política mais poderosa dos chicanos e mexicanos. Ela é a síntese do velho e do novo mundo e testemunha a cultura de duas raças, a dos colonizadores e dos colonizados. Guadalupe é um símbolo de luta, de esperança e de proteção aos pobres e aos indígenas e unifica os povos de diferentes raças, religiões e línguas, como os chicanos protestantes, os indígenas americanos e os brancos. À vista disso, ela é a marca da identidade étnica da raça mestiça de sangue indígena e culturas misturadas (Anzaldúa, 2000).

A Virgem de Guadalupe, assim como Malinche e Llorona são consideradas as três mães e mediadoras do povo chicano, de acordo com Anzaldúa (2000). A autora afirma que há uma ambiguidade na simbologia dessas "*Madres Nuestras*" devido ao fato de que foram utilizadas pela igreja como instrumentos de opressão institucionalizada. Como resultado, suas verdadeiras identidades foram distorcidas como forma de depreciar assim a cultura chicana/indígena. Anzaldúa exemplifica isso ao narrar como a Virgem de Guadalupe, que é vista como a mãe protetora que nunca abandona os chicanos e chicanas, é usada pela igreja católica para acalmar os indígenas, chicanos e mexicanos. Por outro lado, Malinche (*la Chingada*, como Anzaldúa a chama) é considerada pela comunidade chicana como a mãe estuprada que foi abandonada por seu próprio povo, mas a igreja a usa para envergonhar a ancestralidade indígena dessas pessoas. Por último, A Llorona é vista pela comunidade chicana como a mãe que busca por seus filhos perdidos, mas sua identidade é distorcida pela igreja para reforçar a imagem de que os chicanos/indígenas são um povo sofrido.

Como afirma Munduruku (2021), os interesses dos europeus estavam acima de manter vivo o encontro com os antepassados indígenas. “Eles não tiveram consideração por nossos olhares e logo mostraram suas verdadeiras intenções de domínio” (Munduruku, 2021, p. 2). Os valores culturais, míticos e religiosos dos povos indígenas e chicanos perderam seu espaço na realidade americana através do domínio da crença europeia. Nesse sentido, não consideraram as crenças e os saberes indígenas como válidos ou dignos. Ao chegarem à América, os monarcas católicos tinham extrema soberania sobre todas as terras recém-conquistadas no Atlântico, seu objetivo era educar, cristianizar e desenvolver socialmente os indígenas. Sendo assim, já não importavam mais os aspectos humanos que os povos originários americanos tinham e sim o que eles tinham a oferecer.

A ancestralidade em Gloria Anzaldúa é um eixo central de sua produção teórica e poética, especialmente em *Borderlands/La Frontera*. Sua escrita resgata figuras mitológicas e

se le considera la santa patrona de los chicanos (Anzaldúa, 2000, p. 14).

espirituais como *La Llorona*, *La Malinche*, *Coatlicue* e a *Virgen de Guadalupe*, símbolos profundamente enraizados nas cosmologias indígenas e mestiças do México. Ao reconfigurar essas figuras, Anzaldúa contesta as narrativas coloniais e patriarcais que historicamente as demonizaram ou apagaram, propondo uma releitura crítica que desafia o silenciamento das mulheres indígenas e chicanas (Saldívar-Hull, 2000).

A proposta da *conciencia mestiza* emerge a partir do entrelugar de *nepantla*, onde identidades múltiplas — étnicas, linguísticas, espirituais e de gênero — se cruzam e se tensionam. Assim, a ancestralidade, em sua obra, não opera como um retorno idealizado às origens, mas como um espaço epistêmico e político. Anzaldúa constrói uma espiritualidade insurgente, que rompe com os marcos da racionalidade ocidental e eurocentrada e se ancora na escuta dos saberes silenciados (Keating, 2000).

Seu ativismo espiritual articula uma ética relacional com as vozes dos antepassados, das mulheres colonizadas e dos povos originários, propondo uma forma de conhecimento encarnado e insurgente (Alarcón, 1990). Ao trazer sua genealogia cultural e espiritual para o centro de sua teoria, Anzaldúa edifica uma ponte entre o passado ancestral e as lutas contemporâneas das mulheres chicanas, *queer*, racializadas e indígenas (Moraga; Anzaldúa, 1981).

2.6 A interseccionalidade em *Borderlands/La Frontera*

A interseccionalidade é um conceito desenvolvido por Kimberlé Crenshaw, renomada professora de Direito da Universidade de Columbia, pesquisadora e ativista nos Estados Unidos. A abordagem teórica estabelecida por Crenshaw parte da compreensão da intersecção das desigualdades de raça e gênero, no entanto, outras formas de opressão social também podem ser estudadas com base na interseccionalidade. Essa noção destaca como diferentes formas de opressão e privilégio se entrelaçam e se intersectam, criando uma complexa matriz de experiências e vivências para indivíduos e grupos sociais.

Esta teoria reconhece que as opressões não são isoladas e não são apenas aditivas, mas sim entrelaçadas, e que os indivíduos podem enfrentar múltiplas formas de discriminação e inferiorização com base em sua interação de várias categorias ou identidades: como raça, gênero, classe, sexualidade, religião, origem étnica, entre outras. Por exemplo, uma mulher indígena pode enfrentar opressão de gênero e opressão racial simultaneamente. A intersecção dessas identidades pode levar a formas únicas de discriminação e violência que podem não ser compreendidas quando analisadas separadamente. Dessa forma, as interações entre diferentes

formas de discriminação podem produzir efeitos únicos e complexos na vida dos indivíduos invisibilizados (Lorde, 1984).

Partindo dessa realidade, a interseccionalidade tem implicações significativas para a compreensão da justiça social e a luta contra a opressão, levando em consideração as múltiplas identidades de uma pessoa. Os grupos inferiorizados são os que mais enfrentam as diversas formas de discriminação, por exemplo: mulheres indígenas, mulheres negras, mulheres trans, mulheres com deficiência, homens indígenas, homens negros, e ainda acrescento os cidadãos que também enfrentam desafios econômicos. Nesse contexto, é essencial abordar de forma interseccional os diferentes tipos de ativismo social que buscam reivindicar os direitos desses grupos. A luta por igualdade de gênero, por exemplo, não pode ser dissociada da luta contra o racismo ou contra a homofobia e a xenofobia, bem como outras formas de opressão, uma vez que estas estão intrinsecamente entrelaçadas e afetam as pessoas de maneira interativa e interdependente.

Algumas teóricas, como Audre Lorde (1984), bell hooks (2000), Aparecida de Jesus Ferreira (2014), Carla Akotirene (2016), Djamila Ribeiro (2018), Glenda Melo (2021), entre outras autoras, têm contribuído para a compreensão interseccional das diversas formas de opressão. Vale destacar que o estudo da interseccionalidade está em constante modificação e atualmente tem sido amplamente discutido por várias estudiosas e estudiosos ao redor do mundo. Ela não é apenas uma teoria acadêmica, mas também uma abordagem prática para compreender e abordar as desigualdades sociais. A interseccionalidade envolve uma mudança de paradigma na forma como nós entendemos as opressões e as identidades sociais, buscando construir uma compreensão mais completa e inclusiva das experiências das pessoas na sociedade (Crenshaw, 1989:1991).

Nesse contexto, autoras como Gloria Anzaldúa e bell hooks se destacam denunciarem o entrelaçamento das opressões de raça, gênero, classe e sexualidade. Em vez de abordá-las de maneira isolada, ambas evidenciam como essas formas de dominação se articulam e se reforçam mutuamente. Essa perspectiva é fundamental para a compreensão da interseccionalidade, conceito que suas obras não apenas antecipam, mas também aprofundam com singularidade. Ao fazerem isso, revelam como os sistemas de poder criam e mantêm fronteiras — sociais, epistemológicas e corporais — que precisam ser desafiadas e transgredidas.

Com base no exposto, é importante ressaltar a relevância desse conceito na compreensão de *Borderlands/La frontera, la nueva mestiza*, uma vez que a autora aborda questões de identidade, gênero e fronteiras culturais sob uma perspectiva interseccional. Na

obra, Anzaldúa traz à tona como diferentes formas de opressão de raça, gênero, classe social, sexualidade, religião e linguagem se entrelaçam e se intersectam, apresentando as experiências e vivências das mulheres chicanas na região da fronteira entre os Estados Unidos e o México.

Além disso, Anzaldúa também explora a noção de mestiçagem, que se refere à mistura de culturas e identidades na fronteira, e como isso afeta a compreensão da identidade e pertencimento das mulheres chicanas. Ela aborda como as chicanas são frequentemente oprimidas em ambos os lados da fronteira e como suas identidades são construídas em meio a essa intersecção de culturas. Desse modo, a autora expõe as complexidades da interseccionalidade e como ela molda essas experiências das mulheres chicanas, destacando as nuances e desafios enfrentados por não serem inteiramente indígenas e nem mexicanas, tampouco inteiramente estadunidenses, e pelo fator principal da opressão: por não serem brancas.

Sendo assim, considero a obra *Borderlands/La Frontera, la Nueva Mestiza* uma representação importante da interseccionalidade, que enriquece os estudos interseccionais por meio da análise da interação de diversas formas complexas de opressão. Anzaldúa, como uma escritora de cor em território dominado por brancos, promove um olhar crítico sobre as várias maneiras pelas quais esses sistemas interconectados de poder se entrelaçam e afetam a vida dos chicanos inferiorizados. Nesse sentido, ao destacar a interseccionalidade como um ponto de partida essencial para a compreensão da complexidade da opressão, a obra não apenas dá voz a experiências frequentemente silenciadas, mas também oferece um quadro para uma análise mais holística e sensível das injustiças sociais.

CAPÍTULO 3 – A CONSTITUIÇÃO DO CONTINENTE AMERICANO

A história das Américas é marcada por uma complexa interação entre diferentes culturas, povos e sistemas de poder. Desde o período da colonização europeia até os dias atuais, o continente americano testemunhou uma série de processos sociais, políticos e culturais que moldaram a sua trajetória. Nesse contexto, a obra de Gloria Anzaldúa emerge como uma voz poderosa que reflete e dialoga com essa história multifacetada do continente americano.

Este capítulo propõe ir além da narrativa tradicional e eurocêntrica, por meio de um estudo crítico sobre a formação do continente americano. O objetivo é desconstruir a visão do "descobrimento da América" como uma perspectiva eurocêntrica e questionar os mitos coloniais que invisibilizam a diversidade cultural e a riqueza das civilizações ameríndias. Assim, é fundamental considerar a heterogeneidade e as contribuições significativas dos povos originários para a construção das sociedades americanas contemporâneas. Nesse contexto, este capítulo também apresenta o contexto histórico e cultural vivenciado por Gloria Anzaldúa na construção de *Borderlands/La Frontera*.

3.1 A origem da ideia de América

Abya-Yala³⁰, Tawantinsuyu³¹ e Anáhuac³² são algumas das designações reconhecidas pelos povos que habitavam o território que hoje conhecemos como América. Antes de ser “descoberta”, conquistada e povoada pelas raças ditas civilizadas da Europa, a América não era representada em nenhum mapa, nem mesmo no das civilizações originárias do continente (Mignolo, 2007). Segundo o autor, os ameríndios não tinham conhecimento da extensão de todo o território, que logo após a “descoberta” se chamaria Índias Ocidentais e mais adiante, América.

Edmundo O’Gorman, em seu livro “A invenção da América”, questiona a ideia do descobrimento do continente americano sob uma nova perspectiva. Ele reflete sobre o memorável 12 de outubro de 1492, quando Cristóvão Colombo desembarca no Novo Mundo. O autor argumenta que a concepção tradicional do descobrimento não apenas é insuficiente, mas também equivocada. O’Gorman (1992) defende que não se trata de uma mera “descoberta” de terras desconhecidas, mas sim de uma invenção, onde o imaginário europeu foi fundamental para a construção da América como um conceito geográfico e cultural.

³⁰ Atualmente pertence à região que hoje em dia ocupa o Panamá (Mignolo, 2007).

³¹ Corresponde a região andina (Mignolo, 2007).

³² Na atualidade, é o Valle do México (Mignolo, 2007).

Mignolo (2007) compartilha do mesmo pensamento, reconstruindo a ideia do descobrimento da Abya Yala, quando afirma:

«América» nunca foi um continente a ser descoberto, mas uma invenção forjada no processo da história colonial europeia e na consolidação e expansão das ideias e instituições ocidentais. Os relatos que falam de «descobrimento» não pertenciam aos habitantes de Anáhuac ou Tawantinsuyu, mas sim aos europeus. Foram necessários 450 anos para que ocorresse uma transformação na geografia do conhecimento, e o que a Europa via como um «descobrimento» passou a ser considerado uma «invenção» (Mignolo, 2007, p. 28, tradução minha).³³

Os relatos sobre o descobrimento sempre foram contados a partir do ponto de vista europeu, destacando suas próprias conquistas e explorações, o que reproduziu o perigo de uma história única. Esse termo, cunhado pela escritora nigeriana Chimamanda Adichie (2009), aborda perfeitamente a reflexão que estabelece uma conexão ao contexto do “descobrimento” da Abya Yala. A escritora afirma que quando se ouve uma única história sobre algo ou algum lugar, é possível perpetuar estereótipos, preconceitos e ignorância. A história única é um fenômeno que ocorre frequentemente nas representações midiáticas, literárias e históricas, onde uma narrativa dominante é privilegiada em detrimento de outras perspectivas e vozes.

Essa reflexão converge com o que Mignolo (2007) apresenta sobre a história do descobrimento contada pelos europeus. A narrativa dominante, imposta por eles, silencia as outras vozes que participaram desse processo histórico muito antes de sua chegada. Ao considerarem sua visão como a única verdadeira, os europeus moldaram a imagem da Abya Yala e de seus povos conforme seus interesses e preconceitos. Nesse sentido, a história única se torna uma arma poderosa de dominação e controle cultural. Ao dominar a narrativa, os europeus colonizadores têm poder sobre os povos colonizados, reforçando estereótipos e relegando-os a uma posição de subalternidade.

O conceito de Novo Mundo foi concebido em razão pela qual a Abya Yala, antes de 1492, não coexistia com os outros três continentes. Essa ótica europeia de mundo encobre a contemporaneidade histórica do continente americano, no sentido de ignorar a sua história anterior a 1492. Por sua vez, o termo Índias Ocidentais representa um sentido de centralidade a Europa no imaginário de mundo cristão, pois antes do surgimento da Abya Yala, o centro do mundo era Jerusalém e a Europa encontrava-se ao Ocidente. Entretanto, o novo cenário

³³ «América» nunca fue un continente que bubiese que descubrir sino una invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales. Los relatos que hablan de «descubrimiento» no pertenecían a los habitantes de Anáhuac ni de Tawantinsuyu sino a los europeos. Debieron transcurrir 450 años hasta que se produjera una transformación en la geografía del conocimiento, y así lo que Europa veía como un «descubrimiento» empezó a considerarse una «invención» (Mignolo, 2007, p. 28).

resultou em uma reconfiguração do imaginário geográfico, em que o continente americano passa a configurar o extremo ocidente, deslocando a Europa para o centro do mundo (Mignolo, 2007).

Conforme destacado por Porto-Gonçalves e Quental (2012), a partir dessa nova configuração geográfica imaginária, a Europa passa a ser o continente onde se tem o poder sobre o conceito e a classificação do mundo. Além disso, ela passa a considerar a região geográfica designada como América como uma extensão de si própria. O lócus privilegiado se prende a narrativa do “descobrimento” para impor seu poder como centro do mundo, descartando a coexistência, as histórias e experiências dos povos que habitavam as silenciadas Abya-Yala, Tawantinsuyu e Anáhuac.

Conforme Mignolo (2007), após 1492, a Abya Yala passa a ser incorporada como quarto continente da cosmologia cristã, que antes só era composto por Europa, África e Ásia. Em homenagem ao comerciante e navegador italiano Américo Vespúcio³⁴, o novo continente recebe a denominação América, com uma flexão de gênero gramatical para o feminino para combinar com as denominações África e Ásia. A partir desse momento, todas as outras designações de origem indígena Abya-Yala, Tawantinsuyu e Anáhuac são desconsideradas. Assim, em 1542, a América aparece como o quarto continente no primeiro mapa³⁵ do mundo moderno-colonial, traçado por Gerardus Mercator.

No entanto, a história da Abya Yala não pode ser compreendida sem levar em consideração as civilizações pré-colombianas que ocupavam o continente. Os índios, como foram chamados os povos originários, tinham suas culturas profundamente enraizadas nas terras que habitavam. Cada grupo étnico possuía suas próprias tradições, línguas, crenças, práticas religiosas, sistemas de organização social, conhecimentos sobre a natureza, astronomia, agricultura e formas de subsistência adaptadas ao ambiente em que viviam. Os povos originários também mantinham uma profunda conexão espiritual com a terra e a natureza, compreendendo-se como parte integrante do ecossistema ao qual pertenciam. Seu modo de vida estava em harmonia com o meio ambiente, buscando respeitar e preservar a biodiversidade e os ciclos naturais (Muckle, 2012).

Dessa forma, o indígena, como uma nova identidade social criada pelo imaginário colonial passa a ser uma das:

³⁴ O navegador descobriu que as terras anos antes descobertas por Cristóvão Colombo não se tratavam das Índias Ocidentais, mas sim de um Novo Mundo.

³⁵ O segundo mapa do mundo a inserir a América como o quarto continente foi traçado por Abraham Ortelius, em 1575.

Designações que, como sabemos, homogeneizaram em um único termo, uma imensa diversidade de povos, como é o caso das culturas Inca, Maia, Asteca, Zapoteca, Guarani, Quéchuá, Aimara, Banto entre tantas outras que tiveram suas diferenças reduzidas a uma única categoria social (Porto-Gonçalves, 2003).

Com a colonização, desencadeou-se um processo de desvalorização e escravização indígena, bem como a (des)possessão de terras, exploração de riquezas naturais e extermínio de populações inteiras. A escravização e servidão dos indígenas, e posteriormente, dos negros trazidos do continente africano, tornaram-se componentes desse violento processo de dominação e exploração na Abya Yala (Porto-Gonçalves; Quental, 2012). Essas ações estavam intrinsecamente ligadas ao estabelecimento de um controle político que erguia o sistema-mundo moderno, que beneficiava exclusivamente a Europa.

Segundo Matos e Botelho (2022), com o surgimento das repúblicas, emergiu uma exaltação dos povos europeus, em que categorizou esses grupos humanos em termos de avanço, estabelecendo uma dicotomia entre os considerados mais e menos desenvolvidos. Nesse contexto, a concepção da raça branca como símbolo de progresso impulsionou algumas nações a encararem a miscigenação como a única via para atingir o branqueamento e, por conseguinte, almejar o avanço civilizatório. Sendo assim, entre os séculos XVIII e XIX surgiram discussões sobre outras categorias raciais, como a raça latina, raça hispânica ou ibérica. Estas foram abordadas com o intuito de fortalecer os países de língua espanhola.

Nesse contexto racial, a data 12 de outubro não é somente o dia da chegada dos espanhóis à Abya Yala. No contexto pós-independência, este dia ficou marcado como o Dia da Raça, uma vez que, conforme analisado por Birkenmaier (2012), reflete a relação dos povos indígenas, das culturas africanas e europeias e a mestiçagem para a formação da identidade latino-americana.

Como afirmam Matos e Botelho (2022), a luta contra-hegemônica encontrou visibilidade no dia 12 de outubro, quando movimentos formados, principalmente por povos originários da América e pela diáspora afrodescendente, começaram a desafiar o significado da celebração. Conforme as pesquisadoras, uma das repercussões dessas reivindicações foi a modificação da denominação da efeméride em diversos países. Na Venezuela, a data passou a ser referida como o Dia da Resistência Indígena (2002); no Peru, como o Dia dos Povos Originários e do Diálogo Intercultural (2009); na Argentina, como o Dia do Respeito à Diversidade Cultural (2010), por exemplo. Em todas essas situações, há uma mudança de foco, afastando-se da ideia de raça de maneira que a compreensão dos fatos históricos seja a partir da perspectiva decolonial.

Esse movimento permite a automeação e por conseguinte o protagonismo de povos, até então, ignorados na construção da história coletiva e nacional. Ouvir essas vozes e considerar suas reivindicações como algo importante para a unidade cultural de um país ou região pode ser um movimento decolonial ao deslocar o branco europeu da representação do universal e aderir à pluralidade como representativa de brancos e não brancos (Matos; Botelho, 2022).

A racialização permeia todo o processo colonial, manifestando-se tanto nas características físicas quanto nas circunstâncias históricas (Veronelli, 2019) que delinearão as relações entre colonizadores e colonizados. Ao analisarmos o processo colonial sob essa perspectiva, torna-se evidente que a racialização não apenas exerceu influência sobre as dinâmicas individuais, mas também moldou as estruturas mais amplas que definiram o curso da história colonial da Abya Yala.

3.1.1 O conceito de América Latina

Neste momento, «América Latina» foi o nome escolhido para denominar a restauração da «civilização» da Europa meridional, católica y latina na América do Sul e, ao mesmo tempo, reproduzir as ausências (dos indígenas e dos africanos) do primeiro período colonial (Mignolo, 2007, p. 81, tradução minha).³⁶

O termo latim, segundo Feres Júnior (2005), refere-se à língua falada na região do Lácio, centro-oeste da Itália incorporada a Roma no século III a.C.. Com o processo de expansão do império romano, a língua latina foi sendo imposta para os povos europeus e bastante difundida, principalmente através de obras literárias e de documentos legais. O latim tornou-se base para o desenvolvimento de várias línguas românicas, como o português, o espanhol, o italiano, o francês, o romeno, o catalão, o galego e o sardo.

Com essa grande difusão, o latim teve uma influência significativa na formação da língua e da cultura da Igreja Católica, sendo a língua oficial da liturgia da Igreja por séculos. Dessa forma, a língua latina desempenhou um papel crucial na formação da identidade cultural da Europa Latina e, por extensão, da América Latina. A influência linguística do latim, juntamente com a disseminação da cultura romana, moldou a base cultural e intelectual das sociedades europeias que mais tarde colonizaram a América Latina.

Conforme destacam Feres Júnior (2005), Porto-Gonçalves e Quental (2012), a definição de América Latina transcende o mero recorte geográfico, que se limita a uma unidade cultural e linguística dos países que compõem essa região. Na verdade, o significado geográfico no campo semântico é o mais superficial. Isso porque, a concepção da América

³⁶ En este momento, «América Latina» fue el nombre elegido para denominar la restauración de la «civilización» de la Europa meridional, católica y latina en América del Sur y, al mismo tiempo, reproducir las ausencias (de los indios y africanos) del primer período colonial (Mignolo, 2007, p. 81).

Latina possui uma forte dimensão política e estratégica que não pode ser ignorada, no que traduz em manifestações de desrespeito, dissimulação e inferiorização do Outro.

As designações “latina” e “latinidade” foram cunhadas e introduzidas por intelectuais e políticos franceses como o intuito de estabelecer distinções em relação à Europa Anglo-Saxônica, especialmente em um contexto histórico permeado por conflitos e rivalidades com a Inglaterra e a Alemanha (Mignolo, 2007). De acordo com Feres Júnior (2005), o termo “América Latina”, em sua origem francesa, foi utilizado não apenas para expressar os seus interesses imperialistas, mas também como combate à crescente expansão dos Estados Unidos.

No entanto, conforme apontado por Mignolo (2007), no início do século XIX, a concepção predominante era de “América Hispânica”, sem a “latinidade”, uma vez que este termo foi introduzido pelos franceses. A “latinidade” influenciou a Portugal e Espanha a buscar a consolidação de uma sociedade civil americana educada que seguia os passos da França, vista como modelo ideal em termos de política e cultura literária naquela época. Isso resultou na gradual distância da estrutura política da América Latina em relação à Península Ibérica, já que as elites crioulas que lideravam o continente buscavam inspiração e apoio na influência francesa. Esse contexto exerceu um papel significativo no desenvolvimento político e cultural do continente, em razão de ter se aproximado cada vez mais da modernidade e da lógica da colonialidade.

O que eu defendo, então, é que a «América Latina» não é um subcontinente, mas o projeto político das elites crioulas-mestiças. No entanto, o nome se tornou uma arma de dois gumes. Por um lado, deu origem à ideia de uma nova unidade continental – o quinto lado que se adicionou ao tetrágono existente no século XVI –. Por outro lado, trouxe consigo o aumento da população de origem europeia e o apagamento das populações indígenas e de origem africana (Mignolo, 2007, p. 82, tradução minha).³⁷

A afirmação de Mignolo destaca a complexidade por trás do conceito de América Latina e como ele está enraizado em dinâmicas políticas, sociais e culturais específicas. Assim, nos permite compreender que o conceito não é neutro, mas sim fortemente moldado por interesses intrínsecos dessas elites em consolidar a sua identidade e poder na Abya Yala. Essa consolidação de poder se deu, frequentemente, à custa das populações indígenas e de origem africana, resultando em sua estigmatização e inferiorização. Isso ocorreu em grande

³⁷ Lo que yo sostengo, entonces, es que «América Latina» no es un subcontinente sino el proyecto político de las élites criollo-mestizas. Sin embargo, el nombre se convirtió en un arma de doble filo. Por un lado, dio lugar a la idea de una nueva unidad continental – el quinto lado que se agregaba al tetrágono vigente en el siglo XVI –. Por el otro, trajo aparejado el ascenso de la población de origen europeo y el borramiento de los pueblos indígenas y de origen africano (Mignolo, 2007, p. 82).

parte devido à crescente influência da cultura europeia na região, impulsionada pelo fato de que as elites crioulas carregavam a ascendência, pois eram espanhóis nascidos na América.

Nesse contexto, a América Latina se torna um segmento político da Europa, uma vez que as elites crioulas não negavam os seus valores europeus. Apesar de compreenderem que não são reconhecidas como cidadãos europeus, elas reproduzem os modos de vida, as visões de mundo, os projetos de sociedade da Europa ao mesmo tempo em que afirmam a sua “americanidade”. Além disso, demarcam as suas diferenças em relação aos povos ameríndios e os afro-americanos (Porto-Gonçalves; Quental, 2012). Essa dualidade reflete o legado colonial e a luta pelo poder e pelo significado na América Latina.

Ainda conforme Porto-Gonçalves e Quental (2012), a partir dessa continuidade no estilo de vida, de política e de pensamento europeu, o conceito de América Latina também está relacionado à perpetuação do modelo de civilização da Europa na região. No entanto, um aspecto especialmente notável nesse contexto é a perspectiva racial, já que não só a América Latina como todo o continente americano é rico em diversidade étnico-racial. Dessa maneira, a heterogeneidade dos povos e as suas culturas, consideradas fora dos moldes de humanidade – configurado pela colonialidade do poder –, são inferiorizadas e excluídas.

Outro conceito de América Latina que é de fundamental compreensão para esta investigação é o proposto pela pesquisadora chilena Ana Pizarro (2004). Ela enfatiza a interligação principalmente entre a cultura e a história da região, reconhecendo a diversidade e a complexidade da América Latina como um todo. A partir das características culturais semelhantes, Pizarro propõe a divisão do continente latino-americano em sete áreas culturais: Mesoamericana e Andina (caracterizada pela memória das culturas indígenas); Caribe e Costa Atlântica (é fortemente influenciada pela tradição africana); Sul Atlântica (a cultura é marcada pela influência de imigrantes); Brasil (área específica); Grandes planícies (caracterizada pela cultura popular tradicional, principalmente oral); Extraterritorial (que engloba a comunidade latina nos Estados Unidos) e Amazônica (reservatório cultural compartilhado por oito nações).

A cultura chicana, por exemplo, está inserida na área extraterritorial, juntamente com a comunidade latina em geral. Essa área representa uma configuração do espaço "entre lugares", o espaço da fronteira. De acordo com Pizarro (2004), observa-se uma incorporação de culturas que impacta na transformação da vida cotidiana, gerando novas línguas e perspectivas. Dessa forma, a área Extraterritorial é caracterizada pela intersecção de identidades e práticas culturais que resulta em uma dinâmica rica e complexa e forma uma estrutura específica.

A proposta de Pizarro permite uma integração cultural latino-americana, ultrapassando as perspectivas linguísticas e geográficas. A autora interpreta a América Latina a partir da produção discursivo-cultural que se constitui na formação da nossa história, com base na tradição indígena, afrodescendente e nos processos migratórios (Paraquett, 2009). De acordo com Rosa (2022), essa perspectiva traça a raça como fator primordial de fonte de poder e dominação, o que marca a América Latina pela racialização das estruturas de poder, afetando igualmente os fatores interseccionais. Dessa forma, o termo “áreas culturais latino-americanas” amplifica as vozes do Sul, traçando espaços de resistência, sobrevivência e luta contra as estruturas de poder estabelecidas (Rosa, 2022).

Nesse contexto de valorização da contribuição dos grupos étnicos e de suas diversas culturas dentro desse espaço cultural, o termo América Latina está passando por um processo de ressignificação. De acordo com Santos e Matos (2022), isso promove uma busca pela inversão histórica em relação à subordinação e colonização a que fomos impostos. Além disso, esse processo permite um resgate da compreensão mais autêntica do que significa ser latino-americano, possibilitando resistências e conferindo visibilidade às suas histórias, memórias culturais e identidades.

No entanto, só há resistência quando há um entendimento do passado. Desse modo, é fundamental compreender o processo de colonização pelo qual a América Latina foi submetida pelas nações ibéricas. Nesse sentido, os pensamentos de Manoel Bomfim em sua obra “América Latina: males de origem”, originalmente publicada em 1905, revelam-se relevantes para essa discussão. Apesar de escrita no século XX, muitas de suas ideias continuam atuais. Bomfim (2008) argumenta que os males de origem da América Latina decorrem diretamente do projeto europeu, cuja estrutura foi organizada para atender aos seus próprios interesses, relegando os latino-americanos à condição de vítimas desse processo histórico.

O autor também argumenta que a Europa conferiu uma reputação maléfica à América Latina, o que levou os países latino-americanos a serem considerados inferiores e ingovernáveis. Essa visão os retratava como povos não civilizados, incapazes de progresso, uma vez que, na consciência colonial dos europeus, havia uma soberania que os fazia se sentir intelectualmente superiores e mais importantes em relação aos povos mestiços latino-americanos. Bomfim (2008) conceituou essa perspectiva analítica como parasitismo social, fundamentando-se nos estudos de Jean Massart e Émile Vandervelde que formularam uma teoria do parasitismo em *Parasitisme biologique et parasitisme social* (1898). A partir desse

estudo sobre as relações biológicas entre seres vivos, ele adaptou para a realidade da América Latina, considerando a colonização dos espanhóis e portugueses (Ventura, 2001).

Centro-me na visão analítica de Bomfim para explicar os motivos da posição subalterna da América Latina, pois o autor se coloca contra as generalizações equivocadas de outros intelectuais da época. Os males de origem sempre foram todos os tipos de violência, principalmente a escravização e a servidão, dos povos latino-americanos. Nesse contexto, é essencial destacar que a questão da subalternidade latino-americana abrange diversos âmbitos sociais e culturais, partindo de várias formas de opressão, que têm raízes profundas desde a chegada dos europeus e sua estrutura colonial.

3.2 Modernidade e as relações de dominação

A modernidade aparece quando a Europa se afirma como “centro” de uma História *Mundial* que inaugura, e por isso a “periferia” é a parte de sua própria definição. O esquecimento desta “periferia” (e do fim do século XV, do século XVI e começo do século XVII hispano-lusitano) leva dois grandes pensadores contemporâneos do “centro” a cair na *falácia eurocêntrica* no tocante à compreensão da Modernidade. Se o diagnóstico é parcial, provinciano, a tentativa de crítica ou plena realização é igualmente unilateral e parcialmente falsa (Dussel, 1993, p. 7).

É de suma importância iniciar esta seção com algumas reflexões sobre o fenômeno da Modernidade, pois isso irá proporcionar uma base sólida para a compreensão dos padrões que influenciam diversos aspectos da vida social, política, econômica e cultural, tanto na Abya Yala quanto em outras partes do mundo. Além disso, entender a Modernidade é fundamental para uma apreciação profunda e crítica do mundo em que vivemos. É fundamental compreender suas dinâmicas, desafios e legados para navegar pelas complexidades da sociedade contemporânea.

Portanto, Dussel (2005) apresenta dois conceitos da Modernidade: o primeiro é eurocêntrico e provinciano, enquanto o segundo é mais crítico e pós-moderno. Essas abordagens revelam diferentes perspectivas e possibilitam uma análise mais profunda e reflexiva do mundo atual. No conceito eurocêntrico, que perdurava na Europa no século XVIII, a Modernidade é vista como uma emancipação, abrindo a humanidade para um novo desenvolvimento do ser humano (Dussel, 2005). Nessa perspectiva, a Modernidade é entendida como um projeto unidimensional de progresso, desenvolvimento econômico e modernização. Ademais, o avanço científico e tecnológico e a busca pela racionalidade seriam os pilares para uma sociedade mais avançada e civilizada, em que a ciência e a razão eram exaltadas como as principais guias para o conhecimento e a transformação do mundo.

Segundo Habermas (1988), a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa foram eventos históricos fundamentais para a implantação do princípio da concepção moderna/colonial.

Essa visão eurocêntrica da Modernidade também se baseava na crença na superioridade cultural e moral da Europa, o que justificava a colonização e dominação de outros povos e territórios. A expansão imperial europeia era vista como um "fardo civilizatório" e uma missão de levar os benefícios da Modernidade aos povos considerados "inferiores". No entanto, a concepção eurocêntrica e unidimensional da Modernidade tem sido amplamente criticada. Dussel (2005) e outros teóricos argumentam que essa perspectiva oculta as violências e opressões decorrentes da colonização, a imposição de valores e padrões culturais eurocêntricos sobre outras sociedades e a exploração de recursos naturais em benefício dos países colonizadores.

Essa construção parte do pressuposto básico o caráter universal da experiência europeia. As obras de Locke e Hegel - além de extremamente influentes - são paradigmáticas nesse sentido. Ao construir a noção de universalidade a partir da experiência particular (ou paroquial) da história europeia e ao interpretar a totalidade do tempo e do espaço da experiência humana com base nessa particularidade, se estabelece uma universalidade radicalmente excludente (Lander, 2005, p. 16-17, tradução minha).³⁸

Segundo Lander (2005), a construção eurocêntrica pensa e organiza a humanidade em sua totalidade a partir de sua própria experiência. A sua especificidade histórico-cultural é vista como padrão de referência superior e universal, perpetuando ideias imperiais e coloniais que acreditam que essas são as formas "naturais" de ser da sociedade. Dentro desse imaginário, as outras expressões culturais diferentes são consideradas inferiores, sendo-lhes negada a possibilidade de se superarem e serem modernas.

A partir dessa problemática, surge uma segunda visão da Modernidade, em um sentido mundial. Dussel (1993) apresenta um pensamento bastante pertinente ao "conceito" emancipador racional, conforme ele mesmo coloca entre aspas, da Modernidade. O autor argumenta que, embora tal fenômeno seja considerado europeu por alguns escritores, ele só é verdadeiramente europeu em relação dialética com o não-europeu. Em outras palavras, Dussel (1993) afirma que o "nascimento da Modernidade" ocorreu em 1492, com a chegada dos europeus à Abya Yala. Igualmente, Todorov (1982) confirma que não há outra data que convenha mais para marcar o surgimento da Modernidade que o ano em que Cristóvão Colombo atravessou o oceano Atlântico. No entanto, o seu "feto" teve um tempo de

³⁸ Esta construcción tiene como supuesto básico el carácter universal de la experiencia europea. Las obras de Locke y de Hegel -además de extraordinariamente influyentes- son en este sentido paradigmáticas. Al construirse la noción de la universalidad a partir de la experiencia particular (o parroquial) de la historia europea y realizar la lectura de la totalidad del tiempo y del espacio de la experiencia humana a partir de esa particularidad, se erige una universalidad radicalmente excluyente (Lander, 2005, p. 16-17).

crescimento intra-uterino nas cidades medievais europeias, que foram livres centros de criatividade para se definir como descobridor, conquistador e colonizador, confrontando com o seu “Outro” com o objetivo de controlá-lo, violentá-lo e vencê-lo (Dussel, 1993).

O surgimento da Modernidade como conceito se origina quando a Europa, na condição de colonizadora, “descobre” o continente americano e o submete através de uma violência sacrificial particular. Esse processo de en-cobrimento, denominado assim por Dussel (1993), estabelece a Europa como o “centro” do mundo exercendo domínio sobre a periferia e dando início ao “Mito da Modernidade”. Dessa forma, compreende-se facilmente a reflexão do autor ao afirmar que nós, americanos, fomos a primeira periferia da Europa, com a Espanha sendo a primeira potência europeia a iniciar o processo constitutivo de "modernização".

Nesse contexto, o Mito da Modernidade se refere à construção ideológica que justifica a dominação europeia sobre outras culturas, atribuindo-as a uma posição de inferioridade e subalternidade. Segundo Dussel (1993), esse mito é baseado em uma falsa ideia de superioridade racial, cultural e histórica que parte do pensamento eurocêntrico do “Eu” europeu sobre o “Outro” primitivo. Tal concepção enfatiza a dinâmica de poder e a exploração inerentes à colonização, que moldaram profundamente as estruturas sociais, políticas e culturais das sociedades americanas.

Com o surgimento da Modernidade, emerge uma nova organização colonial do mundo, com seu início no continente americano. Essa estrutura colonial tem impacto abrangente em diversos aspectos sociais – como os saberes, as linguagens a memória (Mignolo, 1995) e o imaginário (Quijano, 1995) – de todas as culturas e povos do mundo. A hierarquia se estabelece a partir da Europa, o centro geográfico, que desfruta de uma posição privilegiada em relação às outras culturas existentes no planeta. Para Mignolo (1995), alguns cronistas europeus, em seu lugar de enunciação associado ao poder imperial, dão início a uma massiva formação discursiva que influenciam diretamente na construção do pensamento: Europa/Ocidente e o outro.

O eurocentrismo, articulado nas relações centro-periferia, é profundamente excludente (Lander, 2005), ao negar sistematicamente os direitos dos subalternizados/colonizados. Essa perspectiva está intrinsecamente associada às hierarquias étnico-raciais, reforçando a superioridade branca enquanto inferioriza outras raças. Ao perpetuar estereótipos e preconceitos, desvaloriza culturas não europeias e contribui para a manutenção das desigualdades raciais, consolidando um sistema de opressão que atravessa múltiplas dimensões sociais e históricas.

Nesse sentido, Clavero (1994) afirma que essa perspectiva eurocêntrica impõe aos povos originários, sem constituição, a necessidade de abandonar seus costumes para se adequarem a um único modelo de cultura e conceitual, negando-lhes assim o direito de serem reconhecidos em sua diversidade. Essa abordagem desconsidera suas formas de vida e conhecimentos próprios, subjugando-os a um sistema cultural hegemônico. É importante ressaltar que o eurocentrismo não se limita apenas contra os povos indígenas, mas também afeta posteriormente todas as identidades étnico-raciais minoritizadas.

Quijano (1992) argumenta que os explorados e dominados foram as principais vítimas do que ele denominou modernidade/racionalidade. Tal processo implicou uma enorme concentração dos recursos do mundo sob o controle e em benefício da reduzida minoria europeia. Ao mesmo tempo em que a modernidade/racionalidade se desenvolvia, a dominação colonial europeia se consolidava, estabelecendo um paradigma universal que pretendia abranger toda a humanidade.

Mesmo com o fim do colonialismo político explícito entre a Europa e outras culturas, a colonização ainda persiste de diferentes maneiras e com distintos graus de intensidade. Segundo Quijano (1992), essa colonização opera no âmbito do imaginário dos colonizados. Ela se manifesta por meio da repressão de todas as formas sociais dos explorados, visando impedir a sua produção cultural: seus conhecimentos, linguagens, crenças, símbolos e demais expressões foram silenciados de maneira indireta. A América Latina, em particular, sofreu intensamente essa repressão cultural, estando intrinsecamente ligada às questões raciais.

3.3 A racialidade como eixo de controle de poder

Primeiramente, é fundamental elucidar os conceitos de raça e etnia para compreender as bases teóricas e epistemológicas que fundamentam esta tese. Embora frequentemente utilizados de maneira intercambiável, esses termos possuem significados e implicações distintas. O conceito de raça não é universal nem fixo; ele varia conforme os contextos históricos, sociais e culturais de cada país. Embora tenha origens no projeto colonial europeu, sua aplicação se adaptou a diferentes realidades locais, produzindo formas distintas de hierarquização e exclusão. Trago aqui o exemplo do Brasil, Estados Unidos e México que apresentam essa diversidade na construção social da raça.

No Brasil, o conceito de raça se articula de forma mais fluida e ambígua, embora igualmente excludente. Após a abolição da escravidão, o país construiu o mito da democracia racial, promovendo a ideia de uma convivência harmoniosa entre diferentes grupos étnico-raciais. No entanto, essa narrativa mascarou as profundas desigualdades baseadas na cor da

pele. Ao contrário do modelo binário estadunidense, no Brasil opera-se um espectro de classificações raciais que vão do “branco” ao “negro”, passando por categorias intermediárias como “pardo” e “moreno”, muitas vezes relacionadas a percepções subjetivas e regionais. Essa gradação contribui para a invisibilização do racismo e a dificuldade de mobilização política com base em identidades raciais coesas (Munanga, 2004).

Nos Estados Unidos, o conceito de raça está fortemente enraizado em uma lógica binária e rígida. Desde o período da escravidão, vigora a chamada “regra da gota única” (*one-drop rule*), que classifica qualquer pessoa com ascendência negra como negra, independentemente de sua aparência fenotípica. Essa categorização racial reflete uma estrutura profundamente marcada pelo segregacionismo e pela dualidade branco/não-branco, que perdura até hoje em práticas institucionais e sociais. Além disso, a racialização nos EUA é juridicamente reconhecida em censos e políticas públicas, o que reforça os marcadores raciais como categorias identitárias e legais (Omi; Winant, 2014).

Já no México, a questão racial foi historicamente ofuscada pelo ideal de mestiçagem nacional, sobretudo após a Revolução Mexicana. A partir do século XX, o Estado promoveu a figura do “mestiço” como identidade dominante, simbolizando a fusão entre indígenas e espanhóis e apagando, assim, tanto as populações negras quanto as múltiplas etnias indígenas do país. A racialização no México se dá mais fortemente pela etnicidade e pelo estatus linguístico e cultural do que por categorias raciais explícitas. A indigeneidade, por exemplo, é muitas vezes associada à marginalização e ao atraso, o que leva a práticas de assimilação cultural e linguística, como a imposição do espanhol. A cor da pele importa, mas não é nomeada abertamente como critério racial, o que produz um racismo disfarçado, muitas vezes negado (Moreno Figueroa, 2010).

Portanto, embora a raça seja uma construção social em todos esses contextos, ela assume formas distintas: nos Estados Unidos, como identidade jurídica e binária; no Brasil, como classificação ambígua e naturalizada; e no México, como discurso de mestiçagem que apaga a diferença racial sob a noção de unidade nacional. Essas distinções são fundamentais para pensar políticas públicas, movimentos sociais e abordagens críticas sobre o racismo em cada país.

Por outro lado, o conceito de etnia refere-se a um grupo de pessoas que compartilham uma identidade cultural comum, baseada em elementos como origem histórica, língua, religião, costumes, valores, práticas sociais e, muitas vezes, um território de referência. Diferente do conceito de raça, que tem raízes em construções biologizantes e hierarquizantes

impostas pelo colonialismo, a etnia enfatiza aspectos culturais e simbólicos, mesmo que também possa ser usada em contextos de exclusão e conflito social.

Segundo o antropólogo Geertz (1973), a etnia pode ser compreendida como um sistema de significados compartilhados que sustenta a coesão social de um grupo e orienta seus comportamentos. Para Barth (1969), a etnicidade não está necessariamente nos atributos “objetivos” de um grupo (como idioma ou práticas culturais), mas nas fronteiras simbólicas que distinguem “nós” e “eles”, sendo construída e mantida nas interações sociais.

Já no contexto brasileiro, Munanga (2004) destaca que o conceito de etnia tem sido fundamental para reconhecer a diversidade dos povos indígenas e afrodescendentes, mas alerta que ele não deve ser romantizado, pois também pode ser mobilizado politicamente para reforçar desigualdades se desvinculado da luta por direitos. Assim, a etnia é uma construção social e histórica que pode ser mobilizada para reconhecimento, identidade e pertencimento, mas também pode ser instrumentalizada em processos de exclusão e discriminação, especialmente quando articulada a marcadores como raça, classe e nacionalidade.

Além disso, Viana (2009) destaca que a pertença a uma etnia está intrinsicamente vinculada a um passado compartilhado e a uma tradição histórica e cultural específica. Sendo assim, ao contrário de uma religião, não se pode “aderir” voluntariamente a uma etnia. Essa pertença é profundamente enraizada na vivência e na herança cultural transmitida ao longo das gerações, tornando-a um componente identitário único na história e cultura de um grupo.

Nesse contexto, os chicanos são reconhecidos como um grupo étnico, definido por sua herança cultural e histórica, profundamente enraizada em suas origens mexicanas e na experiência de viver nos Estados Unidos. Essa identidade étnica é formada por elementos como a língua, as tradições culturais e a história compartilhada, especialmente a experiência de inferiorização e resistência no contexto da sociedade estadunidense. Além disso, a identidade chicana reflete uma construção sociocultural e histórica abrangente, não limitada a características físicas ou biológicas, uma vez que integram em si a cultura indígena, a mexicana e a branca (Anzaldúa, 2016).

A população de origem hispânica nos Estados Unidos, composta por comunidades de origem mexicana, porto-riquenha, cubana, dominicana e outras, já ultrapassou numericamente a população negra (Portilho, 2019). Apesar de sua expressiva representatividade demográfica e contribuição cultural, frequentemente, os cidadãos de origem hispânica, como os chicanos, enfrentam racismo, preconceito e desconfiança. Muitos são vistos como intrusos ou invasores pela sociedade branca hegemônica dos EUA, reflexo de uma persistente dinâmica de exclusão e desigualdade que atravessa questões étnicas e culturais.

A rejeição da diversidade, em suas várias dimensões – cultural, moral, religiosa, social, estética e racial – tem sido uma constante ao longo da história, desde tempos antigos. Segundo Lévi-Strauss (1976), isso ocorre porque essas formas diferem daquelas com as quais nos identificamos ou que fazem parte do nosso próprio costume. Desde a Grécia Antiga, era comum menosprezar ou negar tudo o que não se enquadrava nos padrões culturais dominantes. Indivíduos que não se adequavam às mesmas características estéticas e culturais eram rotulados como "bárbaros". Anos mais tarde, a civilização ocidental adotou o termo "selvagem" com o mesmo sentido (Lévi-Strauss, 1976).

Kilomba (2019) ressalta que o uso dessa nomenclatura animal corresponde a uma terminologia colonial/racista, cujo objetivo é afirmar a inferioridade de uma identidade por meio da associação com a condição animal. O termo “selvagem” e outros de natureza racista foram criados durante os projetos europeus de escravatura e colonização, visando controlar a reprodução resultante do “cruzamento de raças” e reduzir as novas identidades a uma terminologia que caracterizasse os indivíduos não brancos como animais impuros e irracionais (Kilomba, 2019).

A tradição etnocêntrica europeia, ao considerar as manifestações culturais dos povos "selvagens" como exóticas, supersticiosas e primitivas, teve como consequência a perda da originalidade dos colonizados, que ficaram presos a esse histórico colonial (Kilomba, 2019). Nesse sentido, Fanon (2008) argumenta que à medida que o colonizado assimila os valores culturais da metrópole, ele aumenta sua capacidade de se desvincular do estereótipo de "selvagem" atribuído a ele. Essa realidade evidencia como o elemento racial desempenha um papel significativo no fenômeno do “ideológico de branqueamento” (Gonzalez, 1988) na América.

Quijano (2005) adverte que raça é uma categoria mental e seu sentido se desenvolveu na era da modernidade a partir da colonização da Abya Yala, tornando-se referência nas relações de dominação. O fator racial é o principal elemento constitutivo de hierarquia em que alguns se situavam em uma situação natural de inferioridade em relação a outros. Dessa forma, as diferenças fenotípicas dos conquistadores e conquistados são a base para a racialidade. A partir das relações sociais desses diferentes grupos, começou a produzir novas identidades: indígenas, negros e mestiços. Na medida em que elas se configuravam, se formavam assim, as relações de dominação. À vista disso, raça e identidade racial se estabeleceram como instrumentos de classificação social da população, em que algumas identidades foram associadas às hierarquias e outras à servidão (Quijano, 2005).

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior contribuição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus (Quijano, 2005, p. 118).

Essa naturalização entrega a violência etnocida e silenciosa que o colonialismo conduziu, a partir de uma racionalidade administrativa de suas colônias. Segundo Gonzalez (1988), a ideologia de branqueamento³⁹ é a forma mais eficaz do racismo na América Latina, uma vez que se estrutura de maneira eficiente e sofisticado para manter indígenas e negros na condição de subordinados dentro das classes mais exploradas. Dessa forma, o racismo é disseminado por diversos meios, principalmente os de comunicação de massa, como o intuito de perpetuar o poder e os valores do Ocidente branco como únicos universais e legítimos (Gonzalez, 1988).

A opressão colonial, que iniciou discriminando a estrutura social, em seguida reprimiu as categorias raciais, étnicas, antropológicas e nacionais. Conforme Quijano (1992), a América Latina foi o caso mais extremo de colonização cultural pela Europa. Os povos originários foram alvo de um genocídio massivo, resultando em uma significativa perda demográfica. Os indígenas que sobreviveram foram reprimidos em todos os seus modos de significação, sua expressão intelectual, crenças, símbolos e imagens. A escravização dos povos ameríndios, bem como de mestiços e negros, foi uma prática intensa que impulsionou o enriquecimento e a privilegiada posição econômica da Europa, fortalecendo o capitalismo (Quijano, 1992; 2005).

A história da Abya Yala testemunhou a associação entre o trabalho não assalariado e as raças dominadas, que foram sistematicamente consideradas inferiores pelos colonizadores europeus. Quijano (2005) destaca que, durante os períodos de colonização e escravização, os europeus impuseram sua visão hierárquica de raças para justificar a exploração e o controle dos povos indígenas. Posteriormente, a população trazida do continente africano – chamada de negra – assim como os mestiços, foram subjugados e reduzidos à condição de servidão e mão de obra descartável. Essa associação entre raça e trabalho não remunerado teve impactos duradouros na América e suas influências perduram até os dias de hoje. Dessa forma, as desigualdades socioeconômicas e as disparidades raciais persistem como heranças desse sistema opressivo.

³⁹ É o mito da superioridade branca, que por sua vez, produz a fragmentação da identidade racial dos povos minoritarizados, gerando um desejo de embranquecê-los (Gonzalez, 1988).

Conforme discutido por Bento (2002), raça é uma condição do indivíduo e representa uma identidade que se destaca mais do que qualquer outra, evidenciando a desigualdade humana. Esta perspectiva fundamenta-se em uma análise crítica da construção social da raça, destacando a sua centralidade como um fator que não apenas delinea a identidade individual, mas também evidencia de maneira inquestionável as complexidades e desigualdades intrínsecas às interações humanas.

O racismo é, conforme Brighenti (2015), a mais expressiva forma de manifestação da violência simbólica. Esta é, portanto:

Resultado do processo histórico de inferiorização do outro, tratando-o como não sujeito portador de direitos a partir de classificações autoritárias, que em cada momento histórico se fazem representar pela sociedade dominante de forma diferenciada (Brighenti, 2015, p. 107).

Brighenti ainda acrescenta especificamente sobre os povos originários:

Assim, no período colonial a inferiorização dos povos indígenas ocorria pelo conceito da fé cristã, por serem pagãos ou hereges; no século XIX a inferiorização ocorria pelo conceito de ciência, já que os indígenas eram considerados pertencentes a sociedades fora da História; e, no tempo contemporâneo pela inexorabilidade do progresso, manifestada em todas as esferas da sociedade pela crença de que os indígenas não evoluíram e atapalham o progresso (Brighenti, 2015, p. 107).

Conforme Brighenti, o racismo se configura como uma das formas mais proeminentes (se não a mais) de expressão da violência simbólica, sendo esta última, a manifestação da legitimidade do discurso dominante. O racismo opera em diversas frentes, impondo a supremacia dos conhecimentos, da cultura, da linguagem e da religião ocidentais como únicos válidos, ao mesmo tempo em que nega e invisibiliza esses aspectos em relação aos indígenas e aos demais grupos subalternizados.

A concepção universal fundamentada na premissa de que o ser branco é detentor da verdade, do conhecimento e do desenvolvimento é construída a partir da noção de centralidade dos brancos (Krenak, 2020). Essa perspectiva está ligada à branquitude, que é entendida como o resultado da relação colonial que estabeleceu lugares sociais distintos para brancos e não brancos. Além disso, essa ideia compreende que as pessoas brancas são consideradas como o modelo ideal de ser humano e deixam de ser racializadas, passando a ser invisíveis nesse aspecto, ao contrário de outros grupos raciais (Cardoso, 2008; Silva, 2017).

Dessa forma, branquitude, como um espaço de poder, cria um ambiente favorável para a manutenção do cenário de desigualdades (Bento, 2002). Nesse contexto, de acordo com Gonzalez (1988), a dura realidade imposta pelos sistemas opressivos fez com que algumas comunidades negras, chicanas e indígenas (também acrescento aqui) se unissem para lutar contra as formas de opressão racista e a fragmentação da sua identidade. A busca pela

resistência tem sido uma maneira de enfrentar essa herança colonial e a fortalecer suas vozes, reivindicando por seus direitos, por justiça e reconhecimento. Sendo assim, os movimentos sociais são muito importantes, uma vez que formam redes de apoio que trabalham em prol da ruptura do racismo estruturado, de estereótipos e preconceitos arraigados na sociedade.

A partir da ótica da branquitude, a autopercepção do indivíduo branco como racialmente neutro frequentemente passa despercebida, uma vez que as suas vantagens estruturais não são normalmente marcadas (Frankenberg, 1995). De acordo com Bento (2002), essa estranha neutralidade racial contribui para a categorização do outro indivíduo como "de cor", reforçando assim a superioridade mantida sobre indígenas, negros, chicanos e outros grupos raciais e étnicos. "A diferença, aqui, entre invisível e invisibilizado é que o invisível é dominante, constatemente presente, o invisibilizado é apagado" (Nascimento, 2017).

No entanto, ainda seguindo a linha de raciocínio de Nascimento (2017), é importante aprofundar a reflexão sobre a expressão "de cor", trazida pela autora, considerando que esta expressão tem sido utilizada por um grupo específico de mulheres subalternizadas, escritoras acadêmicas, para comunicar suas experiências e contrastá-las com práticas feministas racistas. O termo "*Women of color*" foi criado em um contexto particular de luta nos Estados Unidos, carregando uma história de reivindicações, políticas e de identidade coletiva em resistência à hegemonia da branquitude.

O conceito de *women of color* emergiu do *black feminism* ou feminismo negro nos Estados Unidos, no início da década de 1970, a partir de novas perspectivas trazidas por feministas negras. Segundo Curiel (2007), o termo vai transcender uma simples categoria biológica, sendo adotado como uma categoria política. Nesse contexto, *women of color* representa uma construção coletiva que articula as lutas e resistências de mulheres racializadas, destacando não apenas as opressões enfrentadas, mas também as estratégias de enfrentamento contra o racismo, o sexismo e outras formas de opressão.

Esse termo também ganhou destaque em *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color* (Moraga; Anzaldúa, 1981), sendo empregado também por feministas chicanas e lésbicas, como Gloria Anzaldúa e Cherrie Moraga, além de outras ativistas identificadas como mulheres terceiro-mundistas. As feministas pós-coloniais, entre as quais se inclui Anzaldúa, compartilham marcas coloniais resultantes de suas múltiplas identidades interseccionais, sejam elas chicanas, indígenas, negras, lésbicas, entre outras. Suas experiências interligadas reafirmam a importância de compreender as opressões estruturais

que atingem suas trajetórias e a necessidade de autodefinição para grupos subalternizados (Lorde, 2009).

Anzaldúa e Moraga destacam a necessidade de reinventar linguagens, entendida como um processo de transformação das formas tradicionais de expressão e comunicação, para incluir e valorizar experiências e identidades historicamente invisibilizadas. Essa reinvenção ocorre a partir de uma perspectiva crítica que desafia a tradição do silêncio (Nascimento, 2017).

Nascimento (2017) levanta uma importante questão sobre a tentativa de suavizar ou apagar o estranhamento provocado pelo termo *women of color*. A autora reflete o equívoco de traduzi-lo como “mulheres não brancas”, defendendo que:

A especificidade do original é que o termo tem uma história político-geográfica, étnica e racial que “não brancas” não evoca, porque o campo semântico de “*women of color*” tem uma marca textual em sua superfície, em sua *letra*, como diz uma teoria de tradução famosa, e “não brancas” não dá conta dessa conjugação. Não dá conta porque “não brancas” não existe, no português brasileiro, como *letra* que evoque uma semântica relacionada a um contexto histórico, geográfico, político, étnico e racial de disputas textuais e políticas de grupos feministas, acadêmicos ou não, em torno de uma ideia de branquitude que deixa um “o feminismo” planejado (Nascimento, 2017, p. 138).

Nesse sentido, “*women of color*” pode ser traduzido literalmente por “mulheres de cor”, a fim de desconstruir a universalidade implícita na categoria “mulher/mulheres” e de preservar a especificidade histórica e política que o conceito carrega. Ao manter o termo em sua literalidade, evita o apagamento das camadas de significados associados às lutas e reivindicações de mulheres subalternizadas, reconhecendo as interseccionalidades e as dinâmicas de poder que atravessam suas experiências.

Gloria Anzaldúa⁴⁰ utiliza os termos “*women of color*” e “*queer of color*” na versão original de *Borderlands/La Frontera, The New mestiza* (1987), sendo precursora ao introduzir o termo *queer* no contexto da escrita acadêmica. Ao empregar esses termos, Anzaldúa visa diferenciá-los de outras produções *queer*, frequentemente associadas a uma perspectiva branca, que se concentram nas dissidências sexual e de gênero, enquanto relegam a questões de raça, etnia e classe a um papel secundário. Com isso, ela procura destacar as experiências de indivíduos cujas identidades são atravessadas por múltiplos marcadores sociais, incluindo a racialização, e reivindica uma abordagem *queer* que considere a interseccionalidade de forma integral (Rea, 2018).

Dessa forma, a substituição do termo “mulheres de cor” por “mulheres não brancas” retira a centralidade da branquitude como parâmetro universal. Ao utilizar “mulheres de cor”,

⁴⁰ A autora também se autodefine como feminista lésbica de cor.

– a tradução literal de “*women of color*”, presente na obra de Anzaldúa –, marca este termo como categoria política que articula as lutas de mulheres racializadas. Nascimento (2017) defende que essa expressão desafia a supremacia branca ao deslocar a branquitude do centro, desarticulando a universalidade imposta por essa perspectiva hegemônica.

Diante disso, a branquitude, como um espaço de poder, cria um ambiente favorável para a manutenção do cenário de desigualdades (Bento, 2002). Nesse contexto, de acordo com Gonzalez (1988), a dura realidade imposta pelos sistemas opressivos fez com que algumas comunidades negras, chicanas e indígenas (também acrescento aqui) se unissem para lutar contra as formas de opressão racista e a fragmentação da sua identidade. A busca pela resistência tem sido uma maneira de enfrentar essa herança colonial e a fortalecer suas vozes, reivindicando por seus direitos, por justiça e reconhecimento. Sendo assim, os movimentos sociais são muito importantes, uma vez que formam redes de apoio que trabalham em prol da ruptura do racismo estruturado, de estereótipos e preconceitos arraigados na sociedade.

Nesse contexto, a obra e todo o legado de Anzaldúa representam uma contribuição inestimável, que, mesmo a partir de sua posição como mulher inferiorizada, continuam, mesmo após seu falecimento, a fortalecer e inspirar a luta por visibilidade, justiça e igualdade dos mestiços, chicanos e, especialmente, das mulheres chicanas. Por meio de sua produção intelectual, Anzaldúa oferece uma base teórica e conceitual para compreender e denunciar não apenas as opressões racistas, mas também aquelas que operam de forma interseccional. Junto a outras vozes invisibilizadas, ela traz suas vivências para o centro dos debates sociais, desafiando as estruturas de poder opressivas e propondo alternativas que afirmam a dignidade e a resistência das identidades fronteiriças.

3.4 O dualismo: Estados Unidos e México

É fundamental analisar as diferentes formas de exploração que ocorreram nos territórios dos Estados Unidos e do México para compreender as disparidades entre esses dois países americanos. A colonização na América Latina e na Anglo-saxônica seguiu caminhos distintos, resultando em impactos significativos nas estruturas sociais, políticas e econômicas dos países até os dias atuais. Compreender a formação histórica desses dois territórios é essencial para entender as dinâmicas presentes que surgiram como resultado desse processo.

Conforme Quijano (2005), é possível observar diferenças significativas nos fatores básicos entre a América britânica e a latino-americana. Na área britânico-americana, a colonização foi caracterizada por uma violência mais intensa desde o início, em comparação com a área latino-americana. Por outro lado, a América Latina entrou na Modernidade muito

antes que a América britânica, através da conquista do México. Isso explica o fato da Espanha ter sido, no século XVI, uma potência econômica e bélica em relação aos demais países europeus, facilitando a expansão de seu poder e colonização sobre as populações indígenas (Dussel, 2005).

A América britânica só ingressou na Modernidade no século XVII, com a Inglaterra e França ao consolidar seu controle sobre o mercado mundial, bem como no desenvolvimento do capital comercial e financeiro (Quijano, 2005). No caso dos Estados Unidos, antes da sua independência, os povos indígenas não foram reconhecidos como habitantes do território, que era relativamente pequeno em comparação com outras regiões colonizadas. Como resultado, eles não foram submetidos ao processo de colonização e não foram incorporados à população estabelecida sob o domínio colonial britânico-americano. Em vez disso, os povos indígenas foram considerados estrangeiros e invisibilizados em suas próprias terras.

Inicialmente, as relações coloniais e raciais nos Estados Unidos foram marcadas por intensas tensões entre negros e brancos, enquanto os povos indígenas foram excluídos e suas terras foram conquistadas, resultando em quase extermínio de suas populações (Quijano, 2005). Como consequência, a população era predominantemente branca, principalmente devido à imigração intensa de milhões de europeus durante o século XIX. Essa branquitude teve o controle e gestão da autoridade pública, através dos grandes latifúndios que foram gerados pela conquista dos territórios indígenas. Sendo assim, negros e indígenas não tinham lugar nessa sociedade marcada pelo racismo.

No que diz respeito às relações raciais na América Latina, Quijano (2005) afirmou então, que a composição étnica da população era predominantemente indígena, negra ou mestiça, em contraste com a população dos Estados Unidos. Essa diferença pode ser atribuída, em parte, às formas de colonização adotadas pelas potências coloniais em cada região. Enquanto as colônias britânicas na América Anglo-saxônica basearam-se principalmente em sistemas de exploração econômica, como a agricultura de plantação, que envolvia o trabalho escravo africano, as colônias espanholas e portuguesas na América Latina estabeleceram-se em torno de sistemas de servidão e escravidão. A exploração das riquezas naturais e a imposição do trabalho forçado foram elementos centrais na colonização da América Latina.

Tal diferença na base econômica e nas relações de trabalho/escravidão entre as duas regiões teve implicações significativas na formação social, cultural e racial dos países. A América Latina se caracterizou por uma maior mistura racial e étnica, resultante do contato e interação entre indígenas, africanos e europeus. Essa diversidade étnica e cultural é um traço

distintivo da América Latina em comparação com a América Anglo-saxônica, onde predominava uma estrutura social e racial mais estratificada.

Ao considerarmos esse breve panorama histórico, é possível compreender algumas razões das muitas diferenças sociais e culturais entre México e Estados Unidos. Os dois países vizinhos possuem trajetórias históricas distintas, o que ainda impacta na sociedade atual do continente americano. A diferenciação entre as histórias do México e dos EUA remonta à colonização e ao processo de formação dessas nações. Enquanto o México foi colonizado pelos espanhóis, estabelecendo uma herança cultural e linguística hispânica com fortes influências indígenas, os Estados Unidos foram colonizados pelos ingleses, resultando em uma influência cultural e linguística anglo-saxônica de predominância branca.

Além disso, a história de pós-independência também contribuiu para o dualismo entre México e Estados Unidos. Enquanto os EUA experimentaram um rápido crescimento industrial e se tornaram uma potência econômica mundial, o México passou por instabilidades políticas, lutas internas e dependência econômica (Huntington, 1968). Esses diferentes caminhos levaram a disparidades no desenvolvimento econômico, na distribuição de renda e na qualidade de vida das populações.

A proximidade geográfica entre o México e os EUA é outro fator crucial que fortalece o dualismo entre os dois países. Essa proximidade resultou em uma relação assimétrica, na qual o México foi frequentemente afetado pelas políticas e interesses dos Estados Unidos. Um exemplo notável disso é a Guerra Mexicano-Americana, um conflito armado ocorrido entre 1846 e 1848, no qual os Estados Unidos conquistaram uma porção significativa do território mexicano.

Além disso, a influência econômica dos Estados Unidos sobre o México também desempenhou um papel importante nessa relação assimétrica. Os EUA exerceram considerável influência política, econômica e militar sobre o México e outros países latino-americanos, muitas vezes em benefício próprio. Um exemplo emblemático é a implementação da Doutrina Monroe⁴¹, uma política externa estadunidense que proclamava toda a América como sua área de influência exclusiva e advertia as potências europeias a não intervir nos assuntos do continente (Livingstone, 2009).

A relação assimétrica entre o México e os Estados Unidos tem moldado a identidade mexicana e tem sido um elemento central na busca por autonomia e independência em relação

⁴¹ Doutrina estabelecida pelos Estados Unidos, em 1823, durante o mandato do presidente James Monroe. A Doutrina Monroe teve um impacto significativo nas relações entre os EUA e as nações latino-americanas, moldando a política externa americana na região ao longo dos anos.

ao poder dos EUA. Sendo assim, as diferentes realidades entre os dois países fronteiriços podem ser atribuídas não só aos fatores históricos, como também políticos, geográficos e econômicos que influenciaram as suas trajetórias, no que afetou o desenvolvimento econômico, a estrutura social, política e cultural das duas nações.

A compreensão desses eventos históricos e suas consequências é essencial para analisar a dinâmica entre os dois países vizinhos e suas implicações na sociedade atual, bem como para refletir sobre os processos de globalização. Esta, com suas transformações econômicas, políticas e sociais, tem impulsionado a mobilidade humana em escala global. Nesse sentido, é fundamental considerar a questão dos fluxos migratórios do México para os Estados Unidos como um fenômeno de grande relevância.

As proximidades geográficas juntamente com diferenças econômicas e oportunidades de trabalho têm impulsionado a migração de milhões de mexicanos em busca de melhores condições de vida e oportunidades nos Estados Unidos. Esses fluxos migratórios são influenciados por uma combinação de diversos fatores, que põem em evidência as diferenças sociais dos dois países. Portanto, a busca pela estabilidade econômica, segurança e por condições de vida mais favoráveis etc. são alguns dos motivos que levam muitos mexicanos a cruzarem a fronteira (Massey; Durand; Malone, 2002).

É fundamental abordar a questão da imigração mexicana para os Estados Unidos, considerando não apenas as motivações e experiências dos imigrantes mexicanos, mas também a formação e a presença dos chicanos no país. A migração em larga escala dos mexicanos ao longo dos anos desempenhou um papel crucial na emergência da comunidade e identidade chicana nos EUA. Essa migração em massa contribuiu para a criação de uma comunidade unida, com uma identidade cultural distinta e experiências compartilhadas, que são fundamentais para compreender a história e a cultura chicana nos Estados Unidos.

3.5 A história chicana nos Estados Unidos

A história dos chicanos remonta há séculos antes da migração dos mexicanos para os Estados Unidos. Ela está profundamente enraizada nas raízes históricas e culturais das comunidades de origem mexicana, que habitavam as terras que hoje fazem parte dos Estados Unidos muito antes da sua fundação como nação. A presença e influência mexicana na região remontam aos tempos pré-colombianos quando civilizações indígenas, como os astecas, habitavam essas terras.

É necessário retornar à Aztlán, assim como fez Anzaldúa em sua narrativa, para o encontro com as raízes ancestrais astecas. É lá onde os chicanos expressam sua conexão com

os laços antepassados e reivindicam sua identidade e território. Aztlán é considerada a terra ancestral dos astecas e outros povos indígenas da região que compreende o sudoeste dos Estados Unidos. Para os chicanos, Aztlán representa um lugar de origem e pertencimento, uma pátria ancestral que foi perdida devido à colonização, e posteriormente, à ocupação dos Estados Unidos (Anzaldúa, 2016).

Durante o primeiro povoamento das Américas, os primeiros habitantes chegaram cruzando o Estreito de Bering e desceram a pé para o sul, atravessando o continente. Os restos mais antigos de presença humana no que é hoje os Estados Unidos — restos dos antigos índios, ancestrais dos chicanos — foram encontrados no Texas e datados cerca de 35.000 anos antes de Cristo. No sudoeste dos Estados Unidos arqueólogos descobriram campos de 20.000 anos atrás pertencentes a índios que ocuparam permanentemente o sudoeste ou se deslocaram através dele. O sudoeste, Aztlán — a terra das garças reais, a terra da brancura, o lugar paradisíaco da origem dos astecas (Anzaldúa, 2016, p. 43, tradução minha).⁴²

Gloria Anzaldúa explora a ancestralidade e a conexão dos chicanos com os povos indígenas do México e América Central. Ela afirma que a partir dos primeiros habitantes que migraram para esses territórios surgiu o povo Cochise, que são considerados os antepassados dos astecas. A autora argumenta que essa linhagem ancestral perdura até os dias atuais, afirmando que muitos dos mexicanos contemporâneos são descendentes diretos do povo Cochise. Nesse sentido, a língua e a cultura asteca se originaram a partir dessa civilização ancestral, a qual exerceu uma posição fundamental na formação da identidade e da herança cultural dos chicanos.

“Asteca” é um termo originado da língua náhuatl, falada pelos povos indígenas do México, para denominar o povo de Aztlán. Essa conexão com Aztlán desempenha um papel importante na construção da identidade chicana, em que representa uma lembrança dos laços indígenas e uma afirmação da herança cultural. De acordo com a mitologia náhuatl, Aztlán era uma terra sagrada e mítica para os povos originários, sendo descrita como um lugar de abundância e prosperidade. Os astecas acreditavam que partiram de Aztlán em uma jornada migratória em busca de uma nova terra onde pudessem se estabelecer permanentemente, o Vale do México (Portilla, 1992).

Diante desse contexto de pertencimento, os chicanos encontram inspiração e resgatam suas conexões históricas, culturais e espirituais, com o objetivo de manter viva a ligação com a sua ancestralidade. Ao se reconectarem com suas raízes e com Aztlán, eles compreendem e

⁴² Durante el primer poblamiento de las Américas, los primeros habitantes llegaron cruzando el estrecho de Bering y fueron bajando a pie hacia el sur, cruzando el continente. Los restos más antiguos de presencia humana en lo que es actualmente Estados Unidos — restos de los indios antiguos, antepasados de los Chicanos — se encontraron en Texas y se han fechado en torno a 35.000 años antes de Cristo.⁵ En el suroeste de Estados Unidos los arqueólogos han descubierto campamentos de hace 20.000 años pertenecientes a Indios que ocupaban de forma permanente el suroeste o se desplazaban por él. El suroeste, Aztlán — la tierra de las garzas reales, la tierra de la brancura, el paradisíaco lugar de origen de los aztecas (Anzaldúa, 2016, p. 43).

reinterpretam a sua existência, descobrindo os mitos e lendas que permeiam em sua cultura para representar sua identidade e sua memória social. Essa busca por entender seu passado e transmitir suas tradições permite que não seja contada apenas uma história (Adichie, 2009), que sempre é apresentada a partir da perspectiva hegemônica.

Para contar a sua história, Anzaldúa narra os acontecimentos desde a invasão dos espanhóis ao México, a mando de Hernán Cortés⁴³, bem como a conquista e o genocídio de milhões de indígenas. Com a colonização, em 1521, surgiu uma nova raça – a mestiça – resultado da mistura do sangue indígena com o sangue espanhol. Sendo assim, os chicanos, os mexicanos-americanos são os descendentes dessa relação histórica e culturalmente complexa, que transpassa suas identidades (Anzaldúa, 2016).

A mestiçagem ganhou força à medida que esses povos, incluindo indígenas, espanhóis e mestiços, se deslocavam para explorar as terras americanas e assim formar seus descendentes. Para os indígenas, ao chegarem ao sudoeste dos atuais Estados Unidos, isso representava um retorno a Aztlán, seu lugar de origem. Por outro lado, os estadunidenses, nos anos 1800 migraram para o Texas de forma ilegal, uma vez que a região ainda fazia parte do México. Essa invasão resultou na expulsão dos nativos texanos – de origem mexicana – de seu território, tornando-os estrangeiros em sua própria terra.

Ainda segundo Anzaldúa (2016), em 1846 durante a Guerra Mexicano-Americana, as tropas estadunidenses invadiram o México e forçaram o país a ceder metade de seu território, conforme estipulado pelo tratado de Guadalupe-Hidalgo. Esse episódio teve um impacto significativo, pois os cidadãos que anteriormente eram mexicanos se tornaram estadunidenses, o que deu origem política ao povo chicano. A partir desse momento, os chicanos passaram a viver em uma realidade de fronteira, enfrentando desafios e lutas contínuas em termos de identidade, pertencimento e direitos.

Com a instabilidade política no México após a guerra, no século XX teve início um intenso fluxo migratório mexicano em direção aos Estados Unidos. Nessa época, o uso original do termo “chicano” era utilizado de maneira pejorativa em diferentes contextos. No entanto, como aponta Villanueva (1980), o termo tornou-se mais conhecido para se referir aos trabalhadores mexicanos de pele morena que recentemente haviam chegado aos EUA. O chicano frequentemente era considerado inferior, uma vez que pertencia à classe trabalhadora migrante e de baixa renda, e muitas vezes, permanecia no país sem documentação.

⁴³ Colonizador espanhol que dominou os astecas e a capital do império Tenochtitlán, atual Cidade do México, anexando-a a coroa espanhola.

A palavra “chicana/chicano” é de origem náuatle e se associa a “México” e “mexicano”, derivados de “mexica” [me’shi ka], maneira como os astecas nomeavam seu território, situado na região central do que hoje conhecemos como México. A condição de chicano tem um componente ideológico e cultural que reivindica a herança histórica e forma uma identidade própria (Fernández, 2024). Nos anos 1960, o termo foi ressignificado pelos próprios mexicano-americanos para um sentido político, militante e identitário. A partir de uma nova consciência, os chicanos buscavam evidenciar uma realidade cultural heterogênea e unificar as populações de descendência mexicana.

Como afirma Newell (2002), a identidade chicana se centra em várias características enraizadas na história, a partir das circunstâncias da fronteira, geográfica, política e epistemológica. Sendo assim, o termo “chicano” carrega toda essa história e é designado como um ato político de manifesto, que também serviu para consolidar o crescente movimento nacional desenvolvido posteriormente, o Movimento Chicano (Vahia, 2013).

Salas e Valle (2002) compreendem que a afirmação de uma herança mexicana dentro de uma cultura estadunidense hostil tem sido complicada para os chicanos. Embora compartilhem a mesma herança histórica com o México, eles enfrentam realidades distintas nos Estados Unidos. Os chicanos vivenciam uma dinâmica cultural única, pois estão imersos em uma sociedade dominante que muitas vezes os trata como estrangeiros e os inferioriza. Essa dualidade de identidade e pertencimento cria uma tensão entre a preservação de sua herança mexicana e a busca por uma integração na sociedade estadunidense. Os chicanos são confrontados com a necessidade de navegar entre suas raízes culturais e a necessidade de se adaptarem às exigências e expectativas da cultura dominante. Essa complexidade impulsiona a luta por reconhecimento, igualdade e justiça por parte dos chicanos, que buscam afirmar sua identidade e contribuição para a sociedade estadunidense.

É importante destacar que não apenas os chicanos enfrentam um processo político de afirmação e luta pelo direito de pertencer à sociedade estadunidense. Populações latinas e hispânicas também estão constantemente redefinindo e afirmando o que significa ser latino e hispânico nos Estados Unidos. A identidade chicana, enquanto expressão étnica e cultural, é parte das comunidades residentes no país, ao lado dos latinos e hispânicos (comumente chamados de *hispanics* nos EUA). Apesar de relacionados, esses termos são frequentemente utilizados de maneira intercambiável, o que pode gerar confusões conceituais. Por isso, sinto a necessidade de elucidar as diferenças entre essas designações, considerando suas origens, significados e implicações sociais e políticas que carregam, especialmente no contexto estadunidense.

“Latino” é uma categoria étnica ampla que engloba indivíduos de origem latino-americana, destacando uma herança cultural e linguística comum, independentemente da nacionalidade ou localização. Contudo, o termo não implica necessariamente uma identidade política ou experiência de opressão compartilhada, como ocorre com “chicano”. Por sua vez, “hispanico” refere-se a pessoas falantes da língua espanhola. Ainda que mais restrito que “latino”, “hispanico” exclui falantes de outras línguas da América Latina, como o português no Brasil, ou de línguas indígenas. Nos EUA, o termo é amplamente utilizado em censos e políticas públicas.

A questão principal é que, no contexto da sociedade estadunidense, a palavra hispanico difere da palavra latino no sentido em que hispanico começou por ser o termo oficial. Latino é a palavra que certos grupos, embora não todos, escolheram para se designarem a si próprios. Quero sublinhar o facto de que nem todos preferem usar este termo; por exemplo, há pessoas nas regiões sudeste do país, no centro ou no interior que não querem ser associadas a este conceito porque não querem ser associadas à América Latina (é o caso, por considerações históricas, das pessoas do estado do Novo México). É por isso que é importante ver como o significado e o valor social da palavra hispanico ou latino muda consoante a região em que nos encontramos (Oboler, 2019, p. 429, tradução minha).⁴⁴

De acordo com Oboler (2019), a discussão sobre essas categorias étnicas começou a meados nos anos 1980 e se centrou na insatisfação de muitos latinos em relação à adoção do termo “hispanico” pelo governo. Para eles, “hispanico” parecia reforçar a identidade colonial da Espanha, ignorando a diversidade cultural da América Latina. Além disso, o termo era percebido como excludente em relação às contribuições de populações indígenas e negras, fundamentais na construção da identidade latino-americana. O termo era visto como uma tentativa de homogeneizar experiências diversas, apagando importantes dimensões históricas e culturais do continente. Assim, em algumas grandes cidades do país, como Nova York, Chicago e Los Angeles, essas comunidades começaram a usar o termo “latino/latina” no lugar de “hispanico/hispanica” para se identificarem.

Em síntese, “chicano” refere-se a uma identidade específica de mexicanos-americanos na condição de nativos dos Estados Unidos, com uma história marcada por questões fronteiriças, luta, resistência e afirmação cultural. Por sua vez, “latino” abrange uma ampla gama de identidades originárias da América Latina, destacando a herança cultural e histórica

⁴⁴ Lo principal es que en el contexto de la sociedad estadunidense la palabra hispano se diferencia de la palabra latino en el sentido de que hispano comenzó siendo el término oficial. Latino es la palabra que ciertos grupos, aunque no todos, escogieron para autodenominarse. Quiero enfatizar el hecho de que no todos prefieren usar este término; por ejemplo, hay gente en las regiones del sudeste del país, o en el centro o interior que no quieren ser asociados con ese concepto porque no quieren que se les relacione con América Latina (es el caso, por consideraciones históricas, de personas en el estado de Nuevo México). Por eso es importante ver cómo el sentido y el valor social de la palabra hispano o latino va cambiando según la región donde uno se encuentre (Oboler, 2019, p. 429).

comun. Já “hispanico” concentra-se na herança linguística e cultural dos países de língua espanhola, incluindo a Espanha. Compreender essas diferenças é fundamental para não reprimir as histórias, culturas e especificidades de cada nacionalidade latino-americana (Oboler, 2019), valorizando a sua diversidade.

3.5.1 O Movimento Chicano

A década de 60 e 70 provou que a identidade étnica e as suas manifestações culturais são mais resistentes do que as opiniões pessimistas que anunciam a perda de características culturais específicas (Vahia, 2013, p. 7).

Conforme Vahia (2013), as áreas rurais do sul dos Estados Unidos, onde se concentrava uma grande população de descendência mexicana, desempenharam um papel crucial nas atividades políticas, culturais e lutas econômicas. No entanto, essas áreas também enfrentavam condições precárias e violência, tornando ainda mais urgente uma necessidade de ação. Nesse contexto, o movimento político chicano surgiu na década de 1960 como uma voz unificada contra as injustiças e desigualdades enfrentadas pelos chicanos nos EUA. Ele foi formado através de uma aliança entre trabalhadores rurais, que tinham o intuito de criar sindicatos que lutassem contra aos interesses dos poderosos proprietários agrários da Califórnia e do Novo México, pelas classes trabalhadoras e pelo crescente movimento estudantil.

O movimento contra-hegemônico ganhou força como uma plataforma para expressar as preocupações e reivindicações da comunidade chicana, inspirado no passado revolucionário do México. Castro (1974) destaca que o movimento foi uma resposta direta às injustiças enfrentadas pelos chicanos, representando uma mobilização significativa da comunidade. Ele buscou tanto transformações sociais quanto o fortalecimento da identidade e cultura chicana, abordando questões como a discriminação racial/étnica, a falta de representação política, a violência policial e as desigualdades econômicas.

Segundo Rosales (1997), um dos eventos que impulsionou o movimento foi a histórica manifestação de estudantes chicanos, conhecida como *El Plan de Santa Barbara* em 1969, que delineou uma série de demandas e objetivos para melhorar a educação e os direitos dos chicanos nas instituições de ensino superior. Os estudantes exigiam uma “educação bilíngue, uma representação autêntica da experiência chicana no país e o recrutamento e retenção de alunos/as e professores/as chicanos/as nas universidades” (Salas; Valle, 2001, p. 3, tradução minha)⁴⁵. Essa mobilização estudantil inspirou outras formas de ativismo chicano, incluindo o

⁴⁵ [...] educación bilíngüe, una representación auténtica de la experiencia chicana en el país y el reclutamiento y retención de alumnos/as y profesores/as chicanos/as en las universidades (Salas; Valle, 2001, p. 3).

Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán (MECHA) e o Partido dos Povos Chicanos (*Partido Nacional de la Raza Unida*).

Vahia (2012) destaca que a primeira fase do movimento foi caracterizada por uma política não comercial. Nesse período, se desenvolveu um nacionalismo cultural para facilitar e promover o acesso à arte pública, na qual os temas históricos, políticos, étnicos e todo o movimento artístico começaram a ganhar força. Os segmentos eram voltados para a classe trabalhadora, a herança indígena e possuíam um caráter revolucionário e espiritual. No entanto, a partir de 1975, o Movimento Chicano começou a integrar-se em uma arte mais comercial, adquirindo aspectos da cultura dominante.

Houve uma transição em direção a uma arte voltada para a classe média, que começou a ser mais aceita e valorizada em museus, filmes, galerias privadas e entre colecionadores. Essa mudança no cenário artístico do movimento chicano fez com que ele se direcionasse para um grupo mais restrito de apreciadores e, além disso, perdesse um pouco do conteúdo relacionado com o protesto social (Vahia, 2013). A transformação na natureza do movimento pode ser interpretada como um reflexo das mudanças sociais e culturais ocorridas ao longo do tempo. À medida que a comunidade chicana buscava maior visibilidade e reconhecimento, houve uma adaptação às dinâmicas do mercado e uma busca por espaços mais convencionais de exposição e valorização artística.

No entanto, é importante ressaltar que essa transição para uma forma mais comercial de arte não invalida as conquistas e a importância do Movimento Chicano em suas fases iniciais. A expressão artística continua sendo uma ferramenta relevante para abordar questões de identidade, representação e justiça social. Como aborda Vahia (2013), esses movimentos necessitam das instituições dominantes para tornar pública as suas lutas e posições. Isso pode ser entendido como uma estratégia de ampliação do alcance e da visibilidade das reivindicações e narrativas da comunidade chicana. Ao utilizar essas instituições e espaços, os artistas e ativistas do movimento conseguem alcançar um público mais amplo e diversificado, levando suas mensagens e demandas para além das fronteiras da comunidade.

Nesse sentido, é necessário considerar o contexto e as complexidades envolvidas na relação entre o Movimento Chicano e as instituições dominantes. Embora a comercialização possa resultar em desafios, como a diluição das mensagens e objetivos originais, também pode permitir a disseminação de ideias, a sensibilização de novos públicos e o acesso a recursos e oportunidades que antes eram limitados por falta de apoio. Esse movimento - e outros que se originam de comunidades minoritizadas - podem se beneficiar ao ocupar

espaços e instituições que anteriormente estavam inacessíveis, para promover uma maior conscientização sobre as questões enfrentadas pela comunidade.

A partir da maior divulgação do movimento, foi possível expandir a produção cultural do povo chicano, abrangendo diversas formas de expressão artística, como a literatura, filmes, teatro, música dança e artes plásticas. Essas produções surgiram como uma resposta às distorções e estereótipos que a sociedade hegemônica atribuía a esses grupos minoritarizados. Por meio da literatura, por exemplo, os escritores chicanos exploraram temas como identidade, discriminação, lutas sociais e a experiência da diáspora mexicana nos Estados Unidos. Obras como a própria *Borderlands/La Frontera: la Nueva Mestiza* (1987) de Gloria Anzaldúa; *The House on Mango Street* (1984) de Sandra Cisneros; *Loving in the War Years: Lo que nunca pasó por sus labios* (1983) de Cherrie Moraga e *Bless Me, Ultima* (1994) de Rudolfo Anaya destacaram a diversidade e a complexidade da cultura chicana, desafiando as narrativas simplistas e estereotipadas.

Essas obras não apenas ofereceram uma voz para os chicanos compartilharem suas perspectivas e lutas, mas também desafiaram as narrativas dominantes e contribuíram para a construção de uma consciência coletiva e uma identidade chicana mais fortalecida e resistente. Foi uma evolução, uma vez que, ao considerar que antes dos anos 1940 a arte mexicana era desconhecida na sociedade hegemônica, além disso:

A arte pré-colombiana era também relegada para a área da arqueologia ou antropologia, e muitas vezes era inserida na categoria de arte “primitiva”. Partindo da lógica evolucionista de que a sequência Egito/Grécia/Roma dá origem ao paradigma ocidental que é assente na tradição greco-romana, as artes destes períodos são consideradas “arte histórica”, enquanto que os modelos não ocidentais, como a arte indígena da América, são classificados simplesmente como arte “primitiva” (Vahia, 2013, p. 12).

Diante disso, o Movimento Chicano desempenhou um papel fundamental no reconhecimento e na revalorização da cultura mexicana, promovendo o neo-indigenismo e desafiando a invisibilidade histórica dos chicanos na sociedade estadunidense. Ao enfatizar a herança indígena e reafirmar a sua identidade, o movimento desafiou as narrativas dominantes e confrontou o estereótipo de assimilação cultural, inspirando outros grupos inferiorizados a reivindicarem suas próprias identidades culturais.

CAPÍTULO 4 - AS COLONIALIDADES EM *BORDERLANDS/LA FRONTERA, LA NUEVA MESTIZA*

Neste capítulo, à luz da contextualização histórica e dos instrumentos de análise, apresento o referencial teórico e seus fragmentos relacionados dentro da obra de Gloria Anzaldúa. Com o objetivo de compreender de forma mais aprofundada os temas abordados por Anzaldúa e sua relevância para o campo da Linguística Aplicada, exploro os conceitos e abordagens teóricas utilizados na análise de *Borderlands/La Frontera*.

A partir de uma perspectiva decolonial e interseccional, discuto os elementos que permeiam a obra estudada, tais como raça/etnia, linguagem, gênero e religião. A partir dos instrumentos de análise, busco aprofundar a compreensão dos textos selecionados, destacando as questões que emergem e as reflexões propostas por Anzaldúa. Ao explorar os fragmentos selecionados da obra, é possível compreender como a autora aborda e problematiza questões centrais relacionadas à identidade, resistência, invisibilização e a busca por uma voz própria. Dessa forma, este capítulo estabelece as bases teóricas e metodológicas necessárias para a análise de *Borderlands/La Frontera, la Nueva Mestiza*, fornecendo um sólido embasamento teórico e compreensão das complexidades da experiência da mulher chicana.

4.1 Colonialidade do poder

A partir da América Latina, a modernidade emerge (Dussel, 1993) introduzindo o capitalismo eurocentrado que se dissemina pelo mundo, juntamente com a colonialidade. Conforme apontado por Quijano (2009), a Europa se torna um eixo central e hegemônico que define um novo padrão de dominação global. Essa estrutura de poder foi além da exploração econômica e territorial, moldando e configurando novas identidades sociais no contexto da colonialidade, como os indígenas, negros, brancos, mestiços, amarelos. E do colonialismo, surgem as identidades geoculturais, como Europa, América, África, Extremo Oriente, Ásia etc. Essas categorias foram construídas e impostas pela dominação colonial europeia, que estabeleceu fronteiras simbólicas e hierarquias de poder.

É importante ressaltar que essas categorias resultantes da dominação colonial não são categorias naturais, mas sim construções históricas e políticas que refletem relações de poder desiguais (Quijano, 1992). Elas foram criadas e difundidas pelo sistema colonial como parte de uma estratégia para justificar a exploração, o domínio e inferiorização de determinados grupos. Dessa forma, toda essa estrutura colonial foi seguindo as necessidades do capitalismo

para se adequarem a um novo universo de relações intersubjetivas, denominado de modernidade.

A colonialidade é um conceito que tem ganhado cada vez mais relevância nas ciências sociais e nos estudos pós-coloniais. Ainda que vinculado ao colonialismo, a colonialidade possui um conceito mais específico, pois ela se origina e se mundializa a partir da Abya Yala. Desenvolvida pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, essa concepção convida a refletir sobre as dinâmicas de poder que foram estabelecidas durante o período colonial e que persistem até os dias de hoje.

Segundo Quijano (2009), a colonialidade não se limita ao período histórico da colonização, mas sim, permanece como um sistema de poder mais profundo e duradouro que se mantém ativo mesmo após o fim formal dos impérios coloniais. Ela se baseia em uma matriz de poder eurocêntrica, que impõe uma ordem hierárquica entre os diferentes grupos sociais e culturais. Essa matriz de poder perpassa por diversas estruturas da sociedade, estabelecendo uma superioridade de raça (branca), de conhecimento, de gênero, de linguagem, de religião e de práticas sociais com base nos valores europeus, enquanto estigmatiza e invisibiliza outros conhecimentos e formas de vida.

Desse modo, Quijano (2005) estabelece que a colonialidade do poder está intrinsecamente ligada à classificação racial/étnica da população mundial. Ela se manifesta nas relações de dominação e exploração a partir das posições de poder e privilégio dos europeus desde o período da colonização. Essa subordinação é racializada e baseada em hierarquias construídas pelo imaginário colonial, que classificam as pessoas com base em sua origem étnica, cor da pele e ancestralidade. Dessa forma, as diferenças fenotípicas e as estruturas biológicas de cada grupo social foram cruciais para diferenciar os conquistadores dos conquistados, os europeus e não-europeus.

Nesse contexto, as populações indígenas e negras foram consideradas inferiores e submetidas à servidão, escravidão e opressão. A exploração sistemática dos recursos naturais dessas terras e a utilização da mão de obra escravizada permitiram a acumulação de riqueza para as potências colonizadoras europeias. Como resultado dessa estrutura de poder desigual, houve uma significativa acumulação de riquezas e o desenvolvimento econômico dos países colonizadores. Desse modo, recursos como ouro, prata, madeira, e outros produtos acabaram contribuindo para o desenvolvimento econômico das nações europeias.

Vale ressaltar que essas classificações sociais, como as que definem a superioridade ou inferioridade dos grupos étnicos, não são atributos naturais ou biológicos já dados pela realidade, mas sim construções históricas que, erguidas nas relações sociais, naturalizam-se

no próprio processo de reprodução e manutenção de um determinado padrão de poder (Porto-Gonçalves; Quental, 2012). Esse poder dominante, ao longo do tempo, busca perpetuar suas posições de privilégio e influência, configurando as instituições e as relações sociais para manter a sua hegemonia. Essa reflexão converge com o que Anzaldúa problematiza, como apresento no fragmento a seguir:

Fragmento 1

A introdução dos valores da cultura branca, juntamente com a exploração por parte dessa cultura, está mudando a forma de vida mexicana (p.51).⁴⁶

O trecho em questão faz parte do primeiro capítulo da obra, intitulado *La pátria, Aztlán*, o qual a autora aborda a questão da identidade e pertencimento cultural. Anzaldúa explora a ideia de Aztlán como um símbolo e um mito central para a formação da identidade chicana. Além disso, ela proporciona uma genealogia dos chicanos como povos híbridos que vivenciam duas realidades totalmente diferentes na zona de fronteira. Esse capítulo é essencial para a obra, uma vez que oferece um conhecimento histórico e social a partir de uma ideologia outra, longe da narrativa hegemônica.

Para elucidar melhor o contexto do Fragmento 1, é necessário ressaltar algumas considerações que Anzaldúa narra neste capítulo da obra. Primeiramente, a autora afirma que cerca de 80 milhões de cidadãos do México⁴⁷ estavam consideravelmente dependentes do mercado estadunidense. Isso ocorria devido à parceria entre o governo mexicano e os grandes agricultores, que operavam em sociedade com conglomerados de empresas dos EUA, como *IT&T*, *American Motors*, *DuPont* entre outras. Como resultado, os cidadãos mexicanos, principalmente as mulheres jovens, trabalhavam de oito a doze horas soldando cabos e conectando as luzes traseiras de automóveis.

Isso representava uma realidade que, conforme enfatizado por Anzaldúa, não correspondia à forma tradicional mexicana de vivenciar o trabalho e a vida. Em outras palavras, a influência dos Estados Unidos sobre o México trouxe consigo uma amplificação dos efeitos do capitalismo, transformando a dinâmica laboral e o estilo de vida de maneira significativa. No entanto, Anzaldúa destaca que antes dessa influência dos EUA, os impactos do capitalismo não exerciam uma presença tão marcante na sociedade mexicana. Além disso, a autora ressalta sobre o tecido social e cultural do México, enraizado em suas tradições

⁴⁶ La introducción de los valores de la cultura blanca, junto con la explotación a manos de esa cultura, está cambiando la forma de vida mexicana (Anzaldúa, 2016, p. 51).

⁴⁷ Dados da época em que *Borderlands/La Frontera, la nueva mestiza* foi publicada, no ano de 1987.

ancestrais e na comunidade, passou por uma alteração profunda sob a crescente influência capitalista dos Estados Unidos. As práticas econômicas e sociais que emergiram com essa influência, muitas vezes entravaram as formas de interação comunitária e conexão com a terra, que eram essenciais na vivência tradicional mexicana.

Anzaldúa também critica como a lógica capitalista, frequentemente, prioriza a produção e o lucro em detrimento das relações humanas e do bem-estar coletivo. Esse contraste com a abordagem de vida anterior no México resalta as transformações complexas, e muitas vezes desestabilizadoras, que a globalização e a expansão do capitalismo podem introduzir em sociedades tradicionais. Nesse sentido, a autora chama atenção para a necessidade de compreender a influência dos Estados Unidos sobre o México, não apenas como uma mudança econômica, mas também como uma transformação profunda que afeta os valores mexicanos, as suas relações sociais e sua identidade cultural.

Dando continuidade ao estudo do conteúdo tratado no fragmento 1, Anzaldúa aborda a cultura branca e a incorporação de seus valores. Contudo, é importante ressaltar que essa cultura não se refere diretamente à europeia em si, mas sim à sua descendente euro-norte-americana, que igualmente é beneficiada (Quijano, 1992). Isso ocorre porque a cultura branca euro-norte-americana é o resultado da continuação e adaptação da cultura europeia após a colonização e a formação dos Estados Unidos. Essa continuidade cultural tem uma influência significativa nas estruturas sociais, políticas e econômicas do país, estabelecendo padrões, valores e normas que permeiam diversos aspectos da sociedade.

Nesse sentido, os valores e tradições estadunidenses moldam as formas de vida dos mexicanos, oprimindo sua história e sua identidade, assim como a Europa fez com todo o continente americano. A cultura dos EUA é beneficiada a partir de um sistema construído sobre a exploração do povo mexicano, principalmente no sentido econômico. Vale ressaltar que não se trata somente de uma subordinação das culturas mexicana e/ou não-europeias, mas também de uma colonização do imaginário dos dominados (Quijano, 1992).

Ao considerar a colonialidade do poder como um produto da dominação colonial que se baseia em uma estrutura de hierarquia racial e étnica, é possível observar como o fragmento 1 apresenta uma disposição de poder, no qual a cultura branca estadunidense é superestimada. Ao mesmo tempo em que a cultura branca dominante é exploradora, o povo mexicano é desviado de suas tradições, enfrentando um processo de assimilação cultural que busca suprimir e substituir suas práticas e valores ancestrais.

O fragmento 1 exemplifica as implicações da colonialidade do poder, uma vez que confirma a abordagem de Quijano (2005) acerca das novas identidades históricas originadas

em torno da concepção de raça. Essas identidades estão associadas às funções e posições ocupadas na atual estrutura global de controle do trabalho. Isso evidencia como a colonialidade do poder não somente perpetuou hierarquias raciais e étnicas, mas também influenciou a formação de identidades sociais que foram configuradas pela dinâmica sistemática da divisão racial do trabalho.

No cerne desse sistema emerge a imposição de uma hierarquia racial que categorizou dois países, mais especificamente, duas culturas com realidades diferentes – a chicana, mestiça e a estadunidense, branca – de acordo com estereótipos e preconceitos arraigados. Tal divisão serviu como base para a exploração econômica, permitindo que a potência exploradora dos EUA impusesse formas específicas de trabalho a diferentes grupos sociais, de acordo com suas supostas características e habilidades. Nesse contexto, a estratificação de trabalho contribuiu para a criação e manutenção da estrutura global que privilegia determinadas culturas e comunidades em detrimento de outras.

Este cenário reproduz a dinâmica conhecida como “centro” e “periferia”, uma divisão estabelecida pelo capitalismo como um sistema mundial. No âmbito dessa divisão, as nações consideradas "centrais" exercem controle e influência significativos sobre a economia global e ditam as regras do jogo financeiro, que neste caso são os Estados Unidos. Por outro lado, o México se insere nas nações "periféricas", que são as que muitas vezes enfrentam desafios econômicos e sociais significativos, com suas economias frequentemente voltadas para a exportação de matérias-primas e produtos de baixo valor agregado. Esse processo desigual gera profundas implicações para a distribuição de recursos e oportunidades globais, no que perpetua as disparidades econômicas e sociais.

Desse modo, como elucidado Quijano (2005), o trabalho menos valorizado está vinculado às raças que foram historicamente dominadas e classificadas como inferiores, espelhando os padrões que prevaleciam na época da colonização. Embora as condições atuais sejam diferentes, a base dessa estrutura racista ainda persiste, partindo da ideia de classificação de acordo com um suposto grau de evolução e desenvolvimento societário (Porto-Gonçalves; Quental, 2012).

Neste fragmento, Anzaldúa apresentou uma realidade comum na zona de fronteira entre México e Estados Unidos, onde a cultura chicana, com suas raízes mexicanas, é constantemente subjugada pela cultura dominante branca dos Estados Unidos, com sua orientação eurocêntrica. Sua voz, que carrega as riquezas culturais da tradição chicana, é frequentemente relegada à periferia em sua própria terra. No entanto, a autora permanece crítica em relação a essa imposição, questionando essas ferramentas de opressão.

Fragmento 2

A cultura branca dominante está nos matando lentamente com a sua ignorância. Ao nos privar de nossa autodeterminação, ela nos esvaziou e enfraqueceu. Como povo, temos resistido e adotado posições apropriadas, mas nunca nos foi permitido desenvolver sem restrições – nunca nos foi permitido sermos completamente nós mesmos –. Os brancos no poder desejam que nós, as pessoas de cor, fiquemos atrás das barricadas de nossos respectivos muros tribais, para que possam nos atacar um por um com suas armas ocultas; para poder branquear e distorcer a história. A ignorância separa as pessoas, gera preconceitos. Um povo mal informado é um povo subjugado (p. 145).⁴⁸

Este trecho provém da seção intitulada *Por sus verdaderas caras los conoceremos*, que faz parte do sétimo capítulo: *La conciencia de la mestiza/ Hacia una nueva conciencia*. Esta seção destaca a expressão do sentimento de Anzaldúa em relação aos brancos no poder, revelando sua compreensão mais profunda sobre o verdadeiro caráter e as verdadeiras intenções deles. Ao explorar as dinâmicas de poder, Anzaldúa transcende as aparências superficiais e mergulha nas complexidades das interações entre os chicanos mestiços e os brancos estadunidenses detentores de poder. O título da seção sugere uma busca pela verdadeira natureza por trás das representações sociais, dessa forma, convida os leitores a examinarem as nuances das relações de poder e a cultivarem uma compreensão mais autêntica e inclusiva dessas dinâmicas.

Neste sétimo capítulo, Anzaldúa aborda a questão da raça mestiça e contrapõe essa ideia à teoria da pureza racial defendida pelos brancos nos Estados Unidos. A autora menciona que a raça mestiça possui uma reversa genética rica e é uma espécie mutável, o que a faz ter uma consciência diferente, de mulher, uma consciência das fronteiras. Além disso, Anzaldúa argumenta que a consciência da *Nueva Mestiza* possui uma personalidade pluralista, operando em um modo plural. Isso significa que ela tem a capacidade de transitar entre diferentes culturas, podendo adotar a identidade indígena na cultura mexicana e a identidade mexicana sob o ponto de vista estadunidense, sem abrir mão de nenhum desses aspectos. A *mestiza*, nesse contexto, precisa ser flexível e afastar-se das estruturas habituais, abandonando os padrões convencionais, para abraçar o pensamento divergente.

⁴⁸ La cultura blanca dominante nos está matando lentamente con su ignorancia. Al arrebatarnos nuestra autodeterminación, nos ha vaciado y debilitado. Como pueblo, hemos resistido y hemos adoptado posturas apropiadas, pero nunca se nos ha permitido desarrollarnos sin restricciones — nunca se nos ha permitido ser plenamente nosotros mismos—. Los blancos en el poder quieren que nosotros, las gentes de color, nos quedemos tras las barricadas de nuestros respectivos muros tribales, para poder atacarnos uno a uno con sus armas ocultas; para poder blanquear y distorsionar la historia. La ignorancia separa a las personas, genera prejuicios. Un pueblo mal informado es un pueblo sometido (Anzaldúa, 2016, p. 145).

A partir desta consciência des-ocidentalizadora, emerge e se solidifica uma perspectiva mais abrangente das estruturas coloniais. É por esse caminho que o fragmento 2 se desenvolve, uma vez que Anzaldúa critica a cultura branca dominante, a qual priva os chicanos de sua autodeterminação e os inferioriza como um povo. Esse comportamento se desencadeou com o processo de colonização da América, principalmente da América Latina, em que o grupo racial branco passa a ser construído.

É possível estabelecer uma conexão entre o conceito de branquitude, discutido anteriormente, e o contexto do fragmento analisado. A ideia subjacente a essa concepção ressalta a centralidade do grupo racial branco, evidenciando que os brancos estadunidenses são percebidos como o modelo ideal de ser humano. Consequentemente, os chicanos são relegados a uma posição minoritarizada, sendo privados da oportunidade de competir em igualdade por espaços dentro da estrutura social (Bento, 2002). Tal dinâmica reitera a existência de uma hierarquia racial que coloca os brancos no centro, conferindo-lhes uma posição de superioridade e contribuindo para a inferiorização dos chicanos, que enfrentam desafios para participar plenamente na sociedade em condições de igualdade.

Os chicanos, mesmo em sua posição de subalternizados perante o grupo social branco estadunidense, permanecem resistentes aos padrões culturais e sociais impostos. Quando Anzaldúa menciona: “como povo, temos resistido e adotado posições apropriadas, mas nunca nos foi permitido desenvolver sem restrições”, ela elucida que essas comunidades têm resistido de maneiras adaptativas, mas muitas vezes dentro de limites estabelecidos pelos poderes dominantes brancos. Isso reflete os desafios enfrentados pelos chicanos em se afirmarem plenamente no contexto social dos Estados Unidos, o qual é influenciado por estruturas de poder desiguais.

O fragmento também ressalta como os chicanos são impactados por padrões impostos, que representam manifestações das estruturas de poder estabelecidas pelo grupo racial branco. As comunidades chicanas enfrentam restrições significativas em sua capacidade de expressar autenticamente suas identidades, sendo compelidas a se conformar a modelos predefinidos. A frase "nunca foi permitido sermos completamente nós mesmos" destaca a proibição imposta à autenticidade dos chicanos, evidenciando como o sistema colonial branco restringe sua liberdade de serem genuínos e únicos, impondo padrões que refletem a perspectiva dominante.

A estratégia de segregação e isolamento aplicada aos chicanos é utilizada como meio para manter um controle total nos Estados Unidos, conforme apresentado por Anzaldúa. A autora ilustra essa realidade ao salientar que a sociedade branca deseja que as pessoas de cor

permaneçam “atrás das barricadas dos seus respectivos muros tribais”. Essa afirmação evoca a ideia de separação física e cultural, sugerindo que há uma intenção deliberada de manter grupos étnicos diversos isolados, impedindo uma verdadeira integração ou participação equitativa na sociedade.

Diante dessa dinâmica, é comum observar estratégias sutis ou dissimuladas utilizadas pelo poder dominante no processo de subalternização dos chicanos e outros grupos raciais. Essas estratégias corroboram a afirmação de Anzaldúa acerca do ataque com as “armas ocultas”. Ao não enxergar outros grupos raciais, os brancos legitimam a branquitude, o que perpetua a ideia de que as ações de racismo e exclusão são vistas como aceitáveis (Botelho, 2020).

A falta de reconhecimento não se limita apenas a não enxergar, mas também se manifesta na intenção deliberada de branquear e distorcer a história. Ao manter certos grupos étnicos "atrás das barricadas dos seus respectivos muros tribais, [...] para poder branquear e distorcer a história", o grupo racial branco estadunidense busca controlar a narrativa histórica, moldando-a conforme seus interesses e perpetuando uma visão distorcida que serve à sua hegemonia. Essa manipulação histórica contribui para a manutenção das desigualdades estruturais, pois influencia a percepção coletiva sobre eventos passados e fornece uma versão seletiva da história que inferioriza e invisibiliza grupos não-brancos, como os chicanos. Nesse contexto, relaciono este exemplo ao alerta sobre o perigo de uma história única (Adichie, 2009), pois remete a essa reflexão ao alertar sobre os riscos de aceitar uma única perspectiva, o que acaba gerando um desconhecimento e desumanização de vários grupos étnicos.

O silenciamento das complexidades das diversas experiências humanas é o que causa a desinformação e a subjugação. Como Anzaldúa afirma neste fragmento: “um povo mal informado é um povo subjugado”. Essa ligação entre o silenciamento e a subjugação ressalta a importância do acesso a uma multiplicidade de narrativas e perspectivas. Quando certas histórias são suprimidas, distorcidas ou ignoradas, a compreensão da realidade é limitada, levando a uma visão unidimensional que, por sua vez, reproduz a desigualdade e a opressão. A diversidade de vozes e histórias é fundamental para desafiar narrativas únicas que podem ser usadas como ferramentas de poder para controlar, oprimir e inferiorizar certos grupos.

Portanto, por meio deste fragmento, Anzaldúa levanta a reflexão sobre a necessidade de amplificar as vozes chicanas, resistindo às estruturas concebidas pela colonialidade do poder. Ao contemplar as vozes dos povos chicanos e reconhecer a multiplicidade de suas experiências, ela desafia a visão simplista e unidimensional imposta pelo padrão colonial nos

Estados Unidos. Nesse contexto, a colonialidade do poder refere-se às relações de poder que persistem após o período colonial, sustentando desigualdades e opressões fundamentadas em categorias como raça, cultura e identidade.

4.2 Colonialidade do ser

A colonialidade faz referência à raça e, conseqüentemente, ao espaço e à experiência (Maldonado-Torres, 2008, p. 94).

A experiência vivida do ser-colonizado, oriunda da colonização no continente americano, e os efeitos conseqüentes da colonialidade em relação a uma filosofia existencial são profundamente marcados pela colonialidade do ser. Enquanto a colonialidade do poder se concentra na interrelação entre as formas modernas de exploração e dominação, principalmente com base na hierarquização racial, a colonialidade do ser reflete as conseqüências sofridas como resultado da colonização no campo das experiências existenciais. Nesse sentido, a colonialidade do ser vai além das dinâmicas de poder, conectando esferas genéticas, existenciais e históricas, revelando as feridas coloniais dos indivíduos colonizados e racializados (Maldonado-Torres, 2007).

Nesse sentido, de acordo com Mignolo (2007), a colonialidade do ser atua como um fio condutor que entrelaça as experiências e narrativas existenciais com o legado histórico. Esse processo silencia alguns indivíduos, excluindo-os da categoria de seres humanos, de atores históricos e de entidades racionais. A dinâmica entre as experiências existenciais e a herança histórica revela como a colonialidade do ser impõe um peso sobre a identidade e a subjetividade dos seres racializados. A narrativa histórica moldada pela colonialidade do poder se reflete nas vidas cotidianas, permeando as percepções, relações e oportunidades das pessoas minoritizadas.

De acordo com Maldonado-Torres (2007), Frantz Fanon⁴⁹ é responsável por articular as expressões existenciais da colonialidade, ancorando-se na experiência racial e, em certa medida, na experiência da diferença de gênero. Fanon direciona a sua atenção para o trauma do encontro do sujeito racializado com o outro imperial. Nesse contexto, ele desenvolve a noção do aparato existencial do sujeito, produzido pela colonialidade do ser. Ao aplicar esse conceito ao pensamento de Fanon, Maldonado-Torres destaca como a colonialidade do ser revela os efeitos da colonialidade do poder e seu impacto na linguagem por meio da experiência vivida pelos indivíduos invisibilizados. Para Fanon, o ser colonizado também

⁴⁹ Frantz Fanon (1925-1961) foi um influente intelectual, psiquiatra e pensador político nascido na colônia francesa da Martinica e associado aos movimentos anticoloniais e antirracistas.

pode ser compreendido como condenado, ressaltando a condição de opressão e desumanização imposta pelo colonialismo (Maldonado-Torres, 2008).

Com base nesse contexto, Anzaldúa expõe a negação da existência dos chicanos por parte dos estadunidenses brancos, como evidencia o seguinte fragmento:

Fragmento 3

O gringo, preso à sua ficção de superioridade branca, monopolizou todo o poder político, deixando os indígenas e os mexicanos sem suas terras enquanto seus pés ainda estavam sobre elas. Com o desterro e o exílio fomos despojados, destronados, estripados – eles nos puxaram, nos arrancaram pela raiz, nos cortaram, nos estriparam, nos desapossaram, nos separando assim da nossa identidade e da nossa história (pág. 47).⁵⁰

O elemento textual faz parte da seção *El destierro/ La tierra perdida*, que integra o primeiro capítulo intitulado *La patria, Aztlán*. Nessa seção, Anzaldúa aborda temas como a perda de terra e o exílio forçado, questões centrais na experiência chicana e indígena no contexto colonial da expansão territorial dos Estados Unidos. A autora destaca como a colonização não apenas expropriou fisicamente as terras desses povos, mas também resultou em um desterro simbólico, cultural e espiritual. Assim, a perda de Aztlán, terra ancestral dos chicanos, simboliza a perda de uma parte fundamental da história, da identidade e o do ser coletivo chicano.

O fragmento reflete de maneira intensa as manifestações da colonialidade do poder e da colonialidade do ser. Quando Anzaldúa menciona a “O gringo, preso à sua ficção de superioridade branca” aponta para a construção ideológica que sustentou o domínio e o monopólio do poder político pelos brancos estadunidenses. Essa “ficção de superioridade branca” legitima a expropriação de terras e a inferiorização de povos indígenas e mexicanos, que foram despojados enquanto ainda habitavam suas terras, evidenciando o caráter brutal desse processo de dominação.

Em sequência, as expressões "desterro e exílio" vão além da perda física de território, elas remetem ao deslocamento forçado dessas populações, tanto no sentido material quanto cultural e espiritual. Anzaldúa utiliza uma linguagem visceral — "despojados, destronados,

⁵⁰ El gringo, encerrado en su ficción de superioridad blanca, acaparó todo el poder político, dejando a los indios y a los mexicanos sin su tierra mientras sus pies seguían aún posados sobre ella. Con el destierro y el exilio fuimos desuñados, destroncados, destripados — nos jalaron, sacándonos de raíz, nos troncharon, nos evisceraron, nos desposeyeron, separándonos así de nuestra identidad y de nuestra historia— (p. 47).

estripados" — para descrever o trauma desse processo colonial, simbolizando não apenas a perda de terras, mas também a destruição de identidades, tradições e histórias. O exílio forçado de seu território e de sua cultura é descrito como um arrancar pelas raízes, sugerindo que a perda foi completa e afetou profundamente a essência coletiva dessas comunidades.

Esse fragmento ecoa as noções de colonialidade do poder e do ser, conforme desenvolvidas por Quijano e Maldonado-Torres. A colonialidade do poder se manifesta no controle dos recursos e na imposição de uma hierarquia racial que posiciona o branco estadunidense como superior, enquanto a colonialidade do ser emerge na desumanização e na invisibilização desse Ser, na identidade dos povos indígenas e mexicanos. Quando Anzaldúa afirma: “nos desapossaram, nos separando assim da nossa identidade e da nossa história”, ela expõe o processo pelo qual esses povos foram desconectados de si mesmos, forçados a viver em um estado de constante deslocamento existencial, afetando profundamente suas formas de ser e existir.

Diante disso, vejo a necessidade de apresentar as bases filosóficas que sustentam a desumanização dos povos racializados na modernidade, a fim de compreendermos como o pensamento moderno legitimou a opressão ao excluir não só os chicanos como também outros grupos da categoria de “ser” pleno, ao vinculá-los à irracionalidade. Maldonado-Torres (2007) analisa a filosofia de René Descartes para discutir a formação do pensamento moderno em relação aos dualismos mente/corpo e mente/matéria e como isso influenciou a desumanização dos povos colonizados/subalternizados. Para Descartes, esses dualismos justificam: 1) o controle e objetificação da natureza e do corpo; 2) a concepção da busca do conhecimento como algo que deve se distanciar do subjetivo e corporal; e 3) a elevação do ceticismo e de evidências racistas ao status de filosofia fundamental e base das ciências. Essas três dimensões se inter-relacionam para manter a não-ética da dominação e violência, em que a guerra e a opressão contra os povos colonizados/subalternizados são legitimadas por essa estrutura filosófica.

Em outras palavras, as três dimensões do pensamento cartesiano operam em conjunto para estabelecer uma hierarquia racial e epistêmica, na qual os indivíduos racializados são vistos como carentes de razão e, portanto, inferiores. Esse enquadramento filosófico não apenas legitima o controle e a exploração, mas também fundamenta a contínua exclusão desses povos das esferas do conhecimento e do poder. A partir desse raciocínio, a modernidade se constrói sobre a violência epistêmica e material, justificando a subjugação dos corpos racializados, enquanto naturaliza a posição de supremacia do sujeito branco

européu. Assim, a colonialidade do poder e do ser se entrelaçam, perpetuando sistemas de opressão que se baseiam nessa filosofia dualista e desumanizadora.

Compreender as questões levantadas por Maldonado-Torres é fundamental para desconstruir as hierarquias raciais e epistêmicas que ainda operam nas sociedades contemporâneas. Sua análise oferece uma base crítica para questionar o legado colonial que molda as estruturas de poder e conhecimento. Ao relacionar essa perspectiva com a obra de Gloria Anzaldúa, fica evidente que os estadunidenses brancos ocupam a posição de supremacia, enquanto os chicanos, como sujeitos racializados, são subjugados e desumanizados. Esse processo de desumanização, que Maldonado-Torres chama de colonialidade do ser, reflete a forma como esses povos são negados em sua plena humanidade, o que se conecta à experiência de deslocamento e alienação descrita por Anzaldúa.

Fragmento 4

Os Chicanos e outras pessoas de cor sofrem economicamente por não se aculturarem. Esta alienação voluntária (ainda que forçada) resulta em um conflito psicológico, em uma espécie de dupla identidade — não nos identificamos totalmente com os valores culturais anglo-americanos, nem nos identificamos por completo com os valores culturais mexicanos. Somos uma sinergia de duas culturas, com graus diversos de mexicanidade e de anglicidade. Temos o conflito fronteiriço tão interiorizado que, às vezes, tenho sensação de que um anula o outro e que somos zero, nada, ninguém (p.116).⁵¹

O fragmento pertence à seção: *Si le preguntas a mi mamá: «¿Qué eres?»*, do capítulo 5, intitulado *Cómo domar una lengua salvaje*. Nesta seção, Anzaldúa aborda questões de identidade e linguagem chicana, explorando a partir da pergunta "O que você é?" as tensões entre as identidades mexicana e estadunidense. Essa reflexão revela a complexidade da vida nas fronteiras, em que a experiência de diferentes culturas demonstra que as categorias identitárias dos chicanos não são fixas, mas sim fluidas e multifacetadas.

Anzaldúa também enfatiza como a identidade chicana é marcada por uma experiência de liminaridade, vivendo entre mundos e culturas, e como essa ambivalência pode gerar um sentimento de pertencimento ao mesmo tempo em que provoca alienação. Através dessa

⁵¹ Los Chicanos y otras personas de color sufren económicamente por no aculturarse. Esta alienación voluntaria (aunque forzada) deviene en conflicto psicológico, en una especie de identidad dual —no nos identificamos totalmente con los valores culturales angloamericanos ni nos identificamos por completo con los valores culturales mexicanos—. Somos una sinergia de dos culturas con grados diversos de mexicanidad y de anglicidad. Tenemos tan interiorizado el conflicto fronterizo que a veces me da la sensación de que uno anula al otro y que somos cero, nada, nadie (Anzaldúa, 2016, p.116).

narrativa, Anzaldúa desafia as definições convencionais de identidade, sugerindo que ela é composta por uma mistura de influências e experiências que não podem ser facilmente categorizadas.

No que diz respeito à frase inicial do fragmento, ela sugere que os chicanos e outras minorias raciais enfrentam desafios financeiros e limitações nas oportunidades econômicas devido a não adotarem os costumes, valores e práticas da cultura dominante estadunidense. A expressão "alienação voluntária (ainda que forçada)" indica que essa rejeição pode ser uma escolha consciente, mas também é influenciada por pressões sociais e históricas. A aculturação é frequentemente percebida como uma estratégia de sobrevivência, enquanto a alienação implica uma resistência à conformidade com os valores dominantes da sociedade estadunidense.

Anzaldúa menciona "um conflito psicológico" que surge dessa alienação, caracterizando uma "dupla identidade". A dualidade reflete a dificuldade de se identificar completamente com qualquer um dos grupos culturais: os chicanos não se sentem totalmente integrados nos valores estadunidenses nem nos mexicanos. Tal luta interna gera uma sensação de fragmentação identitária, em que esses grupos se veem divididos entre duas culturas, o que pode resultar em sentimentos de insegurança e incerteza e a busca por um espaço de pertencimento.

Além disso, a dualidade da identidade chicana não se limita apenas à experiência pessoal; ela também se manifesta nas interações sociais e políticas. Os chicanos frequentemente se veem obrigados a navegar entre as expectativas de ambas as culturas, o que também pode gerar tensões em suas relações familiares e comunitárias. A falta de aceitação plena em qualquer um dos grupos pode intensificar a invisibilização, fazendo com que se sintam como "outsiders"⁵² em ambos os contextos.

Em sequência, a afirmação de que os chicanos são "uma sinergia de duas culturas, com graus diversos de mexicanidade e de anglicidade" destaca a complexidade da identidade chicana. Essa sinergia não é uma simples mistura, mas uma interação dinâmica que cria uma nova forma de ser, com nuances e variações que refletem a experiência individual e coletiva. Isso permite que os chicanos desenvolvam uma identidade que incorpora elementos de ambas as culturas, resultando em práticas, valores e expressões artísticas únicas. Por exemplo, na literatura, na música e nas artes visuais, é possível notar como essa fusão cultural se manifesta

⁵² Indivíduos que não pertencem a um grupo determinado.

em narrativas que desafiam as normas estabelecidas e trazem à tona as experiências vividas em uma realidade de fronteira.

Anzaldúa prossegue ao narrar sobre o “conflito fronteiroço tão interiorizado”, enfatizando as tensões e dilemas identitários e culturais que emergem da experiência chicana em uma realidade marcada por fronteiras geográficas, culturais e sociais. Essas fronteiras delimitam o que é considerado aceitável, tornando a vivência chicana um reflexo das tensões geradas pela colonialidade. A autora utiliza os termos "zero" e "nada, ninguém" para ilustrar a intensidade desse conflito, sugerindo um estado de desidentificação no qual a luta entre as identidades resulta em um profundo sentimento de vazio ou de não pertencimento.

O fragmento 4 reflete a complexidade da experiência chicana em um mundo que muitas vezes tenta forçar uma conformidade com identidades simplistas. Através dele, Anzaldúa convida à reflexão sobre como as identidades são construídas, desconstruídas e renegociadas em contextos de opressão e resistência. Além disso, ela sugere que essa luta por uma identidade própria é uma parte intrínseca da experiência chicana, revelando a riqueza e a dor de viver entre duas culturas.

A dupla identidade retratada no fragmento reflete a colonialidade do ser na medida em que os chicanos vivem uma divisão interna imposta por um sistema que não os reconhece plenamente. A experiência de se sentir dividido entre os valores da cultura estadunidense e os da cultura mexicana ilustra como a colonialidade afeta a construção da identidade. Os chicanos não podem se identificar completamente com nenhuma das culturas, o que revela que suas identidades foram moldadas e fragmentadas por processos coloniais que deslegitimam suas experiências e modos de ser.

Fragmento 5

Temos que dizer a sociedade branca: «Necessitamos que vocês aceitem que os Chicanos são diferentes, que reconheçam que nos rejeitaram e nos negaram. Necessitamos que reconheçam que nos consideraram menos que humanos, que roubaram nossas terras, nossa condição de pessoas, nosso respeito próprio. Necessitamos que façam uma restituição pública, que admitam que, para compensar seu próprio sentimento de serem defeituosos, vocês lutam para se impor a nós, apagar a nossa história e nossa experiência de vida porque os fazem sentir culpados — prefeririam esquecer os seus atos brutais (p. 144).⁵³

⁵³Tenemos que decirle a la sociedad blanca: «Necesitamos que acepten que los Chicanos somos distintos, que reconozcan que nos han rechazado y negado». Necesitamos que reconozcan que nos consideraron menos que humanos, que nos robaron las tierras, nuestra condición de personas, nuestro respeto por nosotros mismos. Necesitamos que hagan una restitución pública, que digan que, para compensar su propio sentido de ser

O fragmento pertence ao capítulo intitulado *La conciencia de la mestiza/ Hacia una nueva consciencia* e à seção *Somos una gente*. O próprio título da seção já antecipa a reivindicação central de Anzaldúa: o reconhecimento de que os chicanos são pessoas plenas e dignas de consideração. A autora utiliza uma linguagem direta e crítica, convocando o “outro”, o opressor, a reconhecer e confrontar a violência histórica e sistêmica que os chicanos sofreram. A primeira oração do fragmento: “Necessitamos que vocês aceitem que os chicanos são diferentes”, destaca a urgência de que as diferenças culturais, raciais e étnicas dos chicanos sejam reconhecidas e respeitadas. Nesse apelo, Anzaldúa se opõe à homogeneização cultural, processo que historicamente tenta apagar a identidade dos grupos inferiorizados. Ao reivindicar o direito à diferença, ela afirma a validade e a autonomia da identidade chicana, que não deve ser subjugada à norma branca/estadunidense.

Em seguida, Anzaldúa demanda que a sociedade branca “reconheça que nos rejeitaram e nos negaram”. Neste ponto, a autora trata sobre a experiência histórica de exclusão, estigmatização e invisibilidade enfrentada pela comunidade mexicana nos Estados Unidos. A rejeição mencionada refere-se tanto à identidade quanto a própria humanidade dos chicanos, o que fica evidente na frase: “nos consideraram menos que humanos”. Essa desumanização não foi apenas um ato simbólico, mas serviu como base para justificar a exploração e a violência, manifestadas na expropriação, da inferiorização econômica e da segregação racial. Ao expor essa dinâmica, Anzaldúa incita uma reflexão sobre o impacto da negação histórica e a necessidade de reconhecimento e reparação.

Anzaldúa também aborda de forma incisiva o roubo das terras ao afirmar: “roubaram nossas terras, nossa condição de pessoas, nosso respeito próprio”. A referência à terra remete ao contexto colonial do sudoeste dos Estados Unidos, em que os territórios historicamente pertencentes aos povos indígenas e mexicanos foram tomados durante o processo de expansão estadunidense, a Guerra Mexicano-Americana. Esse roubo não se restringe à dimensão material, mas também carrega uma despossessão identitária e espiritual, uma vez que a terra, para essas comunidades, está intimamente conectada à identidade e cultura. A perda do território simboliza também a perda do “respeito próprio” e de Aztlán, o espaço mítico e ancestral dos chicanos. Dessa forma, a autora destaca a profundidade das feridas coloniais, que reverberam na subjetividade e dignidade dessas populações.

defectuosos, luchan por imponerse a nosotros, borran nuestra historia y nuestra experiencia vital porque les hacen sentir culpables — preferirían olvidar sus brutales actos (Anzaldúa, 2016, p. 144).

Em sequência, ao pedir uma “restituição pública”, Anzaldúa reivindica tanto uma reparação simbólica quanto uma responsabilização concreta por parte da sociedade estadunidense. Ela ressalta a importância de que esse reconhecimento seja público, visível e não meramente privado ou superficial. A restituição que a autora demanda vai além de um simples pedido de desculpas, ela pede uma admissão coletiva de culpa e responsabilidade pelos danos históricos contra os chicanos e outros grupos oprimidos neste território fronteiriço.

A última parte do fragmento oferece uma análise mais psicológica e profunda das motivações subjacentes à opressão. Quando Anzaldúa menciona “vocês lutam para se impor a nós, apagar a nossa história e nossa experiência de vida”, ela denuncia o esforço sistemático da cultura dominante de suprimir a narrativa e a memória dos povos chicanos, um apagamento que é tanto cultural quanto psicológico. Isso é essencial para manter o *status quo*, já que admitir as brutalidades cometidas significaria confrontar o próprio passado opressor. Por fim, ao dizer que os opressores “prefeririam esquecer os seus atos brutais”, Anzaldúa expõe a resistência dos colonizadores em encarar suas próprias violências e responsabilidades históricas. Este esquecimento desejado é, para ela, uma forma de negação coletiva, que perpetua o ciclo de opressão e impede uma verdadeira justiça.

Ao analisar mais detalhadamente o fragmento, ratifico a veracidade da afirmação de Maldonado-Torres sobre a colonialidade do ser, que conecta os níveis genético, existencial e histórico, indo além das dinâmicas de poder. Neste fragmento, também é possível perceber como os chicanos são fragmentados e desumanizados no contexto colonial dos Estados Unidos. Esse processo envolve a alienação de sua identidade e cultura, a negação de sua plena humanidade e a imposição de uma ontologia que subordina esses povos à hegemonia estadunidense.

O fragmento evidencia as profundas implicações da colonialidade do ser nas experiências vividas pelos chicanos. A fronteira geográfica reflete também uma fronteira existencial, onde essas pessoas se veem divididas entre diferentes culturas, línguas e identidades, enquanto sua individualidade é constantemente negada. Essa dualidade imposta os coloca em um espaço de não pertencimento, no qual suas vozes e experiências são silenciadas, reforçando o processo de desumanização. O conceito de não pertencimento dialoga diretamente com a ideia de não-lugar, de Anzaldúa, que se refere à vivência em dois mundos sem pertencer totalmente a nenhum deles, gerando uma sensação de deslocamento e exclusão. Assim, o não-lugar representa a condição de vida fragmentada, em que as fronteiras simbólicas e físicas contribuem para a invisibilização dos chicanos.

4.3 Colonialidade do saber

Os legados do passado de colonização não se limitam apenas ao domínio territorial, à exploração econômica, à invisibilização de povos e culturas. Eles também instauraram uma ordem epistemológica que permanece até hoje, relegando saberes e experiências não ocidentais ao esquecimento ou à invisibilização. A ideia de que a Europa e o Ocidente detêm o monopólio sobre o conhecimento "válido" e "universal" é um dos pilares dessa estrutura, que se mantêm em diversas esferas acadêmicas, políticas e culturais.

Nesse contexto, surge o conceito de colonialidade do saber, que revela como o conhecimento produzido nas sociedades colonizadoras, especialmente na Europa, foi imposto como universal, verdadeiro e superior em relação aos saberes de outros povos e culturas, particularmente os dos povos colonizados. Conforme Lander (2005), esse processo de hierarquização e subordinação dos saberes locais e não ocidentais é um legado direto do colonialismo, que, embora tenha mudado de forma, continua a operar na modernidade através de novas dinâmicas.

Lander discute a constituição histórica das disciplinas científicas produzidas na academia ocidental, destacando as ciências sociais ao argumentar que o eurocentrismo moldou a maneira como se produz e se entende o conhecimento. Ele critica o fato de que as categorias e os métodos das ciências sociais ocidentais foram universalizados, sem considerar que esses saberes surgiram de contextos históricos e culturais específicos. Ao fazer isso, desconsideram-se outras formas de interpretar o mundo, baseadas em experiências e cosmologias outras. A colonialidade do saber, portanto, sustenta uma ordem epistemológica que nega a legitimidade e a validade dos saberes locais, indígenas, impondo uma racionalidade única, de origem europeia.

[...] São colocadas num momento anterior do desenvolvimento histórico da humanidade, o que, no imaginário do progresso, enfatiza sua inferioridade. Existindo uma forma "natural" do ser da sociedade e do ser humano, as outras expressões culturais diferentes são vistas como essencial ou ontologicamente inferiores e, por isso, impossibilitadas de "se superarem" e de chegarem a ser modernas (devido principalmente ao fator racial) (Lander, 2005, p. 13).

As outras formas de ser e as diferentes organizações da sociedade são consideradas primitivas, arcaicas, carentes e pré-modernas, sendo colocadas em um estágio anterior do desenvolvimento histórico da humanidade. Esse imaginário, enraizado na ideologia eurocêntrica, posiciona essas culturas como ontologicamente inferiores, sugerindo que sua diferença cultural as impede de alcançar a modernidade — um conceito construído sob padrões ocidentais de racionalidade, ciência e progresso.

Nesse contexto de deslegitimação de saberes, Gloria Anzaldúa narra como foi afetada pela ideia colonial de que seus conhecimentos eram inválidos e invisíveis. Ela expressa essa experiência em um fragmento de sua obra, revelando a luta interna entre as expectativas impostas pela racionalidade branca e a riqueza de suas próprias vivências e saberes:

Fragmento 6

Como muitos indígenas e mexicanos, eu não considerava reais as minhas experiências psíquicas. Negava que elas tivessem ocorrido e deixei que meus sentidos internos se atrofiassem. Permiti que a racionalidade branca me dissesse que a existência do “outro mundo” era pura superstição pagã. Eu aceitava a realidade deles, a realidade “oficial” de forma racional e lógica que está conectada à realidade externa, o mundo superior, e que está considerada a consciência mais desenvolvida (p. 83).⁵⁴

O fragmento pertence à seção *Las presencias*, que faz parte do capítulo 3, *Penetrar en la Serpiente*. Nesse capítulo, Anzaldúa explora temas como identidade, espiritualidade e a complexidade da experiência chicana. A autora realiza uma análise profunda das intersecções entre as culturas indígena e ocidental, além de abordar as tensões que surgem dessa convivência. Anzaldúa enfatiza a importância de se reconectar com as raízes culturais e espirituais, desafiando as noções eurocêntricas de progresso e racionalidade. Ela discute a necessidade de reconhecer e integrar saberes ancestrais e espirituais em um contexto que deslegitima essas formas de conhecimento.

A metáfora da serpente é central nesse capítulo, simbolizando tanto a dualidade quanto a transformação. Anzaldúa relaciona a serpente à sua própria jornada de autodescoberta e à busca de uma identidade que abrace as múltiplas dimensões de sua herança cultural. A serpente também representa a ideia de ciclos de vida e morte, sugerindo que a experiência de transição e transformação é fundamental para a compreensão da identidade.

É importante ressaltar que a serpente também é um elemento central na bandeira do México (figura 1), simbolizando uma rica herança cultural e histórica que remonta à mitologia asteca. Na imagem, a serpente é retratada sendo devorada por uma águia que está empoleirada sobre um cacto — uma cena carregada de significado histórico e espiritual. Essa representação está associada a uma antiga profecia mexicana, segundo a qual os astecas

⁵⁴ Como muchos indios y mexicanos, yo no consideraba reales mis experiencias psíquicas. Negaba que hubieran tenido lugar y permití que mis sentidos internos se atrofiaran. Permití que la racionalidad blanca me dijera que la existencia del «otro mundo» era pura superstición pagana. Yo aceptaba su realidad, la realidad «oficial» del modo racional y razonador que está conectado a la realidad externa, el mundo superior, y que está considerada la conciencia más desarrollada —la conciencia de la dualidad— (Anzaldúa, 2016, p. 83).

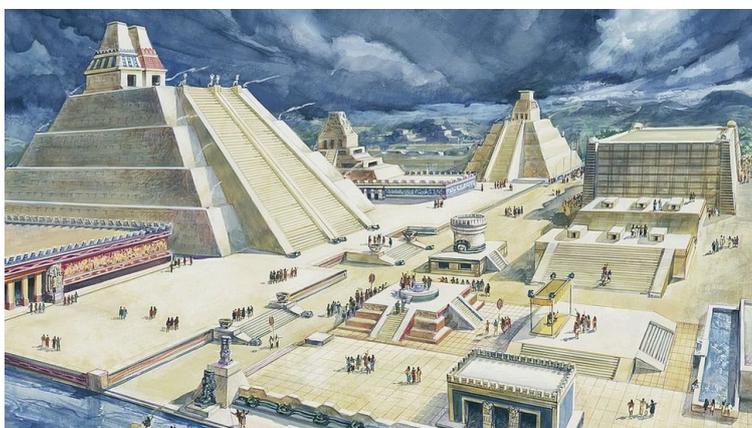
deveriam fundar sua cidade onde avistassem uma águia pousada sobre um cacto com uma serpente em seu bico. O cumprimento dessa visão teria levado à fundação de Tenochtitlán (figura 2), cidade que mais tarde se tornaria a atual Cidade do México. Assim, o símbolo não apenas remete a origens míticas, mas também expressa a resistência e continuidade das culturas originárias no imaginário nacional mexicano.

Figura 2 – Bandeira dos Estados Unidos Mexicanos



Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/geografia/bandeira-do-mexico.htm>.

Figura 3 – Tenochtitlán, capital do Império Asteca



Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-58252874>.

Para Anzaldúa, o símbolo da serpente está intimamente ligado a *Coatlicue*, a deusa asteca da terra, da fertilidade e da vida. Nesse contexto, a serpente representa uma dualidade, simbolizando a conexão entre o mundo material e o espiritual. Por outro lado, a águia é vista como um emblema de força e liberdade. A combinação dos dois elementos — a serpente e a águia — no emblema central da bandeira não apenas reflete a herança indígena do México, mas também encapsula a luta e a resistência do povo mexicano ao longo da história, especialmente durante o período colonial.

Dando continuidade à análise do fragmento, Anzaldúa inicia expressando como, assim como muitos indígenas e mexicanos, não considerava suas experiências psíquicas como reais. Essa afirmação evidencia um processo de negação, no qual suas vivências espirituais e intuitivas foram desvalorizadas. Ao afirmar: "deixei que meus sentidos internos se atrofiassem", Anzaldúa revela o impacto negativo dessa negação em sua própria identidade e autopercepção. A metáfora da atrofia sugere uma diminuição da capacidade de se conectar com suas próprias experiências e com o mundo ao seu redor, destacando a dor causada pela imposição de uma lógica eurocêntrica que estigmatiza e silencia saberes não ocidentais.

Em sequência, a menção à "racionalidade branca" enfatiza a crítica de Anzaldúa ao colonialismo epistemológico, que não apenas subjuga as culturas indígenas, mas também impõe uma visão de mundo que considera a realidade "oficial" como a única verdadeira. Ao aceitar essa "realidade oficial", ela está de certa forma, internalizando a deslegitimação de suas próprias experiências, o que gera um conflito interno entre sua identidade indígena e as expectativas da cultura dominante. A referência ao "outro mundo" como "pura superstição pagã" ilustra como as espiritualidades e crenças indígenas e chicanas são frequentemente desmerecidas e rotuladas como irracionais ou primitivas dentro dos Estados Unidos. Sendo parte dessa sociedade dominante, é compreensível que Anzaldúa adotasse essa lógica colonial e naturalizasse a realidade imposta como superior.

Nesse contexto, é possível constatar o quanto a colonialidade do saber influenciou a formação da identidade e as experiências de Anzaldúa e de outros chicanos que habitam a intersecção de culturas distintas. Essa dinâmica demonstra como a imposição de uma lógica eurocêntrica inferioriza saberes e tradições não ocidentais além de moldar as percepções que os indivíduos têm de si mesmos e de suas heranças culturais.

Fragmento 7

Os antropólogos brancos afirmam que os indígenas têm mentes "primitivas" e, portanto, deficientes, afirmam que não somos capazes de pensar no modo mais elevado de consciência — a racionalidade—. Eles ficam fascinados com o que chamam de mente "mágica", a mente "selvagem", a *participation mystique* da mente, que diz que o mundo da imaginação — o mundo da alma — e do espírito é tão real quanto a realidade física. Ao tentar se tornar "objetiva", a cultura ocidental transformou coisas e pessoas em "objetos", distanciando-se delas, o que resultou na perda do "contato" com elas. Nessa dicotomia encontra-se a raiz de toda violência (p. 83).⁵⁵

⁵⁵Los antropólogos blancos afirman que los indios tienen mentes «primitivas» y, por lo tanto, deficientes, afirman que no somos capaces de pensar en el modo más elevado de la conciencia —la racionalidad—. Les

Ainda na mesma página, Anzaldúa antecipa o que alguns anos mais tarde Lander conceituaria como colonialidade do saber. Ao afirmar que os antropólogos brancos veem as mentes indígenas como “deficientes”, ela expõe a forma como a ciência ocidental estabeleceu uma hierarquia de saberes que desvaloriza e inferioriza perspectivas baseadas na espiritualidade, na imaginação e na conexão com o mundo natural.

O fragmento demonstra a obsessão da ciência ocidental pela objetividade, que transforma e suas experiências em “objetos” de estudo, o que gera um distanciamento emocional e espiritualmente dessas realidades. A utilização de termos como “mente mágica” e “mente selvagem” por parte dos antropólogos exemplifica estereótipos simplistas e a exotificação dos saberes não ocidentais, que são tratados como curiosidades e não como formas legítimas de conhecimento. Embora reconheçam a “*participation mystique*⁵⁶” – conceito que sugere uma conexão íntima entre os seres humanos e o mundo espiritual –, essa concepção é frequentemente desvalorizada, reforçando a inferiorização da espiritualidade indígena e relegando-a a condição de inferioridade.

Anzaldúa denuncia essa dicotomia, na qual o ocidente, ao buscar a objetividade, desumaniza culturas, saberes e indivíduos, reduzindo-os a “objetos”. Esse processo de objetificação gera uma desconexão significativa, não apenas entre as pessoas, mas também com o mundo espiritual, rompendo laços que, segundo a autora, são fundamentais para a identidade e a experiência humana. A perda dessa conexão pode levar a diversas formas de violência.

Essa violência é exercida pela elite pós-colonial branca dos Estados Unidos, que possuem estratégias sistemáticas de manutenção de seus privilégios (De Paula Laborne, 2014) assegurando a continuidade das hierarquias sociais e raciais. Tais elites utilizam tanto mecanismos institucionais quanto culturais para perpetuar sua posição de poder, criando estruturas que reforçam as desigualdades e inferiorizam grupos como os chicanos. A construção de estereótipos, juntamente com a imposição de uma narrativa única são uma das ferramentas para a manutenção desse domínio, afetando a autoimagem e a identidade da comunidade chicana.

fascina lo que ellos llaman la mente «mágica», la mente «salvaje», la *participation mystique* de la mente que dice que el mundo de la imaginación —el mundo del alma— y del espíritu es tan real como la realidad física. Al intentar hacerse «objetiva», la cultura occidental ha convertido en «objetos» a las cosas y las personas al distanciarse de ellas, con lo que ha perdido el «contacto» con ellas. En esta dicotomía se halla la raíz de toda violencia (Anzaldúa, 2016. p.83).

⁵⁶ Conceito que descreve uma forma de conexão ou relação intensa entre o sujeito e o objeto, no qual a distinção entre os dois é pouco definida ou inexistente. O termo, originalmente desenvolvido pelo antropólogo Lucie Lévy-Bruhl, refere-se à maneira como os povos indígenas e sociedades consideradas “primitivas” percebem o mundo.

A análise de Anzaldúa critica a visão racionalista e materialista da modernidade ocidental, que ao se distanciar de formas de conhecimento mais intuitivas, espirituais e holísticas, oprime os povos indígenas e suas cosmologias, bem como perde uma conexão fundamental com a vida e o mundo. Ela defende que o distanciamento entre o mundo da imaginação e a realidade física contribui para a desumanização, reforçando estruturas coloniais e violentas que tratam outras culturas como inferiores ou atrasadas.

O conjunto de separações sobre as quais está sustentada essa noção do caráter objetivo e universal do conhecimento científico está articulado com as separações que estabelecem os conhecimentos sociais entre a sociedade moderna e o restante das culturas. Com as ciências sociais dá-se o processo de cientificação da sociedade liberal, sua objetificação e universalização e, portanto, sua naturalização. O acesso à ciência, e a relação entre ciência e verdade em todas as disciplinas, estabelece uma diferença radical entre as sociedades modernas ocidentais e o restante do mundo (Lander, 2005, 14).

Anzaldúa e Lander exploram, de formas complementares, como a ciência moderna se construiu a partir dessa série de separações artificiais, que isolaram o conhecimento “objetivo” e “universal” de outras formas de saber. Lander, ao discutir a colonialidade do saber, destaca como as ciências sociais e as ciências naturais criaram uma hierarquia epistêmica, estigmatizando saberes não ocidentais e impondo a racionalidade eurocêntrica como única forma legítima de conhecimento. Anzaldúa, por sua vez, denuncia o impacto dessa lógica de separação sobre os indígenas e chicanos, que tiveram suas experiências espirituais e psíquicas desacreditadas e tratadas como superstição. Ambos os autores revelam como essa separação não é apenas epistemológica, mas também cultural e política, naturalizando a inferiorização de culturas subalternizadas e impondo a hegemonia ocidental como a única forma de verdade.

Assim, a colonialidade do saber se revela como um legado epistemológico resultante do eurocentrismo. Gloria Anzaldúa demonstra como essa herança histórica impede a compreensão autêntica do mundo dos chicanos, limitando as perspectivas locais e desconsiderando as epistemologias que emergem desses contextos. Essa visão eurocêntrica, amplamente disseminada pelos brancos estadunidenses, perpetua a inferiorização da identidade chicana e a mantém à margem do discurso acadêmico e social dos Estados Unidos. Para eles, a chamada mente selvagem chicana é desprovida de saberes legítimos, uma vez que não se alinham aos padrões modernos.

Essa deslegitimação do conhecimento, no entanto, não ocorre apenas no campo das ideias, mas também se manifesta de forma contundente na linguagem. A imposição do inglês como língua dominante e a conseqüente inferiorização do espanhol chicano e das línguas

indígenas constituem expressões claras da colonialidade da linguagem, que será abordada a seguir. É por meio da língua que se reafirmam hierarquias coloniais e se negam formas plurais de existência e expressão. Anzaldúa, consciente disso, transforma a linguagem em campo de resistência e recriação identitária.

4.4 Colonialidade da linguagem

O campo linguagem, assim como diversos outros aspectos e situações da existência social, também está marcado pela questão da racialização. Conforme aponta Veronelli (2015), a partir da concepção de raça, as populações colonizadas não são consideradas agentes comunicativos plenos. Em outras palavras, indivíduos não-brancos e seus descendentes, que não se alinham com as perspectivas eurocentristas, são considerados incapazes de estabelecer uma comunicação racional. Isso ocorre porque no encontro colonial, os colonizadores perceberam que as pessoas nativas estavam se expressando de maneira que eles julgavam como inferior, incapaz de transmitir conhecimento (Veronelli, 2015).

Antes da imposição das línguas hegemônicas europeias na Abya Yala, os povos originários tinham suas próprias línguas, seus próprios sistemas linguísticos que refletiam não apenas a diversidade geográfica, mas também suas relações sociais, históricas e culturais. Muitas dessas línguas eram orais e não possuíam uma forma escrita formal. As sociedades indígenas têm formação autônoma, originando-se em práticas individuais que posteriormente, evoluíram para práticas coletivas. Nesse sentido, a transmissão de conhecimento, histórias e tradições era feita por meio da oralidade. A produção de gramáticas que implicavam usos da escrita alfabética e seus conceitos fundamentais não fazia parte das práticas indígenas (Oliveira; Pinto, 2011).

Ao contrário do contexto linguístico dos indígenas, as línguas introduzidas na Abya Yala, durante o período de colonização, mantinham uma relação direta com a escrita alfabética. Desse modo, segundo Oliveira e Pinto (2010), a estruturação das línguas estava firmemente associada à “dupla hierárquica fala/escrita: a fala seria a primeira manifestação da língua e é seguida por sua representação impressa, a escrita” (p. 321). Nesse modelo, a gramática e a fonologia eram consideradas elementos essenciais da língua que estariam ligadas a um povo.

Durante a colonização, o espanhol emergiu como língua dominante introduzida nas terras americanas, trazendo consigo suas práticas e sistemas linguísticos. O ano de 1492, marcado pelo desembarque de Cristóvão Colombo na Abya Yala, foi também o ano em que o espanhol foi celebrado como uma língua vernácula. Como aponta Veronelli (2015), o

humanista Elio Antonio de Nebrija⁵⁷, ao escrever a primeira gramática da língua castelhana, conferiu a essa língua a transição de um status de língua vulgar para uma língua românica. As línguas românicas tinham relevância política e eram ensinadas em instituições. Diferentemente das línguas vulgares, que não tinham necessidade de uma gramática, pois eram consideradas menos formais, coloquiais e menos “cultas”, frequentemente aprendida nas ruas.

Segundo Nebrija, a capacidade de uma língua expressar conhecimento estava diretamente relacionada à existência de uma gramática. Nessa perspectiva, as línguas faladas pelos povos originários da Abya Yala eram consideradas inferiores, resultando na percepção de que essas populações eram carentes de conhecimento e incapazes de estabelecer uma comunicação racional. Dessa forma, a cognição e a capacidade intelectual dos indivíduos poderiam ser qualificadas com base em suas habilidades de leitura e escrita (Rojo, 1995).

Nesse contexto de inferioridade das línguas originárias na América, Anzaldúa apresenta um capítulo em sua obra, chamado *Cómo domar una lengua salvaje*, o qual aborda a violência linguística, ou como ela mesma a denomina de terrorismo linguístico. Neste capítulo, a autora usa esse conceito para destacar a minoritarização e o preconceito com a língua chicana. Além disso, narra toda a violência cultural e psicológica sofrida por aqueles que falam línguas não hegemônicas, defendendo a concepção do multilinguismo como parte da formação da identidade chicana, mestiça.

No fragmento a seguir, Anzaldúa expressa a sua repulsa com a violência contra a sua língua, por parte dos estadunidenses:

Fragmento 8

Lembro-me de ter sido pega falando espanhol no recreio – o que me rendeu três tapas nos dedos com uma régua dura. Lembro-me de ter sido mandada para o canto por «responder» à professora estadunidense quando tudo que eu estava tentando fazer era ensiná-la a pronunciar meu nome. «Se você quer ser Americana, fale inglês». Se não gosta, volte para o México, onde você pertence» (p. 103).⁵⁸

⁵⁷ Humanista do Renascimento espanhol, autor da primeira gramática da língua castelhana (1492) e do primeiro dicionário espanhol (1495). Esta gramática serviu de modelo para outras gramáticas das línguas românicas posteriores.

⁵⁸ Me acuerdo de que me pillaron hablando español en el recreo – lo que me valió tres golpes en los nudillos con una dura regla–. Me acuerdo de que me enviaron al rincón por «contestar» a la maestra angla cuando todo lo que intentaba hacer era enseñarle a pronunciar mi nombre. «Si quieres ser Americana, habla inglés. Si no te gusta, vuélvete a México, donde te corresponde» (Anzaldúa, 2016, p. 103).

Este fragmento dá início ao quinto capítulo de sua obra, intitulado *Cómo domar una lengua salvaje*, que apresenta um relato vívido e crítico das experiências de preconceito linguístico e cultural enfrentadas pela comunidade chicana. Nesse trecho, Anzaldúa relata uma experiência de sua infância na escola, ocorrida durante o recreio. Ela descreve como foi punida pela professora estadunidense, com três tapas nos dedos com uma régua, apenas por falar espanhol e por tentar ensiná-la como pronunciar seu nome. Como se trata de um nome próprio de origem hispânica, pouco comum para os anglo-americanos, a professora teve dificuldades em pronunciar-lo corretamente, e ao ser refutada, Anzaldúa foi alvo de violência física, linguística e teve sua identidade questionada.

O primeiro ponto que chama atenção é a atitude hostil da professora em relação à língua espanhola e à cultura mexicana, insistindo que, se Anzaldúa quisesse ser “americana”, deveria falar inglês. Essa postura é representativa de uma mentalidade colonialista que busca apagar as identidades culturais e linguísticas dos grupos minoritarizados pela cor da pele, como os chicanos, em prol da cultura branca e dominante estadunidense.

Como afirma Veronelli (2015), a ótica colonial despreza e desumaniza as populações racializadas, inferiorizando as suas línguas e linguagens, ao considerar que os sujeitos colonizados carecem de linguagens no sentido humano pleno. Além disso, essa lógica interpreta qualquer forma de expressividade desses indivíduos como uma comunicação simples e rudimentar. Tal perspectiva segue:

[...] uma ideologia linguística – analisada como *monolinguajeio* – que oculta a opressão colonial, dialógica e discursiva. A hipótese proposta é que a colonialidade da linguagem bloqueia a comunicação dialógica racional entre colonizadores e colonizados, ao negar aos segundos a capacidade e agência comunicativa dos primeiros (Veronelli, 2015, p. 36, tradução minha).⁵⁹

Nesse sentido, como uma comunidade racializada e advinda da América Latina, os chicanos têm sido alvo para a inferiorização da sua língua e cultura. Por sua vez, nos Estados Unidos, com sua população de maioria branca, as ideias e práticas coloniais são muitas vezes reproduzidas. Essa realidade pode ser explicada através das construções sócio-históricas e políticas fundamentadas nas diferenças econômicas e nas relações de trabalho/escravidão entre a América Latina e a Anglo-saxônica. Tais são fatores cruciais para compreender as distintas implicações da formação social, cultural e racial desses países.

⁵⁹ [...] una ideología lingüística – analizada como *lenguajeio* – que oculta la opresión colonial, dialógica y discursivamente. La hipótesis que se propone es que la colonialidad del lenguaje bloquea la comunicación dialógica racional entre colonizadores y colonizados, al negar a los segundos la capacidad y agencia comunicativa de los primeros (Veronelli, 2015, p. 36).

O fragmento apresenta um exemplo fundamental para compreender a colonialidade da linguagem, termo proposto por Veronelli (2015), que neste caso, atua a partir do preconceito e da violência contra a língua chicana. O problema da relação raça/linguagem é praticado pela professora estadunidense (provavelmente branca) que segue e pratica uma ideologia e filosofia eurocêntricas que incluem uma política linguística (Veronelli, 2015). A lógica eurocêntrica colonial preconiza que os sujeitos não possuem línguas/linguagens reais pelo fato de serem pessoas não brancas.

O trecho também destaca, através da experiência de Anzaldúa, a intensa pressão imposta sobre os chicanos, incentivando-os a renunciar à sua língua e cultura de origem, como se isso fosse uma condição para serem aceitos na sociedade dos Estados Unidos. Quando a professora diz: “se você quer ser Americana, fale inglês”, ela reproduz uma hierarquia linguística que evidencia a segregação do espanhol de fronteira. Além disso, essa afirmação promove uma visão unicultural e imposta da identidade americana. Isso não apenas reflete a negação das identidades chicana e mexicana, mas também pressupõe que ser "americano" significa pertencer e aderir exclusivamente à cultura estadunidense, excluindo qualquer outra influência cultural ou linguística da América.

Outro ponto importante a ser destacado é o contexto escolar que envolve o fragmento. Se considerarmos o ambiente escolar como um espaço propenso à dinâmicas de resistência, que promove o diálogo intercultural e está aberto a diferentes formas de conhecimento produzidas por diversos grupos étnico-culturais (Matos, 2020), é possível notar que a instituição frequentada por Anzaldúa não adotava uma perspectiva inclusiva. Através da imposição do uso da língua inglesa e da desvalorização das identidades chicana e mexicana, a professora usou sua autoridade no espaço da sala de aula e sua própria identidade como cidadã estadunidense para inferiorizar culturas não hegemônicas. Esse ambiente escolar não apenas não promovia a diversidade, mas também perpetuava a inferiorização das vozes e identidades de grupos minoritarizados.

Esse contexto escolar colonial destaca como as instituições de ensino, muitas vezes, desempenham um papel na manutenção das estruturas de poder e nas hierarquias culturais, negando espaço para a diversidade linguística e cultural. O episódio narrado por Anzaldúa é um exemplo de como o sistema educacional também pode ser uma ferramenta de opressão cultural, onde as línguas e culturas minoritizadas são desvalorizadas, forçando os estudantes a adotarem a cultura dominante em detrimento de sua própria identidade.

A influência e o poder da língua inglesa nos Estados Unidos tem relação histórica e política. Para muitos estadunidenses, a aceitação do bilinguismo pelo governo é interpretada

como uma renúncia a um componente essencial da nacionalidade em favor de uma influência estrangeira (Romero; Hondagneu-Sotelo; Ortiz, 1997). Desse modo, aceitar uma língua minoritarizada nos EUA é normalmente visto como um atentado à unidade da nação americana. É como se esses elementos externos afetassem o domínio ético e a hegemonia cultural do país, visto que a língua sustenta uma relação de poder que marca a identidade de uma nação e é seu símbolo cultural (Lobo, 2015).

À vista disso, a escolha de Anzaldúa de não falar inglês dentro do território dos EUA, como ilustrado no fragmento, também reflete uma dinâmica de poder. No contexto estadunidense, tal atitude funciona como uma barreira para a sua integração, pois muitas vezes, é vista como uma ameaça à cultura dominante e reforça a diferença. Por outro lado, no âmbito da comunidade chicana, quando ela recorre ao uso de sua língua, fortalece sua identidade e seus laços culturais dentro daquela nação, além de construir um sentimento de pertencimento e solidariedade entre os membros da sua comunidade. Desse modo:

O papel social do espanhol chicano pode então funcionar de duas formas: por um lado, como foi referido, entre os chicanos, ajuda na construção de relações ao promover coesão dentro da comunidade; por outro lado, na sociedade anglo-americana, pode funcionar como um elemento potenciador da barreira gerada pela dicotomia grupo dominante/minoritário, uma vez que reforça papéis sociais, ao fornecer informação sobre a identidade sociopolítica e a posição económica dos falantes. A língua é, assim, um elemento que contribui para a estratificação social, pois torna claro o reconhecimento de quem é privilegiado e quem é segregado (Lobo, 2015, p. 168).

Toda essa reflexão e o fragmento em estudo têm a ver com a afirmação de Fanon (2008) sobre escapar da “sua selva” ao se aproximar dos valores culturais, isso inclui a linguagem, da sociedade branca. Os chicanos, devido a sua origem mexicana, um país colonizado-periférico com profundas raízes indígenas e uma história de mestiçagem, precisam falar a língua inglesa e ter costumes estadunidenses para se encaixarem no modelo do país civilizado-cidadão. Como bem afirma Fanon (2008, p. 50), “falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura”.

Tal afirmação reflete a ideia de que língua e cultura estão intrinsecamente ligadas, além disso, ressalta a importância de compreender que a língua vai além das palavras e da gramática; ela é um veículo da cultura e identidade. Dessa forma, o chicano que deseja pertencer à sociedade dos EUA precisa assumir a língua inglesa, que é o principal instrumento cultural desse país. Isso significa que ao adotar o inglês, o chicano também incorpora muitos dos aspectos culturais e sociais que estão intrinsecamente ligados à essa língua e à sociedade estadunidense.

No entanto, essa escolha muitas vezes envolve complexas negociações de identidade, especialmente para comunidades inferiorizadas como os chicanos, que podem se sentir pressionados a assimilar a cultura dominante enquanto buscam manter suas próprias raízes culturais. Anzaldúa aborda muito bem esse dilema por estar situada na diferença e na diáspora, narrando a sua realidade fronteiriça, que habita nos interstícios e possui a união de dois contrários em um próprio ser: metade e metade⁶⁰.

A linguagem reflete em todos esses casos um sentimento que pouco tem a ver com o lugar onde você mora, porque ser mexicano é um estado de alma (Anzaldúa, 1990, p. 209-210, tradução minha)⁶¹. Assim narra Anzaldúa, sugerindo que a identidade linguística e cultural transcende a localização geográfica. Para ela, “ser mexicano” não é apenas sobre viver em um território específico, mas sobre uma conexão emocional, espiritual e cultural que se manifesta através da linguagem. Essa visão destaca a língua como elemento primordial de pertencimento e resistência, especialmente em contextos de fronteira e diáspora. Nesse sentido, Claramonte (2009) afirma que a linguagem é quase o único elemento que resta de um povo que quer se definir como algo diferente, pois não é espanhol, nem vive em um lugar onde o espanhol é a primeira língua, e que não é inglês, porque também não são anglos.

Diante das reflexões apresentadas, este fragmento contém aspectos linguísticos da colonialidade da linguagem, uma vez que marca a racialização ao pressupor uma hierarquia linguística (Veronelli, 2015). A diferença colonial (Mignolo, 2003) aqui é estabelecida pela superioridade do inglês, como uma língua culta, de potência e hegemônica, enquanto o espanhol chicano é inferiorizado. A voz de Anzaldúa, com suas variedades linguísticas, sociais e históricas, é silenciada pela professora como forma intencional, homogeneizante e desrespeitosa.

Fragmento 9

Deslinguadas. Somos aquelas do espanhol deficiente. Somos o seu pesadelo linguístico, o que para vocês, parece uma aberração na fala, sua miscigenação linguística, o motivo da sua piada. Como nós, mulheres e homens, falamos com línguas de fogo, se crucifica a nossa

⁶⁰ Do original: *mitad y mitad*, é uma metáfora empregada por Anzaldúa para ilustrar sua experiência de vida na zona de fronteira. Essa expressão denota que ela incorpora elementos de ambas as culturas, incapaz de negar a influência de qualquer uma delas na formação de sua identidade. Isso implica que Anzaldúa vive simultaneamente em dois mundos culturais e carrega consigo traços de ambos, o que molda sua complexa identidade.

⁶¹ El lenguaje refleja en todos estos casos un sentimiento que poco tiene que ver con el lugar en el que se vive, porque ser mexicano es un estado del alma (Anzaldúa, 1990, p. 209-210).

cultura. Racial, cultural e linguisticamente somos órfãos, falamos uma língua órfã (p. 109).⁶²

O trecho marca o início da seção “*Terrorismo lingüístico*” do capítulo *Como domar una lengua salvaje*. Anzaldúa utiliza essa expressão para descrever a intensa violência e opressão linguística enfrentadas pelos chicanos nos Estados Unidos. O termo destaca a variedade de formas em que essa opressão se manifesta de várias maneiras, abrangendo desde o silenciamento do espanhol de fronteira até a imposição do inglês sobre o chicanos. Essa seção é fundamental para explorar as complexas questões de identidade, poder e resistência que estão ligadas à linguagem e à cultura nas comunidades fronteiriças.

Nesse fragmento, sinto a necessidade de ampliar a compreensão da expressão “língua selvagem” presente no título do capítulo. Essa expressão chama atenção, pois evoca imagens de uma língua não civilizada, não domesticada, indomável, rebelde e que não segue os padrões da normatividade linguística. Tal interpretação está alinhada com a discussão de Cordero (2019) sobre as línguas selvagens. A autora argumenta que essas línguas representam as complexas intersecções que ocorrem nas zonas de fronteiras, tornando-as transgressoras, diversas, indomáveis, coloridas, ricas, impuras e repletas de influências culturais variadas.

Nesse contexto, a noção de fronteira está intrinsecamente ligada à concepção de língua selvagem, visto que é na zona fronteiriça que ocorrem os entrecruzamentos entre duas ou mais línguas diferentes. Os indivíduos que vivem nessa zona de fronteira, muitas vezes adotando o bilinguismo devido ao contato com idiomas diversos, acabam por mesclar palavras e expressões de ambos os idiomas. O resultado desse processo são as línguas selvagens, que carregam consigo as experiências, crenças e culturas particulares de seus falantes, contribuindo para a construção da sua própria identidade.

A noção de língua selvagem se destaca como uma perspectiva contra-hegemônica, a qual foge ao modelo colonial e abre caminhos para comunicações mais expansivas e inclusivas, transgredindo da prisão da pureza das estruturas fixas. Dessa forma, de acordo com Fonseca (2023), a língua selvagem é mestiça, impura, transgressora, fronteiriça de resistência que encontra na diversidade a ressignificação.

No que diz respeito à reflexão contida na frase: “como domar uma língua selvagem”, o título do capítulo em análise sintetiza a abordagem de Gloria Anzaldúa em relação às

⁶² Deslenguadas. Somos los del español deficiente. Somos la pesadilla lingüística de ustedes, lo que les parece una aberración en el habla, su mestizaje lingüístico, el objeto de su burla. Como nosotras y nosotros hablamos con lenguas de fuego, se crucifica a nuestra cultura. Racial, cultural y lingüísticamente somos huérfanos, hablamos una lengua huérfana (Anzaldúa, 2016, p. 109).

complexas questões de hierarquia linguística que evidenciam a segregação da língua chicana. Nesse sentido, as práticas coloniais cotidianamente buscam “domar” essa língua salvagem, falada por um grupo invisibilizado dentro do território dos Estados Unidos, em que o uso de qualquer língua além do inglês é frequentemente rejeitado (Lobo, 2015).

No fragmento em análise, há várias expressões que merecem atenção, pois servem de base para discussões posteriores. Nesse recorte, Anzaldúa desafia de forma direta a visão eurocêntrica que estigmatiza e inferioriza variedades linguísticas do espanhol faladas pelos chicanos, ao reproduzir expressões coloniais que inferiorizam essa variedade. Utilizando o termo "deslinguadas" (aquelas que não possuem uma língua, no sentido literal), a autora destaca a negação e a falta de reconhecimento da língua chicana por parte daqueles que consideram apenas o espanhol padrão como uma forma legítima de expressão. Isso reforça a ideia de que outras variedades linguísticas que não se enquadram nas estruturas padrões são vistas como inadequadas, inferiores ou incorretas, conforme a perspectiva colonial.

Outra expressão que se destaca é o “espanhol deficiente”, uma forma crítica pela qual a autora expressa a desvalorização do espanhol falado pelas comunidades chicanas. Essa expressão implica que a língua chicana não é considerada eficiente para a comunicação e manifestação de conhecimentos. De forma irônica, ao afirmar que seu idioma é “deficiente”, Anzaldúa busca ilustrar como as línguas podem ser manipuladas como instrumentos de dominação e opressão. Sua crítica revela um preconceito linguístico direcionado a uma língua não hegemônica, ressaltando a noção de que a língua/linguagem é uma das principais ferramentas pelas quais o poder e o controle são exercidos sobre os chicanos, como grupo inferiorizado.

Seguindo a leitura do fragmento, Anzaldúa afirma que os chicanos são considerados o "pesadelo linguístico" pelos falantes do espanhol e do inglês padrão, o que indica que a maneira como eles se expressam é vista como um erro ou uma ameaça às línguas "corretas". Como uma língua de rebeldia, o espanhol chicano não se limita às regras gramaticais do espanhol ou do inglês. Pelo contrário, mescla palavras dos dois idiomas, utilizando a sintaxe do espanhol e incorporando o vocabulário emprestado do inglês. Além disso:

A população chicana é linguisticamente heterogênea, pois abrange desde falantes monolíngues do espanhol, de falantes monolíngues do inglês e de bilíngues em diversos níveis. Alguns consideram o espanhol como sua primeira e mais forte língua; outros afirmam que são falantes nativos do inglês; ainda outros se descrevem como falantes de ambos os idiomas desde os primeiros anos (Otto Santa Ana, 1997, p. 112, tradução minha).⁶³

⁶³ La población chicana es lingüísticamente heterogénea, pues llena el espectro de hablantes monolingües de español, de hablantes monolingües de inglés y de bilingües de diversos niveles. Algunos se refieren al español como su idioma primero más fuerte; otros indican que son hablantes nativos de inglés; otros más se describen

Essa complexa heterogeneidade linguística é comum quando se trata de uma língua influenciada por dois idiomas diferentes. Muitas vezes, isso resulta na desvalorização ao entrar em contato com ambos os idiomas. Um exemplo disso ocorre quando Anzaldúa argumenta que as chicanas não se sentem confortáveis ao falarem em espanhol com as latinas, devido ao receio da possibilidade de censura. Os mexicanos, muitas vezes olham para o espanhol chicano como uma aberração da língua, julgando-a como incorreta. Por outro lado, os estadunidenses criticam o sotaque espanhol quando os chicanos se expressam em inglês. Isso reforça a ideia de superioridade linguística das línguas padrões, ao mesmo tempo em que ressalta o sentimento de não pertencimento nos chicanos, seja em relação à cultura mexicana ou à cultura estadunidense.

Nesse contexto de pertencimento, Anzaldúa não se submete às normas linguísticas impostas tanto pelos mexicanos quanto pelos estadunidenses. Ela enfatiza a necessidade de que as chicanas e chicanos abracem sua língua e sua identidade híbrida, conforme mencionado no fragmento, quando expressa “miscigenação linguística”. Os chicanos são fruto de uma miscigenação étnica, linguística e cultural, que carregam consigo diversas influências que formam uma identidade única. Portanto, para a autora, essa valorização à complexidade de sua herança cultural e linguística, por meio do uso da linguagem híbrida, representa uma resistência ativa à opressão e à assimilação cultural.

Prosseguindo com a leitura fragmento em estudo, outra questão relevante na escrita de Anzaldúa é quando ela afirma que as chicanas e chicanos falam com línguas de fogo. Essa metáfora “línguas de fogo” está intrinsicamente relacionada à “língua selvagem”, uma vez também expressa a ideia de divergência, rebeldia e desvio das estruturas linguística convencionais, transgredindo os limites das línguas como uma prática política. Portanto, “línguas de fogo” são essencialmente línguas selvagens, caracterizadas por sua impureza e mestiçagem, que articulam um pensamento fronteiro e desafiam as normas linguísticas e culturais estabelecidas (Cordero, 2019).

Outra maneira pela qual interpreto as “línguas de fogo” é que, devido à sua rebeldia, elas acabam incomodando a sociedade hegemônica dos Estados Unidos. Isso me faz recordar a reflexão de Fanon (2008, p. 34) sobre como “quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva”. No entanto, nesse caso, estamos tratando de indivíduos nascidos na Abya Yala, o que significa que todos são colonizados de alguma forma. A diferença reside na maneira como cada um foi colonizado. Os Estados

como hablantes de los dos idiomas desde los primeros años (Otto Santa Ana, 1997, p. 112).

Unidos foram colonizados pelos ingleses, o que implica uma influência branca mais predominante em relação aos mexicanos nascidos nos EUA, os chicanos. Ao refletir sobre termo “colonizado” no texto de Fanon, podemos entendê-lo como alguém que é inferiorizado. Assim, os chicanos estão sob o complexo de inferioridade em relação aos estadunidenses brancos.

Quando Anzaldúa afirma: “linguisticamente somos órfãos, falamos uma língua órfã”, ela quer dizer que a língua chicana não se encaixa no inglês, língua oficial e predominante dos Estados Unidos, nem no espanhol, falado pelos mexicanos, e em nenhum outro padrão linguístico. Por ser uma língua híbrida e fronteira, o espanhol chicano é mais do que uma forma de comunicação, é uma língua que corresponde a um modo de viver (Anzaldúa, 2016).

A frase da autora destaca a sensação de desenraizamento linguístico, racial e cultural que os chicanos vivenciam. Essa “orfandade” pode ser compreendida como uma consequência da história de opressão que não só os chicanos, mas também mexicanos e indígenas têm enfrentado no território dos Estados Unidos, um país de predominância branca, com fortes valores coloniais. Ela ilustra como a complexa herança étnica e cultural dos chicanos os coloca em uma posição de desvantagem em relação à cultura dominante, contribuindo para essa sensação de deslocamento e orfandade.

Diante disso, todo o contexto do fragmento ressalta a presença da colonialidade da linguagem, uma vez que as línguas chicanas selvagens são consideradas ilegítimas e caladas nos Estados Unidos, como a própria Anzaldúa afirma. A violência linguística se manifesta como um meio de silenciar e invisibilizar a língua chicana, perpetuando uma forma de inferiorização linguística e cultural.

Fragmento 10

Portanto, se você realmente quiser me machucar, fale mal da minha língua. A identidade étnica é como uma segunda pele da identidade linguística —eu sou minha língua—. Até que eu possa me orgulhar do meu idioma, não posso me orgulhar de mim mesma. Até que eu possa aceitar como legítimos o espanhol chicano do Texas, o tex-mex e todas as outras línguas que falo, não posso aceitar minha própria legitimidade. Até que eu seja livre para escrever em bilingue e até que eu possa saltar e mudar de código sem ter que traduzir o tempo todo, enquanto eu tenha que falar em inglês ou espanhol quando eu preferiria falar *spanglish*, e enquanto eu tiver que me adaptar aos falantes de inglês em vez de eles se adaptarem a mim, minha língua continuará sendo ilegítima (p.111).⁶⁴

⁶⁴ Así que, si de verdad quieres hacerme daño, habla mal de mi idioma. La identidad étnica es como una segunda piel de la identidad lingüística —yo soy mi lengua—. Hasta que pueda enorgullecerme de mi idioma, no puedo

Neste trecho, Anzaldúa finaliza a seção “*Terrorismo Lingüístico*”. Após relatar alguns episódios de violência linguística contra a língua chicana e explorar como a hegemonia do inglês inferioriza a língua dessa comunidade, a autora revela com maior sensibilidade, o profundo impacto que a negação da sua língua tem sobre ela. No entanto, a sua estratégia decolonial diante desses enfrentamentos está no seu pensamento fronteiriço, como é apresentado do fragmento.

Ao destacar: “se você realmente quiser me machucar, fale mal da minha língua.”, Anzaldúa evidencia a vulnerabilidade da sua identidade perante ataques à sua língua. Ela está argumentando que o desrespeito e o menosprezo em relação à língua chicana são uma forma de agressão pessoal que atinge a sua identidade. Isso ressalta como a identidade linguística e a identidade étnica estão intrinsecamente ligadas em sua experiência, como ela mesma afirma no decorrer do trecho. Tal conexão estabelece o que ela é, uma mulher de fronteira que assume a sua realidade complexa e sua heterogeneidade.

Para Anzaldúa, a língua chicana representa muito mais do que um simples meio de comunicação. Ela é a expressão da complexa experiência desse grupo étnico que vive na fronteira cultural e geográfica. Para a autora, a sua língua é um veículo de resistência, uma maneira de afirmar a identidade chicana e manter vivas as tradições e experiências da sua comunidade. Por isso ela afirma: “Eu sou minha língua”, uma síntese de seu hibridismo, e a relação da sua identidade étnica com sua língua materna.

Essa afirmação captura a essência da relação da influência das culturas indígena, mexicana e estadunidense na formação de sua identidade mestiça, refletida na sua variedade linguística do espanhol. Dessa forma, com toda essa conexão que constitui uma identidade étnica e linguística complexas, Anzaldúa se torna um símbolo de resistência que assume e se orgulha de sua diferença, expressando-a através da sua língua. Isso destaca o papel fundamental da linguagem na formação da identidade individual e étnica.

Na sequência, a autora também aborda a questão da sua legitimidade quando compreende que, para se orgulhar de si mesma, ela deve primeiro aceitar e valorizar sua língua e todas as variações linguísticas que fazem parte de sua experiência. Quando Anzaldúa menciona “aceitar como legítimos o espanhol chicano do Texas, o *tex-mex* e todas as outras línguas que falo,” ela está defendendo que todas essas formas de linguagem são partes

enorgullecerme de mí misma. Hasta que pueda aceptar como legítimos el español chicano de Texas, el *tex-mex* y todas las otras lenguas que hablo, no puedo aceptar mi propia legitimidad. Hasta que sea libre de escribir en bilingüe y hasta que pueda saltar y cambiar de código sin tener que traducir todo el tiempo, mientras tenga que hablar English or Spanish cuando preferiría hablar Spanglish, y mientras tenga que adaptarme a los hablantes de inglés en vez de que se acomoden ellos a mí, mi lengua seguirá siendo ilegítima (Anzaldúa, 2016, p. 111).

autênticas de sua identidade e cultura que não devem ser desvalorizadas e silenciadas, mas sim, celebradas como legítimas e igualmente importantes.

A ênfase que Anzaldúa dá a legitimidade da língua reflete sua busca por uma identidade que não seja definida pelas normas dominantes da sociedade, mas sim por suas próprias experiências e conexões culturais. Anzaldúa está desafiando a imposição de uma única norma linguística, como o inglês padrão, como o único padrão aceitável. Em vez disso, ela defende que todas as formas de linguagem têm um lugar legítimo e valioso na construção da identidade étnica e cultural. A autora destaca a importância da liberdade e autonomia linguística, buscando no bilinguismo a possibilidade de se comunicar de maneira autêntica e genuína. Para ela, a língua é uma forma de expressão pessoal, e a autonomia linguística representa a liberdade de se manifestar sem medo de censura ou inferiorização.

Anzaldúa valoriza o *spanglish* como uma língua de resistência e rejeita a tradução constante, que ela percebe como um ato de violência linguística. Nesse contexto, Claramonte (2008) destaca a complexidade de traduzir a si mesma, ressaltando que a hibridização é fundamental nesse tipo de literatura, pois ocupa um “terceiro espaço” de quem fala. Norma Alarcón (1989) argumenta que a tradução desarticula e violenta o conhecimento através da linguagem. Por sua vez, Lawrence Venuti (1998) complementa, afirmando que a tradução não é uma comunicação entre iguais, mas sim uma comunicação em que relações de poder e de dominação interferem entre a linguagem do grupo politicamente dominante, que busca a homogeneidade, e a linguagem minoritarizada, que se desvia dos padrões imperantes e da norma universal.

A uniformidade linguística que busca padronizar a língua revela o conceito de língua padrão, considerada “correta” e “formal” na comunicação. Orlandi (2005) abarca que a língua padrão é uma construção idealizada e abstrata, uma “língua imaginária” que reflete normas artificiais e não a diversidade linguística real de um povo. Ela é homogênea e não representa as variações e as realidades da língua falada pelas pessoas no dia a dia. Orlandi sugere que, ao adotar uma norma linguística rígida, há uma perda da riqueza das formas de expressão que caracterizam a nossa língua brasileira, desvalorizando suas particularidades culturais e históricas.

Essa dinâmica se aplica a qualquer outra língua, uma vez que, em diversos contextos socioculturais, a imposição de uma norma linguística tende a inferiorizar as variantes regionais, dialetais e sociais, funcionando como um mecanismo de controle ideológico. Nesse sentido, a língua padrão se relaciona à ideologia linguística, visto que sustenta que normas

linguísticas associadas ao prestígio social e cultural devem ser seguidas, desconsiderando outras formas de fala e reforçando desigualdades sociais.

Nesse contexto, o *spanglish* emerge como uma ferramenta de resistência cultural e afirmação identitária, consolidando-se como uma estratégia comunicativa própria (Betti, 2011). Betti (2009) argumenta que o *spanglish* não constitui uma língua nova, pois possui raízes históricas que remontam a 1848, com a assinatura do Tratado de Guadalupe Hidalgo. Após esse marco, no sudoeste dos Estados Unidos, o bilinguismo se intensificou entre a população hispânica, que se viu forçada a adotar o inglês como seu idioma, mantendo, entretanto, traços linguísticos de sua herança cultural.

Anzaldúa complementa essa análise ao destacar a assimetria entre a necessidade dos hispânicos de se adaptarem ao inglês e a relutância dos anglófonos em reconhecerem sua língua. Ela se depara com a pressão constante de conformar-se ao inglês como "legítimo" e "correto", enquanto sua língua, suas variações linguísticas e sua forma de se comunicar são rotuladas como "ilegítimas". Essa dinâmica revela não somente uma opressão linguística, mas também uma imposição cultural, uma vez que a língua e a cultura estão entrelaçadas.

O ponto central é que, enquanto Anzaldúa, como falante do *spanglish*, não tiver a liberdade de usar e misturar suas línguas de acordo com suas próprias preferências e necessidades, e enquanto a sociedade não se adaptar e aceitar essa variedade linguística, sua língua continuará sendo estigmatizada como "ilegítima" e subordinada ao inglês. Nesse contexto, ela argumenta que a aceitação da língua é uma parte essencial da aceitação cultural e da diversidade.

Ao desafiar a imposição de normas linguísticas e reivindicar o direito de usar sua língua materna, Anzaldúa está também reivindicando a legitimidade de sua cultura. Sua luta não se limita apenas à língua, mas abrange a totalidade do 'ser chicano'. Ela defende a liberdade de abraçar e expressar todas as particularidades de sua identidade, o que inclui as múltiplas línguas faladas por sua comunidade.

Neste ponto, considero fundamental abordar os conceitos de monolinguismo, bilinguismo e plurilinguismo, a fim de refletirmos sobre as formas como as línguas operam nas dinâmicas sociais e como se estruturam as ideologias linguísticas. Em muitos países, o monolinguismo é frequentemente naturalizado como norma desejável ou até como sinal de identidade nacional coesa. No entanto, trata-se de uma construção histórica e política.

Como observa Rajagopalan (2006), a ideia de que uma nação deva ser monolíngue está intrinsecamente ligada ao projeto da modernidade ocidental e à consolidação dos Estados-nação, que adotaram a homogeneização linguística como estratégia de controle social

e de apagamento das diferenças. Nesse modelo, a imposição de uma única língua oficial serviu como instrumento de exclusão sistemática de línguas consideradas "menores", "impróprias" ou "não civilizadas". Assim, essa ideologia reforça uma hierarquização entre línguas, naturaliza desigualdades e marginaliza grupos linguísticos não hegemônicos, sobretudo aqueles associados a populações racializadas, indígenas ou migrantes.

Por outro lado, o bilinguismo é compreendido como a capacidade de um indivíduo ou de uma comunidade de utilizar duas línguas em graus variados de competência (Hamers; Blanc, 2000). Essa habilidade pode se manifestar de forma equilibrada, quando o domínio das duas línguas é relativamente semelhante, ou dominante, quando uma delas é utilizada com mais proficiência ou frequência. O bilinguismo pode emergir de diferentes contextos socioculturais, como a transmissão linguística no ambiente familiar, experiências de imigração, convivência em regiões fronteiriças, programas de educação bilíngue ou políticas linguísticas que reconhecem a diversidade linguística como um direito.

Contudo, é importante desconstruir a ideia de que o bilinguismo implica necessariamente um domínio absoluto ou simétrico das duas línguas. Grosjean (1989) adverte que o bilinguismo raramente se traduz em fluência idêntica nas duas línguas; ele deve ser entendido como uma competência funcional, moldada pelas necessidades comunicativas e pelos contextos em que o sujeito atua. Assim, o bilinguismo é mais bem descrito como uma prática situada, em que o uso de cada língua responde a finalidades específicas, e não como uma competência rígida ou idealizada.

Avançando nessa discussão, o conceito de plurilinguismo amplia e aprofunda a compreensão sobre as práticas linguísticas contemporâneas. Segundo o *Common European Framework of Reference for Languages* (CEFR, 2001), o plurilinguismo não se restringe à soma de línguas faladas por um indivíduo, como no bilinguismo, mas refere-se a uma competência linguística integrada, dinâmica e contextual. Nessa perspectiva, o repertório linguístico do sujeito é concebido como um conjunto inter-relacionado de recursos que podem ser mobilizados conforme as demandas comunicativas, afetivas ou identitárias. Assim, o plurilinguismo valoriza práticas linguísticas híbridas e situadas, reconhecendo que os sujeitos transitam entre línguas e variedades de modo estratégico e criativo.

Além disso, essa abordagem rompe com a lógica hierárquica das línguas, permitindo a valorização de línguas minoritárias, línguas de herança, dialetos e formas de fala marginalizadas, frequentemente apagadas por políticas monolíngues e coloniais. Como destaca Moita Lopes (2006), o plurilinguismo está alinhado a uma visão crítica e pós-

estruturalista da linguagem, na qual a identidade linguística é instável, fluida e sempre atravessada por relações de poder.

Diante das reflexões, observo que a colonialidade da linguagem se encontra em todas as facetas da violência contra a língua chicana, que se baseia na desumanização dessa comunidade e o desprezo de suas linguagens (Veronelli, 2015). A variedade linguística falada na fronteira entre o México e os Estados Unidos, bem como suas formas sociais de construção de sentido são interpretadas como inferiores. Por outro lado, os falantes do inglês que detêm uma posição de poder e privilégio linguístico, impõem suas normas e hierarquias linguísticas, reforçando assim a inferiorização das línguas minoritarizadas, como o espanhol chicano.

Os Estados Unidos, sendo vistos como uma nação de progresso e riqueza, implicam que as "outras nações" têm histórias de falantes "empobrecidos", pois, diferente deles, não superaram as sombras do seu passado de colonização. Nesse sentido, essas nações podem ter línguas e culturas que são "empobrecidas" ou subjugadas em comparação com o domínio linguístico e cultural dos Estados Unidos (Kelly, 2000).

A reflexão de Kelly sobre os Estados Unidos como um protótipo do progresso lança luz sobre o comportamento adaptativo da sociedade que se manifesta na linguagem. Isso é essencial para compreendermos a maneira como tal conduta linguística se ajusta à perspectiva colonial que segue o padrão de poder moderno de dominação da experiência social por meio da linguagem (Quijano, 2009; Veronelli, 2015). Isso remete à questão da invisibilidade de outras línguas e culturas. O foco na supremacia do inglês e no progresso dos Estados Unidos pode resultar na inferiorização e no desinteresse por outras línguas e identidades culturais, tornando-as menos visíveis e menos valorizadas em âmbito global.

A noção de que os Estados Unidos representam o ápice do progresso é uma ideia poderosa que molda a forma como a linguagem é usada e percebida. Isso ocorre porque a linguagem não é apenas uma ferramenta de comunicação, mas também uma manifestação do poder e da hierarquia social. Aqueles que detêm o poder, muitas vezes, impõem sua língua e perspectiva cultural como padrão, invisibilizando outras línguas e culturas.

Diante do exposto, a colonialidade da linguagem está evidente nesse domínio linguístico do inglês, que exerce controle sobre a variedade do espanhol falada pela comunidade chicana. A imposição da norma linguística anglófona atua como mecanismo de silenciamento e inferiorização, invalidando as práticas comunicativas que emergem das fronteiras culturais e identitárias. No entanto, considerando que as práticas linguísticas estão profundamente entrelaçadas às dinâmicas de poder, Anzaldúa transforma sua língua em

instrumento de resistência, adotando o *Spanglish* e outras formas híbridas como estratégias para afirmar sua identidade e romper com os padrões coloniais.

Esse gesto de transgressão linguística, contudo, não está dissociado de outras camadas de opressão. A forma como Anzaldúa articula sua linguagem também evidencia a intersecção entre colonialidade e gênero — tema que será explorado a seguir —, revelando como os corpos feminizados e racializados são continuamente atravessados por múltiplas violências simbólicas e estruturais.

4.5 Colonialidade de gênero

Após a colonização, a imposição de uma norma patriarcal e heterossexual foi parte de uma estratégia de controle mais ampla, ligada à exploração econômica e racialização e à manutenção do poder colonial. Lugones (2014) argumenta que o sistema de gênero moderno/colonial operou como um mecanismo crucial para inferiorizar e desumanizar as populações colonizadas. Essa imposição foi parte de um projeto civilizatório que visava apagar a pluralidade de sistemas de organização social e sexualidade presentes nas sociedades indígenas e africanas pré-coloniais. Assim, as complexidades e flexibilidade de gênero e sexualidade foram reduzidas a um binarismo rígido (homem/mulher) que, além de reforçar a hierarquia de gênero, servia para justificar a dominação econômica e racial.

De acordo com Magniette (2019), o pensamento ocidental tem sido historicamente moldado por um binarismo, com filósofos como Platão e Descartes exercendo influência significativa nesse dualismo ao promoverem uma visão da realidade segmentada em opostos. No contexto da visão simplista de gênero, identifico dois binarismos centrais: homem-mulher e heterossexual-homossexual. Essa estrutura binária limita a compreensão das identidades de gênero e sexualidade, perpetuando estereótipos e negligenciando a complexidade das experiências humanas.

Lugones (2008) analisa como a colonialidade impacta as relações de gênero, argumentando que a opressão de gênero não é um fenômeno isolado, mas interseccionalmente ligado às estruturas coloniais. Ela destaca que a colonização não apenas impôs novas formas de dominação, mas também reconfigurou as identidades de gênero e as dinâmicas sociais, estabelecendo hierarquias que perpetuaram as opressões sofrida pelas mulheres, especialmente aquelas de grupos étnicos e raciais diversos. Essa perspectiva permite uma compreensão mais rica das experiências femininas, que são moldadas por múltiplas camadas de opressão.

A reconfiguração das identidades de gênero e das dinâmicas sociais é crucial para entender as críticas de Anzaldúa às narrativas feministas tradicionais, que frequentemente inferiorizam as experiências das mulheres chicanas. Ela destaca como as vozes de mulheres não brancas são deslegitimadas nessas narrativas, que tendem a focar nas vivências de mulheres brancas. Essa invisibilidade resulta em uma falta de reconhecimento das lutas e das contribuições das mulheres chicanas e de outras mulheres de cor, reforçando a necessidade de uma perspectiva mais inclusiva no feminismo.

Anzaldúa trouxe, a partir de seu lugar de escritora chicana às margens do cânone, intervenções das mulheres feministas de cor, lésbicas, judias e mulheres do Terceiro Mundo, entre outras, para o centro do debate feminista norte-americano, até então dominado pela miopia das feministas consideradas brancas, anglófonas heterossexuais, protestantes e de classe média (Costa; Ávila, 2005, p. 692).

Costa e Ávila destacam que o percurso traçado por Anzaldúa inspirou outras autoras feministas de cor, como Norma Alarcón, María Lugones, Adrienne Rich, entre outras, a problematizarem as questões de gênero pautadas na diferença, resultando no que é denominado feminismo da diferença. Este movimento abrange a diferença racial, diferença étnica, diferença pós-colonial, refletindo as complexas intersecções da colonialidade de gênero.

Nesse contexto de problematização e denúncia das violências sistematicamente infligidas às mulheres de cor, que são vítimas tanto da colonialidade do poder quanto da colonialidade de gênero (Lugones, 2008), Anzaldúa aborda questões cruciais sobre a interseccionalidade e as múltiplas camadas de opressão enfrentadas por essas mulheres. Sua obra ressalta a necessidade de reconhecer e articular as experiências específicas das mulheres racializadas, enfatizando que suas lutas são indissociáveis das estruturas históricas e sociais que perpetuam a desigualdade, como evidenciado nos fragmentos desta seção:

Fragmento 11

Um dos alunos comentou: "Eu pensava que homofobia significava medo de ir para casa depois de um período de residir em outro lugar". E eu pensei: que apropriado. Medo de ir para casa. E de não ser aceito. Temos medo de sermos abandonados pela mãe, pela cultura, pela Raça, e porque não somos aceitáveis, somos defeituosas, estamos estragadas. A maior parte de nós acredita inconscientemente que, se mostrarmos esse aspecto inaceitável do ser, nossa mãe-cultura-raça nos rejeitará de imediato. Para evitar essa rejeição, algumas de nós nos moldamos aos valores da cultura, forçando as partes inaceitáveis a ficarem nas sombras (p. 61)⁶⁵.

⁶⁵ Uno de los alumnos comentó: «Yo pensaba que homofobia significaba miedo de ir a casa después de un periodo de residir en otro lugar». Y yo pensé: qué apropiado. Miedo de ir a casa. Y de que no te acepten. Nos da

O fragmento pertence à seção *Homofobia: miedo de ir a casa*, que integra o capítulo 2, intitulado: *Movimientos de rebeldia y las culturas que traicionan*. Este capítulo aborda a luta e a resistência dos mexicanos, com foco nas mulheres chicanas. Anzaldúa apresenta como as normas e valores das sociedades dominantes frequentemente traem suas próprias raízes culturais e identidades, resultando em um estado de desconfiança e alienação em relação a esses grupos. Neste contexto, a autora discute movimentos de rebeldia que emergem como respostas a essa opressão, destacando a importância de abraçar e valorizar as identidades que resultam da interseção entre as culturas. Anzaldúa enfatiza que, embora essas culturas possam ser traídas por suas representações e apropriações na sociedade dominante, elas possuem a força necessária para resistir e reimaginar suas próprias narrativas.

Além disso, a autora aborda a questão do feminismo chicano, questionando a forma como as lutas femininas são muitas vezes inferiorizadas ou distorcidas nos discursos hegemônicos. Assim, a resistência cultural e a afirmação da identidade chicana se tornam atos de rebeldia que desafiam as imposições coloniais e patriarcais, mostrando que as vozes chicanas, historicamente silenciadas, podem se erguer e afirmar sua relevância na sociedade estadunidense.

Dentro desse contexto, a seção *Homofobia: miedo de ir a casa* explora a interseção entre homofobia e a identidade chicana, enfatizando como o medo de não ser aceito na própria cultura pode resultar em um profundo sentimento de frustração. Anzaldúa reflete sobre as pressões sociais que forçam os indivíduos a se conformarem às normas heteronormativas, levando muitos a reprimirem aspectos de sua identidade para evitar a rejeição familiar e cultural. A autora aborda a ideia de que a casa, que deveria ser um refúgio seguro, muitas vezes se transforma em um lugar de angústia devido ao temor de rejeição por parte da família e da comunidade. O lar, em vez de oferecer acolhimento, carrega o potencial de exclusão, especialmente para aqueles que não se encaixam nas normas culturais ou familiares estabelecidas.

Anzaldúa revela como essa dinâmica é particularmente desafiadora para pessoas *queer*, pois enfrentam não apenas a discriminação da sociedade em geral, mas também a inferiorização dentro de suas próprias comunidades. Essa seção serve como um poderoso

miedo que nos abandone la madre, la cultura, *la Raza* y porque no somos aceptables, somos defectuosas, estamos estropeadas. La mayor parte de nosotras cree inconscientemente que, si mostramos ese aspecto inaceptable del ser, nuestra madre-cultura- raza nos rechazará de plano. Para evitar ese rechazo, algunas de nosotras nos amoldamos a los valores de la cultura, forzamos a las partes inaceptables a quedarse en las sombras (Anzaldúa, 2016, p.61).

testemunho da luta pela aceitação e a busca de um espaço que abrace a diversidade e a complexidade da identidade chicana.

Nesse sentido, o fragmento de Anzaldúa explora a complexa relação entre identidade, aceitação e o medo de rejeição no contexto da homofobia e da experiência chicana. A citação inicial de um aluno expressa uma percepção profunda do que significa retornar para casa, não apenas em termos físicos, mas também emocionais, destacando as implicações dessa experiência para aqueles que se sentem excluídos. O medo de não ser aceito em casa demonstra a realidade de muitas pessoas LGBTQIA+, que muitas vezes enfrentam o desafio de reconciliar suas identidades com as expectativas familiares e culturais.

Anzaldúa ilustra essa angústia ao mencionar o temor de ser "abandonada pela mãe, pela cultura, pela Raça", revelando que as raízes desse medo estão intrinsecamente ligadas à família e à comunidade indígena e chicana. Essa preocupação é principalmente acentuada para aqueles que pertencem a grupos não brancos, que já enfrentam o racismo e a discriminação tanto na sociedade em geral quanto dentro de suas próprias culturas. Para muitos, a luta por aceitação em casa é também uma luta contra a opressão que se estende além dos muros familiares, refletindo uma batalha mais ampla pelo direito de serem respeitados.

Ao final do fragmento, Anzaldúa afirma que para evitar a rejeição causada pela homofobia, algumas mulheres chicanas acabam se moldando aos valores considerados "corretos" da sua cultura. No entanto, esse processo de conformidade exige um alto custo: a perda de conexão com suas próprias identidades. A autora utiliza a metáfora das "partes inaceitáveis" sendo forçadas a "ficarem nas sombras" para ilustrar o processo pelo qual essas mulheres reprimem aspectos essenciais de si mesmas, sacrificando sua autenticidade em nome da aceitação social. Ao esconderem esses aspectos de suas vidas, elas sufocam suas complexidades identitárias por não se alinharem às normas heteronormativas e patriarcais.

Em nossa sociedade, a norma que se estabelece, historicamente, remete ao homem branco, heterossexual, de classe média urbana e cristão e essa passa a ser a referência que não precisa mais ser nomeada. Serão os "outros" sujeitos sociais que se tornarão "marcados", que se definirão e serão denominados a partir dessa referência. Dessa forma, a mulher é representada como "o segundo sexo" e gays e lésbicas são descritos como desviantes da norma heterossexual (Louro, 2018).

Todas as sociedades realizam classificações de sujeitos através da criação de divisões e rótulos. Segundo Louro (2018), essas representações sociais produzem efeitos tão poderosos que, em muitos casos, deixam de ser vistas como meras construções e passam a ser tomadas como uma realidade. Esse fenômeno ocorre especialmente no campo da sexualidade, onde as relações de poder desempenham um papel central na determinação do que é considerado "normal" ou "desviante". Louro argumenta que a heterossexualidade foi naturalizada ao ponto

de ser tornar uma referência universal para todos os indivíduos. Essa forma de sexualidade é socialmente construída como a norma, sendo vista como natural e universal, o que reforça sua posição de hegemonia.

Nesse processo, identidades sexuais que não se encaixam no padrão heteronormativo são inferiorizadas e consideradas “antinaturais” e “anormais”. Essas categorias são fruto de uma matriz de poder patriarcal que define a heterossexualidade como norma universal. Louro destaca a contradição presente nessa naturalização da heterossexualidade, que é vista como uma "inata" e "natural", mas que, paradoxalmente, requer constante vigilância e reforço por meios de normas sociais.

Embora a heterossexualidade seja culturalmente apresentada como uma orientação natural e espontânea, ela depende de um controle social rigoroso e contínuo para ser mantida como norma. Esse processo envolve um grande esforço por parte da sociedade, como a família, a educação e os meios de comunicação, que reiteram os comportamentos e identidades heterossexuais como normativos, enquanto identidades sexuais dissidentes são silenciadas e reprimidas. Essa estrutura de poder visa preservar a hierarquia e a estabilidade do patriarcado heteronormativo, dificultando a aceitação de expressões de sexualidade fora desse modelo.

No contexto da leitura do fragmento 11, essa análise das dinâmicas de poder também se aplica às estratégias de sobrevivência das mulheres chicanas em ambientes hostis. Ao se conformarem a padrões culturais impostos, essas mulheres perdem a liberdade de expressar plenamente suas identidades, revelando como as estruturas patriarcais e heteronormativas oprimem tanto sua sexualidade quanto sua subjetividade. Anzaldúa expõe como o medo da rejeição cultural e familiar leva à repressão de partes inaceitáveis de si, forçadas a permanecer nas sombras para evitar a inferiorização. Assim, essas mulheres enfrentam uma luta contínua pela aceitação, não apenas social, mas também pessoal, em meio a um sistema que exige conformidade com normas opressoras.

Sendo assim, a violência homofóbica é compreendida como parte de uma lógica mais ampla de opressão, que não se limita à dimensão individual, mas está enraizada em estruturas coloniais de diferenciação e hierarquização interseccional de raça de gênero. De acordo com Lugones (2008), essa violência é interpretada como uma extensão das dinâmicas coloniais que racializam e invisibilizam corpos e identidades consideradas desviantes em relação às normas coloniais de gênero e sexualidade. Não se trata de um fenômeno isolado, mas sim de uma continuidade da lógica colonial de inferiorização e racialização de corpos e identidades que não se adequam aos padrões hegemônicos.

Nesse contexto, a colonialidade do gênero discutida por Lugones (2008) refere-se à maneira como o sistema-mundo moderno/colonial organiza as relações sociais com base em uma divisão binária e patriarcal de gênero, ancorada no dimorfismo biológico. Ou seja, a cisnormatividade — a ideia de que existem apenas dois gêneros fixos (homem/mulher) que são definidos objetivamente a partir dos corpos — atua como uma norma reguladora que inferioriza as identidades trans e não binárias.

Fragmento 12

A mulher não se sente segura quando sua própria cultura e a cultura branca a criticam; quando os machos de todas as raças a caçam. Alienada de sua cultura materna e se sentindo "estranha" na cultura dominante, a mulher de cor não se sente segura dentro da vida interior de seu ser. Paralisada, não é capaz de reagir, com seu rosto preso nos interstícios, os espaços entre os diferentes mundos que habita (p. 62).⁶⁶

Este fragmento integra a seção intitulada *Terrorismo íntimo: vida en las tierras fronterizas*, do capítulo *Movimientos de rebeldia y las culturas que traicionan*. Nesta seção, Gloria Anzaldúa explora o impacto da violência interna e externa sobre os indivíduos que habitam a fronteira entre o México e os Estados Unidos, destacando como essas experiências são marcadas por opressão, discriminação e medo. Ela reflete sobre o conceito de fronteira, que não é apenas uma linha geopolítica, mas um espaço de inferiorização, onde as normas culturais, raciais e de gênero são constantemente desafiadas.

Na seção, Anzaldúa articula a conexão entre a violência íntima e as estruturas de opressão como o machismo, o patriarcado e a violência de gênero, que afetam especialmente as mulheres chicanas e indígenas. Ela expõe como essas mulheres, em particular aquelas que vivem nas fronteiras, são alvo de múltiplas formas de opressão — físicas, emocionais e culturais —, que buscam não apenas silenciá-las, mas também controlar suas identidades e sexualidades. O conceito de "terrorismo íntimo", que Anzaldúa emprega, reflete essas violências cotidianas que atravessam os âmbitos familiar, cultural e social, ampliando a opressão sistêmica que enfrentam. Nesse contexto, a fronteira surge como um espaço marcado tanto pela resistência quanto pelo trauma, onde as mulheres batalham continuamente para afirmar suas identidades e subjetividades.

⁶⁶ La mujer no se siente segura cuando su propia cultura, y la cultura blanca, la critican; cuando los machos de todas las razas le dan caza. Enajenada de su cultura madre, sintiéndose «ajena» en la cultura dominante, la mujer de color no se siente segura dentro de la vida interior de su ser. Paralizada, no es capaz de reaccionar, su rostro atrapado en *los intersticios*, los espacios entre los distintos mundos que habita (Anzaldúa, 2016, p. 62).

O fragmento reflete uma profunda angústia de Gloria Anzaldúa diante das múltiplas formas de opressão que a mulher de cor, especialmente a chicana, enfrenta em um mundo que não a aceita plenamente. Anzaldúa descreve como essas mulheres se encontram desprotegidas tanto em sua própria cultura — onde são criticadas — quanto na cultura branca dominante, onde também são invisibilizadas. Essa sensação de insegurança em ambos os espaços revela a complexidade das opressões vividas pelas mulheres de cor, trazendo à tona uma perspectiva interseccional. Nesse contexto, suas experiências não podem ser entendidas isoladamente, mas como entrelaçamentos de gênero, raça, etnia e outras categorias sociais, refletindo a opressão em múltiplos níveis.

Nós, feministas de cor temos avançado, conceitualmente, em direção a uma análise que enfatiza a interseção das categorias de raça e gênero, pois essas categorias invisibilizam aquelas de nós que somos dominadas e vitimizadas tanto sob a categoria "mulher" quanto sob as categorias raciais como "negra", "hispanica", "asiática", "nativa americana", "chicana", ao mesmo tempo, ou seja, as mulheres de cor (Lugones, 2008, p. 81-82, tradução minha).⁶⁷

É fundamental entender a interseção discutida por María Lugones, uma vez que ela propõe uma crítica às limitações do conceito tradicional de interseccionalidade. Lugones afirma que essa abordagem revela um "vazio", ou seja, algo que se perde ao se focar apenas na sobreposição de categorias sociais como raça, gênero e classe. Esse "vazio" refere-se à forma como categorias predeterminadas — como mulher, indígena, pobre — podem não capturar plenamente as nuances das experiências daquelas que ocupam esses lugares sociais.

A crítica de Lugones sugere que, ao sublinhar as categorias existentes, a interseccionalidade pode reforçar um pensamento compartimentado e estático, separando experiências e identidades de maneira artificial. Isso desconsidera a complexidade de como essas categorias se entrelaçam inseparavelmente, especialmente no contexto da colonialidade de gênero, onde as estruturas de poder racializam e subordinam de forma que não podem ser reduzidas a categorias isoladas. Sendo assim, Lugones defende uma reconceptualização da interseccionalidade, em que gênero, raça, classe e outras identidades não são simplesmente considerados como variáveis separadas que se cruzam, mas sim como dimensões que estão fusionadas e operam conjuntamente para moldar as experiências de opressão e resistência de maneira indissolúvel.

Ao prosseguir com a leitura do fragmento, Anzaldúa narra sobre a alienação da sua "cultura materna", que simboliza o distanciamento forçado das suas raízes culturais, que

⁶⁷ Las feministas de color nos hemos movido conceptualmente hacia un análisis que enfatiza la intersección de las categorías raza y género porque las categorías invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría «mujer» y bajo las categorías raciales “Black” “hispanic”, “Asian”, “Native American”, “Chicana” a la vez, es decir a las mujeres de color (Lugones, 2018, p. 81-82).

deveriam oferecer proteção e pertencimento, mas acabam se tornando opressoras devido ao machismo e às normas patriarcais já estabelecidas. Ao mesmo tempo, a mulher de cor também se sente uma "estranha" na cultura dominante, que a racializa e invisibiliza. Essa sensação de estranheza e exclusão a deixa "paralisada", sem capacidade de reagir, presa entre dois mundos — o de sua cultura indígena e o da cultura branca —, ambos marcados por hierarquias e discriminações.

Anzaldúa recorre à imagem dos "interstícios" ou "espaços entre diferentes mundos" para descrever a posição liminar da mulher de cor, criando uma metáfora para a experiência de viver nas fronteiras. Esses "espaços entre" são locais de dor e conflito, mas também de possibilidades e resistência, pois é neles que as mulheres chicanas podem negociar e afirmar suas identidades híbridas, desafiando as normatividades impostas por ambas às culturas, assim como Anzaldúa preconiza. A fronteira, nesse sentido, é um espaço ambíguo, onde normas e expectativas sociais são questionadas e onde emergem novas formas de ser e resistir.

Esse fragmento revela, portanto, o impacto psicológico e social da intersecção entre raça, gênero e cultura, destacando o custo emocional que as mulheres de cor pagam ao serem continuamente criticadas e subjugadas pelas estruturas de poder ao seu redor. A fronteira representa, para essas mulheres, não apenas um lugar de opressão, mas também um campo fértil para a ressignificação e o fortalecimento de suas identidades.

Um ponto importante a ser destacado, e que trago novamente à discussão, é o uso do termo "mulher de cor" e sua forma o plural, presente tanto nos textos de Gloria Anzaldúa quanto nos de María Lugones. Lugones (2008) aprofunda o conceito por trás desse termo, que transcende uma simples marcação racial. Para ela, "mulheres de cor" é um termo coalicional, que representa um movimento de solidariedade horizontal entre mulheres racializadas e invisibilizadas nos Estados Unidos. Lugones enfatiza que o termo não é apenas uma resposta à dominação racial, mas também uma tentativa que unificar mulheres que, embora de diferentes identidades e origens étnicas, enfrentam formas interconectadas de opressão. Esse ponto de vista ressoa com a reflexão de Nascimento (2017), que também aborda as complexas intersecções dessas opressões.

Ao afirmar que "mulher de cor" não aponta para uma identidade isolada, Lugones esclarece que a expressão reflete uma coalizão dinâmica e intercultural. Essa coalizão inclui indígenas, chicanas, negras, entre outras mulheres que são marcadas pela colonialidade de gênero, conceito central na obra da autora. Para a ela, a colonialidade de gênero se refere à imposição de normas de gênero patriarcais e eurocêntricas nas sociedades colonizadas,

criando hierarquias de raça e gênero que subordinam as mulheres de cor de maneira interseccional, articulando raça, gênero, classe e sexualidade.

Por fim, o conceito de "mulheres de cor" reflete o protagonismo dessas mulheres como agentes de um feminismo decolonial. Esse feminismo não se limita a denunciar opressões, mas também propõe um movimento transformador que questiona as categorias rígidas impostas pela lógica colonial e capitalista, permitindo uma solidariedade que reconhece as especificidades culturais e as diferentes experiências de cada grupo. Assim, a "coalizão aberta", descrita por Lugones, é um convite à resistência coletiva e à criação de novas formas de entendimento e apoio mútuo entre essas mulheres.

Esse protagonismo das chamadas mulheres de cor dialoga diretamente com o conceito de feminismo racializado, que recusa a pretensa neutralidade dos feminismos hegemônicos e denuncia as múltiplas camadas de opressão que atravessam os corpos femininos não brancos. Ao mesmo tempo em que se organizam politicamente a partir de suas realidades situadas — marcadas por raça, gênero, classe e sexualidade —, essas mulheres constroem epistemologias próprias que desafiam os marcos do pensamento eurocêntrico.

Nesse sentido, o feminismo racializado surge como resposta à hegemonia dos feminismos brancos, liberais e eurocentrados que, por muito tempo, ignoraram ou invisibilizaram as experiências de mulheres negras, indígenas, latinas, asiáticas, mestiças etc. Assim como Anzaldúa articula o feminismo que emerge das margens, denunciando a inferiorização das mulheres chicanas dentro do feminismo tratado por mulheres brancas dos EUA, bell hooks (1981; 2000) considera que um feminismo que ignora essas intersecções reproduz a lógica da dominação e deixa de ser libertador para todas.

No contexto brasileiro, autoras como Lélia Gonzalez (1984), Aparecida de Jesus Ferreira (2014), Carla Akotirene (2018) e Djamila Ribeiro (2017) reforçam que o feminismo racializado é fundamental para pensar o lugar social das mulheres negras e indígenas em uma sociedade estruturada pela violência colonial e escravocrata. Essas autoras apontam que a luta das mulheres racializadas é por sobrevivência, dignidade e reconstrução epistêmica — não apenas por igualdade com homens ou mulheres brancas.

Entretanto, é preciso problematizar a própria noção de “feminismo racializado”. Em certos contextos, a expressão pode sugerir que o feminismo “universal” seria neutro ou branco por padrão, e que o feminismo das mulheres racializadas seria apenas um "recorte", quando na verdade ele questiona a base estrutural do feminismo hegemônico. Como afirma Akotirene (2016), o feminismo negro não é um apêndice, mas uma crítica profunda às epistemologias dominantes. Assim, o feminismo racializado não apenas denuncia a exclusão, mas reconfigura

o próprio campo feminista ao trazer novas perguntas, práticas e formas de resistência. Ele desloca o olhar para o Sul Global, para os corpos colonizados e para os saberes que emergem da dor, da memória e da ancestralidade.

Fragmento 13

A águia simboliza o espírito (o sol, o pai), enquanto que a serpente representa a alma (a terra, a mãe). Juntos simbolizam a luta entre o espiritual-celestial masculino e o submundo, o feminino-terrenal. O sacrifício simbólico da serpente nas mãos dos poderes masculinos «superiores» indica que a ordem patriarcal já havia derrotado o matriarcado na América pré-colombiana (p. 44).⁶⁸

Este trecho faz parte da seção chamada “*El otro México*”, pertencente ao capítulo 01: *La patria Aztlán*. Nesta seção Gloria Anzaldúa explora as raízes históricas e culturais da fronteira entre os Estados Unidos e o México, abordando questões de identidade, pertencimento e resistência da população chicana. Anzaldúa descreve a fronteira como um "terceiro país", um espaço híbrido e conflituoso onde se encontram, frequentemente de forma tensa, as culturas mexicana, indígena e estadunidense.

Para Anzaldúa, esse "outro México" representa um território de resistência cultural e uma reivindicação de identidades que resistem à assimilação após a perda de parte de seu território. A seção enfatiza como essa história de ocupação e violência moldou a experiência das pessoas chicanas e as levou a criar suas próprias narrativas de sobrevivência, enfrentando os estigmas e as injustiças do colonialismo e da supremacia branca estadunidense.

Este fragmento reflete a análise de Gloria Anzaldúa sobre símbolos arquetípicos na mitologia mesoamericana, que são lidos como manifestações da luta entre forças espirituais e terrenas, masculinas e femininas. A imagem da águia, representando o "espírito" e o "pai", e da serpente, ligada à "alma" e à "mãe", simboliza uma dicotomia cósmica onde o masculino é associado ao céu, ao sol e às forças espirituais, enquanto o feminino é visto como conectado a terra, ao mundo inferior e ao plano material.

Anzaldúa utiliza a imagem mitológica da serpente subjugada pela águia para simbolizar um ato de dominação patriarcal, interpretando que essa narrativa reflete a imposição de uma ordem patriarcal que teria suplantado e derrotado o matriarcado já em

⁶⁸ El águila simboliza el espíritu (el sol, el padre), mientras que la serpiente representa el alma (la tierra, la madre). Juntos simbolizan la lucha entre lo espiritual-celestial masculino y el inframundo, lo terrenal-femenino. El sacrificio simbólico de la serpiente a manos de los poderes masculinos «superiores» indica que el orden patriarcal ya había derrotado al matriarcado en la América precolombina (p. 44).

tempos pré-colombianos. Com essa leitura, a autora critica o modo como as sociedades patriarcais reinterpretam mitos para legitimar uma hierarquia de poder em que o masculino domina o feminino. Nessa estrutura, o espiritual e o celestial, associados ao masculino, são exaltados como superiores, enquanto o terreno e o material, vinculados ao feminino, são vistos como inferiores. Anzaldúa expõe, assim, como essas construções culturais servem para reforçar e perpetuar a supremacia masculina, consolidando o patriarcado por meio de símbolos que moldam as normas sociais e a percepção coletiva.

Dessa forma, Anzaldúa vê na simbologia da águia e da serpente uma metáfora para a violência patriarcal, representando a colonialidade de gênero, que não apenas subsiste, mas historicamente remonta a tempos muito anteriores à colonização europeia. Em sua interpretação, essa derrota simbólica da serpente é representativa da invisibilização das energias femininas e das culturas matriarcais indígenas, construindo uma crítica à exclusão das visões de mundo que reverenciavam o feminino.

Com base nessa análise, Anzaldúa argumenta que as estruturas patriarcais já se integravam à comunidade asteca antes da colonização europeia. Essa perspectiva indica que as mulheres indígenas foram inferiorizadas em suas próprias culturas, enfrentando a imposição de normas patriarcais que desvalorizavam o feminino. A derrota do matriarcado estava em andamento nas sociedades pré-colombianas, nas quais o poder masculino começou a se sobrepor às tradições matriarcais. Essa análise revela a complexidade das dinâmicas de gênero nas culturas indígenas e a necessidade de reconsiderar a narrativa histórica, que muitas vezes ignora a opressão interna que as mulheres já enfrentavam antes da chegada dos colonizadores.

O que Anzaldúa apresenta não se alinha com a afirmação de Lugones (2008), que sustenta que a constituição do capitalismo eurocentrado global, por meio da colonização, introduziu diferenças de gênero em contextos em que, anteriormente, não existiam. Enquanto Lugones sugere que as hierarquias de gênero emergiram como resultado das práticas coloniais e do capitalismo, Anzaldúa argumenta que as estruturas patriarcais já estavam estabelecidas nas sociedades pré-colombianas, levando à invisibilização das mulheres indígenas em suas próprias culturas. Essa diferença de perspectiva ressalta a complexidade da opressão de gênero, uma vez que Anzaldúa foca na continuidade da dominação patriarcal, enquanto Lugones aponta para a transformação causada pela colonização.

Dessa forma, para Anzaldúa, a dominação patriarcal não foi exclusivamente um produto da colonização. Ela enfatiza que, embora a colonização tenha exacerbado essas opressões, o patriarcado já existia, inferiorizando as mulheres indígenas dentro de sua própria

cultura, neste caso a asteca. Isso implica uma continuidade de opressão, em que a luta dessas mulheres de cor é influenciada não apenas pela colonização, mas também por tradições culturais que já as subjogavam.

Nesse sentido, o patriarcado se fortaleceu e se adaptou ao contexto da colonização. Portanto, o fragmento apresentado não se alinha completamente à perspectiva da colonialidade de gênero defendida por Lugones, que se fundamenta na forma como o sistema-mundo moderno e colonial organiza as relações sociais com base em uma divisão binária e patriarcal de gênero, além disso, incorporando também a interseccionalidade (raça, gênero, classe). Em contrapartida, a análise de Anzaldúa evidencia que essas dinâmicas sociais patriarcais já estavam enraizadas muito antes da modernidade, destacando que as opressões de gênero não surgem exclusivamente no contexto colonial, mas têm raízes históricas que se entrelaçam com as tradições culturais das sociedades pré-colombianas.

Essa divergência de enfoques enriquece a discussão sobre a opressão de gênero, ressaltando a necessidade de uma abordagem crítica que considere tanto a continuidade histórica quanto as especificidades culturais que moldam a experiência das mulheres ao longo do tempo. Esse ponto é relevante, pois possibilita uma compreensão mais abrangente e crítica das dinâmicas de opressão que afetam as mulheres.

Tal análise é essencial para desconstruir narrativas simplistas que veem o patriarcado como um fenômeno exclusivamente colonial, ao mesmo tempo em que ajuda a entender como as particularidades culturais influenciam as experiências de gênero. Ambas as autoras oferecem contribuições valiosas para esse entendimento, sob perspectivas distintas, e é fundamental explorar essa diversidade, uma vez que enriquece os estudos de gênero e o debate acadêmico. Além disso, essa pluralidade de análises amplia a compreensão das relações de poder ao permitir que diferentes perspectivas, contextos sociais, culturais e experiências sejam levados em consideração.

4.6 Colonialidade cosmogônica ou da mãe natureza

O último eixo, um que tem sido tema de pouca reflexão e discussão, é o da colonialidade cosmogônica da mãe natureza e da própria vida (Walsh, 2012, p. 68, tradução minha).⁶⁹

Ao longo desse estudo, é possível observar como a colonialidade opera em praticamente todos os aspectos da vida. A colonialidade do poder é seu sistema fundante e mais abrangente, estabelecendo uma classificação social baseada na categoria de raça, que se torna o critério central para a distribuição dos recursos, bem como para as dinâmicas de

⁶⁹ El último eje, uno que ha sido tema de poca reflexión y discusión, es el de la colonialidad cosmogónica de la madre naturaleza y de la vida misma.

dominação e exploração. A partir desse sistema, surgem outras esferas de colonialidade que se expandem para novos domínios, como a colonialidade cosmogônica ou da mãe natureza, conforme analisado por Walsh (2012).

A autora apresenta a colonialidade cosmogônica como uma estrutura que afeta as concepções sobre natureza e vida. Esta colonialidade se baseia na divisão binária entre natureza e sociedade, desconsiderando o que é mágico, espiritual e social. Essa visão fragmentada exclui a tradicional relação entre mundos biofísicos, humanos e espirituais, incluindo ancestrais, espíritos, deuses, orixás e divindades. Ao desconsiderar esses elementos, a colonialidade cosmogônica estigmatiza saberes e modos de vida integrados, fundamentais para sistemas de conhecimento e a própria humanidade.

A colonialidade cosmogônica tem um significado mais profundo, uma vez que ela representa um elo entre a colonialidade do saber e a do ser. Conforme Walsh (2012), esse elo evidencia como a colonização reprimiu e deslegitimou as relações com a natureza e os sistemas de vida dos povos indígenas e comunidades de raízes africanas relegando-os à posição de não-civilizados e irracionais. Sendo assim, tal dimensão da colonialidade impõe o controle e a negação dos aspectos espirituais, mentais, históricos e existenciais que fogem aos modelos de sociedade moderna e “racional”, fortemente arraigados em valores euro-americanos e cristãos.

Para os setores dominantes (e os seus aliados transnacionais), ter que “pensar com” a lógica ancestral é inconcebível; é uma ameaça à perspectiva racionalista, à estabilidade econômica e ao controle social. As acusações vêm que esta é uma Constituição estrangeira e indígena, um perigo e um obstáculo no caminho do desenvolvimento, do progresso e da modernidade (Walsh, 2012, p. 71, tradução minha).⁷⁰

As tradições religiosas e mitologias indígenas frequentemente são percebidas como obstáculos ao desenvolvimento e à modernidade ao oferecerem outras formas de explicar o mundo e suas relações com a natureza. Conforme Bordin (2003), esses conteúdos míticos, entendidos como fenômenos mágico-religiosos, estabelecem modelos de comportamento que contribuem para a manutenção da ordem social. Por meio da busca por respostas a questões existenciais, a religião e os saberes mitológicos utilizam mecanismos mágicos para compreender o desconhecido, criando seres sobrenaturais que servem como respostas para explicar a realidade e propor condutas sociais que preservam os valores culturais.

⁷⁰ Para los sectores dominantes (y sus aliados transnacionales), tener que “pensar con” lógicas ancestrales es inconcebible; es una amenaza a la óptica racionalista, a la estabilidad económica y al control social. Vienen las acusaciones que ésta es una Constitución foránea e indigenista, un peligro y obstáculo en el camino del desarrollo, progreso y modernidad (Walsh, 2012, p. 71).

Nesse contexto, o catolicismo na Abya Yala foi moldado por diversas ações que adaptaram o cristianismo às necessidades da Igreja como uma instituição dominante, estabelecendo modelos de comportamentos e virtudes (Torres Londoño; Cirigliano, 2020). Essa imposição religiosa europeia contribuiu diretamente para a inferiorização das crenças e tradições indígenas, como evidenciado no fragmento a seguir:

Fragmento 14

[...] Foram ainda mais longe: transformaram todas as divindades indígenas e práticas religiosas em obras do demônio (p. 70-71).⁷¹

O trecho faz parte do capítulo 3, intitulado *Penetrar en la Serpiente*, no qual Anzaldúa explora as raízes indígenas da cultura e espiritualidade chicanas, utilizando o símbolo da serpente como uma força de poder e transformação. Ela revisita e ressignifica o mito da deusa serpente Coatlicue, conectando-o a temas de identidade, ancestralidade e resistência cultural. Este fragmento integra a seção denominada *Coatlalopeuh, la que Reina sobre las Serpientes*, que explora a figura da deusa indígena Coatlalopeuh, associando-a à sexualidade, à fertilidade e força feminina. Anzaldúa contrasta essa divindade com as figuras religiosas cristãs, evidenciando como a colonização e a imposição do cristianismo deslegitimaram as tradições, crenças e práticas espirituais indígenas. Além disso, ela destaca a importância de resgatar essa figura como símbolo de resistência e identidade, celebrando a conexão entre a espiritualidade indígena e a experiência chicana contemporânea. Na seção 2.5, intitulada “A opressão mítica e religiosa”, abordo um pouco mais as divindades femininas astecas.

No fragmento, Anzaldúa revela que as ações dos colonizadores espanhóis foram além da destruição ou inferiorização das práticas indígenas, promovendo uma demonização deliberada de sua espiritualidade. A utilização do termo “obras do demônio” implica que as crenças e prática religiosas, como as cerimônias, rituais e modos de vida que sustentam essas crenças são consideradas malignas ou corruptas, justificando assim, as ações violentas e repressivas por parte dos colonizadores.

A lógica colonizadora impôs uma violência sistemática e epistêmica, marcada por conversões forçadas e perseguições que buscaram apagar as tradições indígenas. Além disso, essas tradições foram relegadas a uma posição de ameaça à ordem social e religiosa do cristianismo, sendo despojadas de seu valor sagrado e tratadas como práticas subversivas que

⁷¹ [...] Fueron incluso más allá: convirtieron a todas las deidades y prácticas religiosas indígenas en obras del demonio (Anzaldúa, 2016, p.70-71).

precisavam ser erradicadas para consolidar a hegemonia cristã. Tal fato estabeleceu uma narrativa de inferioridade que permeou séculos de opressão.

Aqueles que se recusavam se curvar perante a fé cristã eram constantemente demonizados e objetificados, a fim de garantir aos índios convertidos que estes fizeram a escolha pelo bem (Paradiso, 2012).

Assim, a demonização das práticas indígenas serviu para deslegitimar suas crenças, tornando-as alvo de preconceitos que perduram até os dias de hoje. Ao submeter essas culturas a um sistema de valores estrangeiros, a colonialidade cosmogônica não apenas apagou conhecimentos e espiritualidades ancestrais, mas também rompeu os vínculos identitários entre gerações, dificultando a transmissão e a preservação de muitos dos valores históricos, sociais e religiosos das culturas indígenas — neste caso, a cultura asteca — que são significativos para a compreensão de sua história (Bordin, 2003).

Segundo Paradiso (2011), a missão religiosa cristã foi um dos elementos mais impactantes nos processos colonizatórios entre os séculos XV e XX por todo mundo. Com o objetivo de converter populações indígenas à fé cristã, missionários se espalharam por toda a Abya Yala, apoiados e financiados pelo projeto colonial. Dessa forma, o cristianismo se tornou profundamente vinculado à colonização, funcionando não apenas como uma força de conversão espiritual, mas também como um instrumento de controle cultural e social na América.

Nas caravelas, sacerdotes católicos e protestantes, armados com Bíblias e grande eloquência, dirigiam-se às terras imaculadas pela ideologia europeia, levando a frente a sentença predita pelo humilde filho do carpinteiro: “quem não quer será condenado”. E a condenação não tardou à muitos ameríndios e africanos, que se recusaram a assimilar a nova religião trazida pelo colonizador (Paradiso, 2011, p. 1).

Silvio Paradiso se refere a esse processo como “empreendedorismo religioso”, caracterizado pela conversão religiosa como um meio de implantar um novo sistema de crenças que impacta diretamente a identidade dos colonizados. Para isso, os missionários cristãos impuseram uma assimilação completa, introduzindo a língua, os mitos, estruturas, hierarquias e ritos do cristianismo enquanto deslegitimavam e suprimiam as religiões ameríndias. Tal processo resultou na demonização das tradições indígenas, como destacado por fragmento.

Outro ponto interessante que Paradiso (2011) apresenta é sobre a questão da “consciência religiosa”, como um conceito que abrange tanto a conservação quanto a transformação das crenças e práticas religiosas. A conservação se refere à preservação dos valores e tradições religiosas originais. Já a transformação implica uma adaptação dessas

tradições, o que pode envolver o abandono de certos elementos e a incorporação de novos, moldando a prática religiosa às novas realidades sociais e culturais.

Nesse processo de transformação, especialmente em contextos onde uma religião é dominante, o adepto (ou converso) enfrenta a necessidade de se adaptar aos padrões e interpretações dessa religião majoritária. Isso significa que, ao ingressar nessa religião, ele precisa adotar as normas e valores que são dominantes na sociedade, ajustando sua visão de mundo e reorganização de suas crenças para que estas estejam alinhadas às expectativas sociais e conceituais da religião hegemônica.

Portanto, a colonialidade cosmogônica desempenhou um papel fundamental na “transformação” da consciência religiosa dos povos indígenas, uma vez que não ocorreu de maneira espontânea, mas como uma imposição hegemônica da Igreja, que obrigava os indígenas a adaptarem suas crenças às normas do cristianismo dominante. Esse processo exigia que os indígenas renegassem suas práticas espirituais originárias e as substituíssem pelos valores e rituais cristãos. A imposição religiosa colonial proibiu as práticas indígenas e redefiniu a própria identidade e espiritualidade dos colonizados, forçando-os a se adequarem ao modelo europeu. Em última análise, a demonização das religiões nativas, como mostra o fragmento, e a obrigatoriedade de se encaixar na interpretação religiosa dominante destruíram a possibilidade de conservação autêntica das tradições e minaram o direito dos povos indígenas a uma prática espiritual independente.

Fragmento 15

O vodu, a santeria, o xamanismo e outras religiões nativas são chamadas de cultos e suas crenças são chamadas de mitologias. Na minha própria vida, a Igreja Católica não consegue dar sentido às minhas ações cotidianas, aos meus encontros contínuos com o “outro mundo”. Essa e outras religiões institucionalizadas empobrecem toda a vida, toda a beleza, todo o prazer (p. 84).⁷²

O fragmento faz parte da seção *Las presencias* do capítulo 3, intitulado *Penetrar en la Serpiente*, o qual Anzaldúa critica a visão depreciativa imposta às tradições religiosas e práticas espirituais não europeias, consideradas inferiores ou não sérias em comparação ao cristianismo. A autora destaca o uso negativo dos termos “cultos” e “crenças” atribuídas pela

⁷² El vudú, la santería, el chamanismo y otras religiones nativas son llamadas cultos y sus creencias son llamadas mitologías. En mi propia vida, la Iglesia católica no consigue aportar significado a mis acciones cotidianas, a mis continuados encuentros con el «otro mundo». Esa y las otras religiones institucionalizadas empobrecen toda vida, toda belleza, todo placer (Anzaldúa, 2016, p. 84).

Igreja Católica e seus seguidores ao se referirem às religiões indígenas e de matriz africana, reforçando uma hierarquia que valida apenas as religiões ocidentais como superiores e legítimas. Essa rotulação desqualificadora revela o viés colonial que persiste nas instituições religiosas, subestimando a complexidade e a profundidade espiritual das práticas não ocidentais.

Seguindo a leitura do fragmento, Anzaldúa traz uma reflexão pessoal, expressando sua alienação em relação à Igreja Católica e sua insatisfação com o sentido de vazio que ela percebe na religião institucionalizada. Para ela, A Igreja Católica, não oferece respostas nem apoio para suas expectativas espirituais, especialmente aquelas ligadas ao “outro mundo” — provavelmente se referindo a uma dimensão espiritual ou mística que não encontra espaço ou reconhecimento no cristianismo ocidental. Esse descompasso entre suas experiências e o que a Igreja oferece evidencia as limitações das religiões institucionalizadas em lidar com a diversidade e a profundidade das vivências espirituais, sobretudo aquelas oriundas de culturas invisibilizadas que possuíam suas próprias cosmovisões.

Essas cosmovisões, de acordo com Zunino (2013), apresentavam uma estrutura coerente que integrava suas crenças sobre o ambiente em que viviam e sobre o cosmos. A cosmovisão mesoamericana, por exemplo, promovia uma fusão entre o mundo natural e o espiritual, onde os elementos do ambiente — como montanhas, vilarejos e lugares sagrados — eram compreendidos não apenas em seu aspecto físico, mas também como partes de uma realidade espiritual mítica. Os topônimos (nomes de lugares) associados a elementos naturais refletem essa conexão profunda, evidenciando como a paisagem física e as crenças míticas se entrelaçavam de forma inseparável. Assim, o mundo real e o universo simbólico não eram separados, mas sim percebidos como uma única e rica tapeçaria de significados, em que cada localidade tinha uma importância tanto física quanto espiritual.

Esse contexto pode ser relacionado ao termo “outro mundo”, mencionado no fragmento. Para Anzaldúa, essa concepção representa uma dimensão que transcende as limitações da experiência cotidiana, onde as crenças e práticas espirituais tradicionais são reconhecidas e valorizadas. Contudo, a autora utiliza o termo de maneira irônica, sugerindo uma crítica à forma como essas dimensões espirituais são percebidas pelas religiões dominantes, que não conseguem compreender ou legitimar essas práticas religiosas.

Anzaldúa encerra o fragmento com uma crítica ao afirmar que as religiões institucionalizadas, como a Igreja Católica, empobrecem a vida, a beleza e o prazer. Sua crítica vai além da deslegitimação das crenças nativas, ela expõe a rigidez do cristianismo e seu impacto negativo nas expressões livres e completas da espiritualidade e do prazer, que

considera essenciais para a existência. Assim, ao rebaixar as práticas espirituais indígenas e padronizar a espiritualidade, as religiões hegemônicas impõem um modelo restritivo que empobrece a capacidade humana de celebrar a vida em sua plenitude e complexidade, criando normas que limitam a expressão espiritual e cultural.

Sendo assim, o fragmento reflete diretamente os impactos da colonialidade cosmogônica na desconsideração das práticas indígenas e a imposição de uma visão rígida e monolítica da espiritualidade. A imposição se torna evidente na crítica à Igreja Católica, que, ao estabelecer suas doutrinas como norma, exclui a riqueza e a diversidade das experiências espirituais de culturas invisibilizadas. O resultado é uma uniformização da espiritualidade, que limita a expressão cultural e espiritual dos indivíduos e das comunidades.

A crítica de Anzaldúa à rigidez do cristianismo e seu impacto nas expressões espirituais está profundamente conectada à colonialidade cosmogônica, que revela como a colonização se manifestava através da imposição da única e verdadeira fé (Paradiso, 2012), acreditando na missão de “civilizar” os povos indígenas. Essa relação ilustra não apenas a exclusão das tradições espirituais dos nativos, mas também o modo como as práticas religiosas não ocidentais eram deslegitimadas e vistas como inferiores. Através dessa perspectiva, é possível compreender o papel central da colonialidade cosmogônica na formação de uma hierarquia de crenças, que distorce, rejeita e destrói as vozes e experiências espirituais e formas de entender o mundo das comunidades historicamente oprimidas.

CAPÍTULO 5 - A HERANÇA DE GLORIA ANZALDÚA

Neste capítulo, busco responder às questões de pesquisa e apresentar as conclusões de maneira a proporcionar uma compreensão mais aprofundada da narrativa de Anzaldúa. Além disso, destaco a contribuição significativa da obra, cuja escrita, tanto inspiradora quanto pertinente, exerce um impacto significativo na conscientização da identidade chicana e do feminismo da diferença nos campos dos estudos culturais e decoloniais.

5.1 Questões de pesquisa

Nesta tese, busquei apresentar como as colonialidades se manifestam em *Borderlands/La Frontera, la Nueva Mestiza*, relevando as dinâmicas de poder que emergem do colonialismo e como operam nas fronteiras culturais, linguísticas, identitárias e geográficas entre o México e os Estados Unidos. Demonstrei de que maneira as estruturas coloniais afetam as relações étnico-raciais, de gênero, além das relações de língua e de natureza presentes na obra. No contexto dessa análise, busquei evidenciar como essas colonialidades organizam as diferenças e perpetuam as desigualdades, impondo uma hierarquia racial que dá suporte a outras formas de subordinação contra chicanas e chicanos.

No primeiro capítulo, apresentei a fundamentação teórico-metodológica ancorada na Linguística Aplicada, que permitiu contemplar as vozes do Sul, nas quais se insere Anzaldúa. Essa abordagem possibilitou a investigação da linguagem no contexto da sociedade, enfatizando a importância de considerar as dimensões socioculturais, históricas e políticas dos povos chicanos. A partir dessa perspectiva, foi possível explorar como a linguagem reflete e interage com as realidades vividas por essa comunidade, valorizando suas experiências e identidades.

No segundo capítulo, explorei a trajetória de Gloria Anzaldúa e as principais temáticas presentes em sua obra, com o objetivo de antecipar as questões que seriam abordadas nas análises subsequentes. Apresentei também algumas teorias que serviram de base para aprofundar a compreensão das análises realizadas, fornecendo um contexto teórico para examinar as complexidades de *Borderlands/La Frontera* e suas implicações.

No terceiro capítulo, abordei a contextualização histórica, com o objetivo de compreender como a colonização europeia e o processo de modernidade impactaram diretamente os sistemas de poder no continente americano. Além disso, explorei o dualismo dos Estados Unidos e o México, discutindo como ele moldou a história chicana nos EUA, destacando os processos históricos e políticos que influenciaram a construção de suas identidades e as dinâmicas de poder que afetaram os chicanos ao longo do tempo.

As análises compuseram o quarto capítulo, que teve como foco interpretar as diversas dinâmicas de poder presentes na obra. Nesse capítulo, examinei como as múltiplas formas de colonialidade se manifestam nas relações de gênero, raça, língua e natureza, destacando como essa interseccionalidade afeta a experiência dos chicanos na fronteira. Além disso, analisei como Anzaldúa emprega a escrita híbrida e suas abordagens transgressoras para questionar estruturas hegemônicas e propor alternativas de resistência. Por fim, neste capítulo apresento as conclusões derivadas das manifestações de colonialidade analisadas ao longo da pesquisa.

A aplicação da Análise Textual Discursiva (ATD) nas análises ocorreu a partir de uma leitura atenta e sensível de *Borderlands/La Frontera*, buscando assimilar as expressões discursivas que revelam a complexidade identitária, os atravessamentos coloniais e os gestos de resistência presentes no texto de Gloria Anzaldúa. O processo de unitarização foi conduzido com base em elementos que emergiram com força simbólica — fragmentos poéticos, relatos autobiográficos, construções metafóricas e termos marcados por polissemia —, sempre considerando a escrita de Anzaldúa como um espaço de transgressão epistêmica. Essas unidades de significado foram selecionadas não apenas por sua frequência ou destaque no texto, mas por sua potência em mobilizar sentidos de fronteira, deslocamento, questões de gênero, mestiçagem, espiritualidade e insurgência.

Em seguida, os fragmentos foram organizados em categorias que dialogam com os eixos teóricos da pesquisa, como “colonialidade do poder”, “colonialidade do ser”, “colonialidade do saber”, “colonialidade da linguagem”, “colonialidade de gênero” e “colonialidade cosmogônica”. Esse movimento categorial não seguiu um caminho fixo, mas se construiu de forma rizomática, à medida que os sentidos iam se entrelaçando e se ressignificando no contato com os referenciais teóricos e com minha própria compreensão como pesquisadora. A última etapa da ATD — a produção dos metatextos — deu-se por meio da escrita analítica, em que cada categoria foi aprofundada à luz das contribuições de Anzaldúa e de outras autoras decoloniais e feministas latino-americanas. Assim, a ATD funcionou não apenas como um procedimento técnico de análise, mas como um exercício político de leitura, que reconhece a alteridade epistêmica e se engaja na construção de compreensões pluriversas a partir da obra de Gloria Anzaldúa.

Esta investigação foi estruturada em torno de duas questões. A primeira delas é: **como as diversas estruturas de poder e as colonialidades se manifestam em *Borderlands/La Frontera*?** Com base nas análises realizadas aqui, é possível afirmar que as diversas estruturas de poder e as colonialidades se manifestam de maneira complexa e interligada, demonstrando como as intersecções de opressão operam em conjunto para invisibilizar os povos chicanos.

A colonialidade do poder se revela a partir da hierarquia racial que posiciona os brancos estadunidenses no topo da pirâmide social, relegando os chicanos ao seu ponto mais baixo. Nesse contexto, destaquei como Anzaldúa expõe a inferiorização das identidades chicanas em relação ao modelo hegemônico de identidade branca e eurocêntrica. O controle sobre as representações identitárias é uma das principais formas de expressão da colonialidade do poder, uma vez que os chicanos são forçados a viver entre duas culturas, sendo continuamente desvalorizados e silenciados em ambas.

Os efeitos resultantes das experiências de desumanização, fragmentação identitária e inferiorização vividas pelos chicanos revelam a colonialidade do ser. Essas dinâmicas opressivas, profundamente enraizadas, provocam feridas psíquicas e emocionais nos chicanos, que incluem a internalização de estigmas que impactam diretamente a subjetividade e a autoimagem dos chicanos. Nesse sentido, ressaltai as reflexões de Anzaldúa, que demonstram como a colonialidade do ser conecta os níveis genético, existencial e histórico (Maldonado-Torres, 2007) evidenciando as múltiplas camadas de opressão que moldam as vivências e identidades dos povos chicanos.

A colonialidade do saber dá sequência às opressões, estendendo-se à esfera da racionalidade e do conhecimento dos povos chicanos. Esse sistema hierarquiza os saberes, relegando os conhecimentos locais e não ocidentais dos chicanos a uma posição de inferioridade aos saberes hegemônicos estadunidenses. Por meio da escrita de Anzaldúa, demonstrei como essa hegemonia do conhecimento sustenta uma dominação total sobre o que é pensado e produzido pelos chicanos nos Estados Unidos, desvalorizando suas perspectivas e contribuições culturais e intelectuais.

Em *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa expõe a colonialidade da linguagem ao evidenciar as imposições linguísticas que privilegiam o inglês como língua dominante e desvalorizam outras línguas, como o espanhol, as variantes do *spanglish* e o náhuatl. Nas análises, enfatizei como Anzaldúa explora essas práticas linguísticas, que perpetuam relações de poder e hierarquizam as formas de expressão dos chicanos, por não se adequarem à norma eurocêntrica e monolíngue. Também destaquei a relevância do ato transgressor de Anzaldúa ao adotar uma escrita híbrida, alternando entre inglês, espanhol e *spanglish*, além de incorporar expressões culturais e linguísticas características dos chicanos.

Já a colonialidade de gênero é um dos pontos mais marcantes na obra de Anzaldúa, dada sua perspectiva feminista e abordagem interseccional. Durante as análises, evidenciei como as estruturas coloniais perpetuam não apenas hierarquias raciais e culturais, mas também desigualdades baseadas no gênero e na sexualidade. Nesse contexto, destaquei como

Anzaldúa expõe as formas como as mulheres chicanas, mestiças e indígenas enfrentam opressões múltiplas e entrelaçadas, sendo inferiorizadas não apenas por sua etnia ou língua, mas também por seu gênero e, muitas vezes, por suas orientações sexuais.

Além disso, ressaltei que o patriarcado, enquanto sistema de dominação, não é um fenômeno exclusivo do colonialismo europeu, visto que existia em sociedades pré-coloniais, como no império asteca. A obra de Anzaldúa revela como esses sistemas de poder patriarcais se entrelaçaram e foram intensificados com a chegada dos colonizadores, contribuindo para a imposição de padrões rígidos de gênero e sexualidade que ainda hoje oprimem as mulheres chicanas.

A última colonialidade que analiso nesta tese é a cosmogônica ou da mãe natureza, que se revela na obra através da imposição de uma visão de mundo eurocêntrica estadunidense, que desqualifica e inferioriza as cosmogonias e a consciência religiosa chicanas, com raízes na tradição asteca. Nas análises, verifiquei a tentativa da sociedade estadunidense de apagar e substituir as cosmovisões dos povos astecas, cujas influências são fundamentais para a formação da identidade chicana. Além disso, observei a imposição de uma perspectiva eurocêntrica que nega a complexidade cultural, espiritual e religiosa das comunidades chicanas, subordinando suas entidades, práticas e crenças ao domínio de um paradigma ocidental e racionalista.

Dessa forma, é possível observar que todas as formas de colonialidade analisadas se entrelaçam e se manifestam de maneira intensa, permeando em praticamente todos os aspectos da vida e evidenciando a complexidade das experiências de opressão enfrentadas por chicanas e chicanos. Essas dinâmicas, marcadas pela interseccionalidade, tem como ponto de partida a raça, que influencia e potencializa outras formas de violência direcionadas ao gênero, à língua, aos conhecimentos, à espiritualidade e à cultura. Assim, os indivíduos que divergem do ideal eurocêntrico branco estadunidense, como os chicanos, enfrentam múltiplas camadas de opressão, que vão desde a desumanização de suas identidades até a imposição de uma língua e valores que desconsideram suas realidades históricas e culturais.

O exposto até aqui igualmente aborda diretamente o problema de pesquisa ao demonstrar **como as dinâmicas de poder relacionadas às questões étnico-raciais, de gênero, língua e natureza se revelam na obra *Borderlands/La Frontera, la Nueva Mestiza*, através da escrita híbrida de Gloria Anzaldúa.** As dinâmicas ou relações assimétricas de poder que sustentam a colonialidade, enquanto dimensão da modernidade, são denunciadas na obra. Anzaldúa problematiza estruturas como o eurocentrismo/ocidentalismo, o capitalismo e o patriarcado expondo como essas forças afetam, de maneira contínua e interseccional, todas

as esferas da existência dos povos chicanos, incluindo a raça, sexualidade, linguagem, bem como suas subjetividades e expressões culturais.

A segunda questão de pesquisa é: **de que forma a obra de Gloria Anzaldúa contribui para o debate sobre as relações étnico-raciais, de gênero, de língua e de natureza nas Américas, consolidando-se como uma abordagem dentro dos estudos decoloniais?** Anzaldúa, a partir de sua posição como escritora chicana, trouxe ao centro do debate feminista estadunidense as intervenções de mulheres feministas de cor, lésbicas, indígenas e mulheres do Terceiro Mundo, desafiando um cenário até então dominado por feministas consideradas brancas, anglófonas, heterossexuais, protestantes e de classe média (Costa; Ávila, 2005). Sua obra expandiu o feminismo – tratado como feminismo da diferença – ao incluir questões étnico-raciais, de língua, religião e natureza, reposicionando a mulher chicana e os demais chicanos como protagonistas na desconstrução das estruturas coloniais de poder, valorizando e exaltando sua mestiçagem e hibridismo e resistência cultural.

Norma Alarcón⁷³, em seu trabalho *Anzaldúa's Frontera: Inscribing Gynetics*, explora a significativa contribuição de Gloria Anzaldúa para a literatura e os estudos decoloniais a partir de uma perspectiva feminista chicana, destacando a complexidade das interações entre raça, gênero e sexualidade. Alarcón (2003) enfatiza como Anzaldúa se distancia das escritoras feministas estadunidenses tradicionais, adotando uma postura de resistência através de figuras simbólicas como La Chingada, Tlazolteotl, Coatlicue, Mulher-Cobra, Guadalupe e La llorona. Essas representações subvertem paradigmas ocidentais de identidade feminina e sexualidade, permitindo que Anzaldúa reconstrua sistemas de significação baseados em cosmovisões inferiorizadas, abrindo espaço para novos conhecimentos e resistências.

Uso as palavras de Anzaldúa (2000) ao questionar porque os brancos estadunidenses a combatem, para refletir sobre as problematizações que ela levanta em *Borderlands/La Frontera*. A autora responde que, ao desafiar e muitas vezes romper as imagens estereotipadas e confortáveis que os brancos têm dos chicanos e de outras pessoas de cor, ela expõe uma realidade que desestabiliza o *status quo*, colocando em risco a ideia fixa hegemônica que a sociedade branca tem sobre essas identidades.

Gloria Anzaldúa empodera ao escrever desde as bordas — físicas, simbólicas e epistemológicas —, abrindo espaço para que sujeitos historicamente marginalizados se reconheçam, se expressem e reivindiquem seus saberes. O conceito de empoderamento que

⁷³Uma importante acadêmica, feminista e escritora, amplamente reconhecida por suas contribuições ao feminismo chicano e aos estudos pós-coloniais. Ela se destaca por suas análises sobre gênero, raça e a interseccionalidade das identidades, especialmente no contexto das mulheres chicanas.

abordo aqui, não é apenas uma questão de autoestima ou conquista individual, mas sim de transformação das estruturas de poder que sustentam a opressão. Para hooks (2000), o empoderamento verdadeiro só ocorre quando há consciência crítica, organização coletiva e ruptura com sistemas de dominação, como o racismo, o sexismo e o capitalismo.

Já Akotirene (2018), ao discutir a interseccionalidade a partir de uma perspectiva decolonial e afro-brasileira, observa que o termo "empoderamento" muitas vezes é reduzido a um consumo simbólico, esvaziado de enfrentamento político. Em vez de gerar transformação estrutural, acaba sendo utilizado como *slogan*, desconectado da luta por justiça social e pela redistribuição de poder. Além disso, Sanematsu (2014) alerta para o risco de o empoderamento ser confundido com meritocracia, transferindo a responsabilidade da mudança para o indivíduo, ao invés de questionar os sistemas que geram desigualdade. Nesse sentido, o discurso do empoderamento pode ser cooptado pelo neoliberalismo ao incentivar soluções individualizadas para problemas estruturais.

Portanto, é necessário problematizar o empoderamento como categoria crítica, questionando: quem empodera quem? Em que contextos? Com qual finalidade? Retomar sua dimensão política exige colocá-lo em diálogo com práticas coletivas de resistência e transformação, como as propostas por movimentos feministas chicanos, indígenas, negros e decoloniais, nos quais o empoderamento está vinculado à reapropriação de saberes, territórios e narrativas históricas.

Nesse sentido, Gloria Anzaldúa representa um exemplo potente de empoderamento que emerge das margens e se articula a partir de uma consciência coletiva e crítica. Sua escrita híbrida e transgressora desafia os limites impostos pelas diversas colonialidades aqui apresentadas. Ao escrever em *spanGLISH*, misturando inglês, espanhol e náhuatl, Anzaldúa empodera sujeitos que, como ela, foram silenciados por não se adequarem à norma linguística ou cultural dominante. Mais do que dar visibilidade, ela reivindica espaço e agência para corpos, saberes e experiências historicamente desvalorizados. Sua *conciencia de la nueva mestiza* é uma forma de empoderamento que nasce da dor (*la herida*) e se transforma em força política e epistemológica, convocando outras mulheres chicanas, *queer*, mestiças, negras etc. a reconhecerem o valor de suas histórias e de seus modos próprios de existir e resistir. Trata-se, portanto, de um empoderamento que não busca assimilação, mas sim ruptura e reinvenção.

Borderlands/La Frontera, nesse sentido, se alinha de maneira significativa aos estudos decoloniais ao desconstruir narrativas hegemônicas e abrir caminhos para epistemologias chicanas. Os estudos decoloniais oferecem um arcabouço teórico que revisita o poder na

modernidade, promovendo uma recuperação do pensamento crítico latino-americano e formulações (re)conceitualizadoras (Quintero, Figueira; Elizalde, 2019). Nesse cenário, o lócus enunciativo de Anzaldúa emerge por meio de seu discurso crítico e transgressor, que confronta a colonialidade e suas interfaces. Sua obra subverte representações hegemônicas, ao mesmo tempo em que afirma identidades híbridas e fronteiriças, reconfigurando dinâmicas de poder e propondo alternativas epistêmicas. Ao valorizar saberes chicanos e indígenas, Anzaldúa contribui aos estudos decoloniais, destacando a importância da diversidade de vozes no enfrentamento das hierarquias modernas.

5.2 Considerações finais

Através deste trabalho com *Borderlands/La Frontera, la Nueva Mestiza*, tive a oportunidade de vivenciar uma experiência profundamente transformadora, que ampliou de forma significativa meu entendimento sobre diversos conceitos fundamentais para os estudos decoloniais na Linguística Aplicada suleada. Primeiramente, o conceito de fronteira, que antes não estava totalmente compreensível para mim, emergiu como uma noção multifacetada, transcendendo sua definição puramente geográfica. A partir da perspectiva da condição chicana apresentada por Anzaldúa, passei a enxergar a fronteira como um espaço carregado de significados simbólicos, culturais e políticos. A autora apresentou como esse território é, simultaneamente, um lugar de dor e exclusão, mas também de criação e resistência, onde os sujeitos híbridos são continuamente construídos⁷⁴. Essa visão me levou a questionar as dicotomias impostas pela fronteira e o pensamento colonial — como puro e impuro, igualdade e diferença, "nós" e "eles", centro e periferia — e a refletir sobre como essas divisões interferem nas relações sociais e epistemológicas, marcando hierarquias de poder e exclusão.

Além disso, a narrativa de Anzaldúa aprofundou minha compreensão sobre as múltiplas dimensões da colonialidade. O que antes eu conhecia teoricamente por meios dos textos de Aníbal Quijano, María Lugones, Nelson Maldonado-Torres, Edgardo Lander, entre outros, tornou-se mais tangível e vivenciado através da importante e potente voz e perspectiva de Anzaldúa. Sua obra me permitiu entender como as diversas interfaces da colonialidade não apenas afetam e controlam as identidades chicanas na fronteira, mas também estruturam opressões que impactam profundamente as vivências desses sujeitos fronteiriços. Em especial, evidenciou a complexa interseccionalidade de violências enfrentadas pelas mulheres chicanas, atravessadas simultaneamente por questões de raça, gênero, sexualidade e economia.

⁷⁴ A construção das identidades híbridas e fronteiriças não é estática ou definitiva. É um processo contínuo, influenciado pelas experiências, interações e contextos históricos e sociais que mudam ao longo do tempo.

Ao longo da jornada de desenvolvimento desta investigação, tive a oportunidade de, com base em todo o conhecimento adquirido, interpretar e descrever como a colonialidade e seus correlatos se manifestam na escrita híbrida de Anzaldúa. Meu intuito foi aprofundar a compreensão dos conceitos de fronteira e colonialidade trilhando os caminhos da decolonialidade, de modo a contribuir para a agenda da LA e para o fortalecimento dos estudos decoloniais, promovendo novos horizontes epistêmicos.

Nesse contexto, esta tese oferece uma contribuição significativa para a Linguística Aplicada ao se alinhar com o campo da desobediência epistêmica, promovendo um deslocamento crítico dos paradigmas hegemônicos que historicamente moldaram essa área. Ao adotar a obra de Gloria Anzaldúa como eixo teórico e analítico, esta pesquisa amplia o repertório epistemológico da LA ao incorporar vozes, saberes e experiências fronteiriças sistematicamente inferiorizadas pelas lógicas coloniais de produção de conhecimento.

Através das análises, esta tese pesquisa amplia os horizontes da LA ao integrar discussões de gênero, raça, sexualidade, linguagem e território, revelando como essas categorias se entrelaçam nos processos de subjetivação e resistência. Dessa forma, esta investigação reafirma o potencial político da LA, uma vez que reconhece que linguagem e poder estão profundamente imbricados, e que pensar a linguagem a partir das bordas é uma estratégia para tensionar e transformar as estruturas opressoras que sustentam o conhecimento hegemônico.

Como palavras finais, acredito que o universo explorado nesta tese honra a herança de Gloria Anzaldúa e oferece um vasto campo de possibilidades para novas pesquisas relacionadas, especialmente no que diz respeito às questões de raça/etnia, gênero, sexualidade, língua, religião e fronteira, abordadas sob perspectivas decoloniais. Por meio dessa investigação, é possível ampliar a compreensão sobre as dinâmicas de poder e resistência e propor diálogos transformadores que questionam e desestabilizam as estruturas coloniais. Ao promover análises críticas das múltiplas opressões que regulam e invisibilizam identidades inferiorizadas, este trabalho reforça o compromisso com a valorização da diversidade de gênero e de saberes.

Referências

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidades: Marcadores Sociais da Diferença e Políticas de Igualdade**. 1ª ed. São Paulo: Editora FiloCzar, 2016.
- ALARCÓN, Norma. Traductora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism. **Cultural Critique** 13, February, 1989, p. 57-87.
- ALARCÓN, Norma. The theoretical subject(s) of *This Bridge Called My Back* and Anglo-American feminism. In: ANZALDÚA, Gloria; KEATING, Ana Louise (ed.). **This bridge we call home: radical visions for transformation**. New York: Routledge, 1990.
- ALARCÓN, Norma: Anzaldúa's Frontera: Inscribing Gynetics. In: ARREDONDO, Gabriela; HURTADO, Aída; KLAHN, Norma; NÉJERA-RAMÍREZ, Olga; and ZAVELLA, Patricia (eds.). **Chicana Feminisms: A Critical Reader**. Durham: Duke University Press, 2003. p. 354-369.
- ALVES FILHO, Paulo Edson. A colonização espanhola: a sociedade indígena e os modelos propostos pelos teólogos espanhóis do século XVI. **Revista de Estudos Universitários-REU**, v. 30, n. 1, 2004.
- ANZALDÚA, Gloria Evangelina. How to Tame a Wild Tongue. In: FERGUSON, Russel; GEVER, Marta; MINH-HA, Trinh.; WEST, Cornel (eds.). **Out There**. Marginalization and Contemporary Cultures. Nueva York: The New Museum of Contemporary Art and MIT, 203-211.
- ANZALDÚA, Gloria Evangelina. Coatlopeuh, la que domina a las serpientes. **La diosa de las Américas**, 2000.
- ANZALDÚA, Gloria Evangelina. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 01, p. 229-236, 2000.
- ANZALDÚA, Gloria Evangelina. **Borderlands/La Frontera**. La Nueva Mestiza. Tradução: Carmen Valle. Madrid: Capitán Swing Libros S.L., 2016, p. 103-117.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de ciência política**, n. 11, p. 89-117, 2013.

BAPTISTA, Livia Márcia Tiba Rádis. **(De)Colonialidade da linguagem, lócus enunciativo e constituição identitária em Gloria Anzaldúa: uma “new mestiza”**. Polifonia, Cuiabá-MT, v. 26, n.44, p. 01-163, out.-dez., 2019.

BARTH, Fredrik. **Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference**. Oslo: Universitetsforlaget, 1969

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BETTI, Silvia. Spanglish en los Estados Unidos: Apuntes sobre lengua, cultura e identidade. **Confluente. Rivista di Studi Iberoamericani**, v. 1, n. 1, p. 101-121, 2009.

BETTI, Silvia. El spanglish en los Estados Unidos: ¿Estrategia expresiva legítima? **Lenguas modernas**, v. 37, p. 33-53, 2011.

BEVERLEY, John. **Subalternidad y representación: debates en teoría cultural**. Tradução de Marlene Beiza y Sergio Villalobos-Ruminott. Madri Iberoamericana, 2004.

BIRKENMAIER, Anke. Entre filología y antropología: Fernando Ortiz y el Día de la Raza. **Antipod. Rev. Antropol. Arqueol.** 15: 193-218. 2012. <https://doi.org/10.7440/antipoda15.2012.08>

BOMFIM, Manoel. **A América Latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

BORDIN, Reginaldo Aliçandro. < b> Mito e religião na sociedade Asteca. **Revista Cesumar–Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**, v. 8, n. 1, p. 20-45, 2003.

BOTELHO, Gabriela Rodrigues. **Os itens de língua espanhola no Exame Nacional do Ensino Médio a partir de uma perspectiva afrogênica**. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Letras). Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, SE. 2020.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Colonialidade do poder e a violência contra os povos indígenas. **PerCursos**, v. 16, n. 32, p. 103-120, set./dez. 2015.

BUSTAMANTE, Jorge A. Frontera México-Estados Unidos: reflexiones para un marco teórico. **Frontera norte**, v. 1, n. 1, p. 7-24, 1989.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**: estrategias para entrar y salir de la modernidad. 1989.

CARDOSO, Lourenço. **O branco “invisível”**: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957-2007). 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais, Coimbra, 2008.

CASTRO, Tony. **Chicano Power**: The Emergence of Mexican America. Saturday Review Press, 1974.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CLARAMONTE, María del Carmen África Vidal. Que nos arranque la lengua. **DeSignis**, v. 12, p. 85-92, 2008.

CLAVERO, Bartolomé. **Derecho indígena y cultura constitucional en América**. México: Siglo XXI, 1994.

CORDERO, Kruskaya Cristina Hidalgo. Navegando entre lenguas salvajes: reflexiones sobre escrituras decoloniales, resistencias lingüísticas y experimentaciones poéticas. **Tessituras**: Revista de Antropología e Arqueología, v. 7, n. 2, p. 12-29, 2019.

COSTA, Claudia de Lima; ÁVILA, Eliana. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o "feminismo da diferença". **Revista Estudos Feministas**, v. 13, p. 691-703, 2005.

COUNCIL OF EUROPE. **Common European Framework of Reference for Languages**: Learning, Teaching, Assessment (CEFR). Strasbourg: Council of Europe, 2001.

CRENSHAW, Kimberlé. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex**: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum, v. 1989, n. 1, p. 139-167, 1989.

CRENSHAW, Kimberlé. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. In: VV.AA. **Cruzamento: raça e gênero**. Brasília: Unifem, 2004.

CRENSHAW, Kimberlé. **Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color**. Stanford Law Review, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1991.

CUMES, Aura Estela. Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. **Anuario Hojas de WARMI**, n. 17, 2012.

CURIEL, Ochy. Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto “mujeres”. In: FEMENÍAS, María Luísa; BARRUETA, Norma Vasallo. **Perfiles del feminismo iberoamericano**. Buenos Aires: Catálogos, v. 3, 2007.

DA SILVA, Arthur Rezende; DE SOUZA MARCELINO, Valéria. Procedimentos da Análise Textual Discursiva: considerações iniciais. In: DA SILVA, Arthur Rezende; DE SOUZA MARCELINO, Valéria. (Orgs.). **Análise Textual Discursiva**. Campo do Goytacazes – RJ: Encontrografia Editora, 2022.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (Ed.). **O planejamento da pesquisa qualitativa: Teoria e abordagens**. Trad. Sandra Regina Netz. Porto Alegre: Artmed, p. 15-41, 2006.

DE PAULA LABORNE, Ana Amélia. Branquitude e colonialidade do saber. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 6, n. 13, p. 148-161, 2014.

DOS SANTOS, Ana Cristina. Fronteiras da identidade: o texto híbrido de Gloria Anzaldúa. **Revista SURES**, n. 1, 2013.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Tradução de Jaime A. Clasen. 1993.

FABRÍCIO, B. F. Linguística Aplicada como espaço de desaprendizagem: redescrições em curso. In: MOITA LOPES, L. P. (Org.) **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola, 2006.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 11-51.

FERES JÚNIOR, João. **A história do conceito de Latin América nos Estados Unidos**. EDUSC, Bauru, São Paulo, 2005.

FERNÁNDEZ, Dídimo Castillo. **Chicanos**. Sites/USP- Portal Contemporâneo da América Latina e Caribe, 2024. Disponível em: <https://sites.usp.br/portalatinoamericano/espanol-chicanos-2>. Acesso em: 15 nov. 2024.

FERREIRA, Aparecida de Jesus. **Relações étnico-raciais, de gênero e sexualidade: perspectivas contemporâneas**. Editora UEPG, 2014.

FERREIRA, Aparecida de Jesus. **Feminismo negro: uma introdução**. Belo Horizonte: Mazza, 2014.

FIGUEIREDO, Carlos Vinícius da Silva. A representação do subalterno em *Borderlands/La frontera*, de Glória Anzaldúa. **Cadernos de Pós-Graduação em Letras**, v. 14, n. 2, 2014.

FISHMAN, Joshua. What Do You Lose When You Lose Your Language?. **Stabilizing Indigenous Languages**. Ed. Antoni G. Northern Arizona University. 1996. Disponível em: <https://www2.nau.edu/~jar/SIL/>. Acesso em: 14 set. 2022.

FRANKENBERG, Ruth. **White woman, race matters: the social construction of whiteness**. Mineapolis: University of Minnesota Press, 1995.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1978 [1973].

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019 [1984].

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, No. 92/93, p. 69-82, (jan./jun.), 1988.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, p. 115-147, mar. 2008.

GROSJEAN, François. The bilingual individual. **Interdisciplinary Journal for the Study of Discourse**, v. 9, n. 1, 1989, p. 3–20.

HABERMAS, Jürgen. **Der philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt: Suhrkamp, 1988. (Edición en español: *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Editorial Taurus, 1989).

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Traduzido por Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HAMERS, Josiane F.; BLANC, Michel H. A. **Bilinguality and Bilingualism**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Alberto. La frontera México-Estados Unidos: asimetrías y transgresiones. **Nueva sociedad**, n. 289, p. 59-69, 2020.

HOOKS, bell. **Ain't I a Woman? Black Women and Feminism**. Boston: South End Press, 1981.

HOOKS, bell. **Feminism is for everybody**: Passionate politics. Pluto Press, 2000.

HOOKS, bell; ANZALDÚA, Gloria; BRAH, Avtar; SANDOVAL, Chela; BHAVNANI, Khum-Khum; ESKALERA KARAKOLA; COULSON, Margaret; MOHANTY TALPADE, Chandra; JACQUI ALEXANDER, M.; LEVINS MORALES, Aurora. **Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras**. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.

HUNTINGTON, Samuel Phillips. **Political Order in Changing Societies**. CT: Yale university press, 1968.

ÍÑIGUEZ, Carmen Melchor. La Llorona, la Malinche y la mujer chicana de hoy. Cuando ceda el llanto. **Acciones e investigaciones sociales**, n. 24, p. 151-172, 2007.

KEATING, Ana Louise. **Interviews/Entrevistas**. New York: Routledge, 2000.

KELLY, Michael H. Naming on the bright side of life. **Names**, v. 48, n. 1, p. 3-26, 2000.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, p. 11-69.

KLEIMAN, A. Agenda de pesquisa e ação em Linguística Aplicada: problematizações. In: MOITA LOPES, L. P. **Linguística Aplicada na modernidade recente**: festschrift para Antonieta Celani. São Paulo: Parábola, 2013.

KRAUZE, Enrique. Historias de vecindad. **Letras Libres**, v. 5, n. 53, 2003.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2020.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LANDER, Edgardo. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 24-32. 278 p., 15,5 x 22,2 cm (*Sur Sur*) ISBN 987-1183-24-0. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html>. Acesso em: 08 set. 2022.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, capítulo XVIII, p. 328-366.

LIVINGSTONE, Grace. **America's backyard**: The United States and Latin America from the Monroe Doctrine to the War on Terror. Basic Books. Estados Unidos: Zed books, 2009.

LOBO, Patrícia Alves de Carvalho. **Chicanas em busca de território**: a herança de Gloria Anzaldúa. Tese de Doutorado (Departamento de Estudos Anglófilos). Universidade de Lisboa. Lisboa, 2015.

TORRES LONDOÑO, Fernando; CIRIGLIANO, Manuela Ribeiro. Tonantzin, Coatlicue e a Virgem de Guadalupe: da continuidade híbrida à resistência na luta das mulheres chicanas. **Mandrágora**, v. 26, n. 2, p. 113-137, 2020.

LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Autêntica, 2018.

LORDE, Audre. **Sister Outsider**: Essays and Speeches. Crossing Press, 1984.

LORDE, Audre. Self-definition and my poetry. In: BYRD, Rudolph; COLE, Johnnetta Betsch; GUY-SHEFTALL, Beberly (Ed.). **I am your sister**: collected and unpublished writings of Audre Lorde. Nova Iorque: Oxford University Press, 2009. p. 156-157.

LUCENA, M. I. P. Práticas de linguagem na realidade da sala de aula: contribuições da pesquisa de cunho etnográfico em Linguística Aplicada. **DELTA**: Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada, v. 31, p. 67-95, 2015.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 320, set/dez. 2014.

LUGONES, María. **Colonialidad y género**. Tabula rasa, n. 9, p. 73-102, 2008.

MAGNIETTE, Zoë. **“I knew i was alien”**: el proyecto queer de Gloria Anzaldúa, un análisis de Borderlands/la Frontera. Dissertação de Mestrado. Faculteit Letteren en Wijsbegeerte – Universiteit Gent. België. 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidade del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago.; GROSFUGUEL, Ramón (Org.). **El giro decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. P, 127-168. (*Encuentro*).

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 80, p. 71-114, 2008.

MASSEY, Douglas S.; DURAND, Jorge; MALONE, Nolan J. **Beyond smoke and mirrors: Mexican immigration in an era of economic integration**. Russell Sage Foundation, 2002.

MATOS, Doris Cristina da Silva. **A linguística Aplicada no Brasil e as pesquisas em língua espanhola**. Revista Inventário – 12ª edição – jan-Julho. 2013.

MATOS, Doris Cristina da Silva. Decolonialidade e currículo: repensando práticas em espanhol. In: MENDONÇA E SILVA, C. A. **América latina e língua espanhola**: discussões decoloniais. Campinas/SP: Pontes Editores, 2020, p. 93-115.

MATOS, Doris Cristina da Silva; BOTELHO, Gabriela Rodrigues. **Isso vai dar samba**: a perspectiva afro-gênica e decolonial pela Linguística Aplicada. Cadernos de Linguagem e Sociedade, v. 21, p. 120-137, 2020.

MATOS, Doris Cristina da Silva; BOTELHO, Gabriela Rodrigues. Uma data para celebrar? As representações do 12 de outubro sob o olhar decolonial. **Calidoscópico**, v. 20, n. 2, 2022.

MELO, Glenda Cristina Valim de. Performatividade de raça interseccionada por gênero e sexualidade em uma roda de conversa entre mulheres negras. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, v. 60, p. 6-15, 2021.

MIGNOLO, Walter. **The Darker Side of the Renaissance**. Literacy, Territoriality and Colonization. Ann Arbor: Michigan University Press. 1995.

MIGNOLO, Walter. Introduction: From Cross-Genealogies and Subaltern Knowledges to *Nepantla*. In: MOREIRAS, Alberto. (ed.) **Nepantla: Views from the South**. Volume I, Issue I. Durham: Duke University Press, 2000.

MIGNOLO, Walter. **Historias locais/deseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronteirizo**. Ediciones Akal, 2003.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Habitar la frontera**. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014). Barcelona, CT: Centre d'Informació i Documentació Internacionals a Barcelona y Universidade Autónoma de Ciudad Juárez, 2015.

MOITA LOPES, Luiz Paulo. **Identidades fragmentadas: a construção discursiva de raça, gênero e sexualidade em sala de aula**. Campinas/ SP: mercado de letras, 2002.

MOITA LOPES, Luiz Paulo. (Org). Discursos de Identidades. **Discurso como espaço de Construção de Gênero, Sexualidade, Raça, Idade e Profissão na Escola e na Família**. Campinas: Mercado de Letras, 2003, p. 13-38.

MOITA LOPES, Luiz Paulo. **Por uma Linguística Aplicada Interdisciplinar**. São Paulo: Parábola, 2006.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da Moita. Da identidade à identificação: percursos teóricos e desafios metodológicos. In: SIGNORINI, Inês (org.). **Linguística Aplicada e transdisciplinaridade**. Campinas: Mercado de Letras, 2006.

MORAES, Roque. **Uma tempestade de luz: a compreensão possibilitada pela análise textual discursiva**. Ciência & Educação: Bauru, SP, v. 9, n. 2, p. 191-210, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ciedu/v9n2/04.pdf>. Acesso em: 09 jan. 2022.

MORAES, Roque. Avalanches reconstrutivas: movimentos dialéticos e hermenêuticos de transformação no envolvimento com a análise textual discursiva. **Pesquisa Qualitativa**, v. 8, n. 19, p. 595-609, 2020.

MORAES, Roque; GALIAZZI, Maria do Carmo. Análise textual discursiva: processo reconstrutivo de múltiplas faces. **Ciência & Educação (Bauru)**, v. 12, p. 117-128, 2006.

MORAES, Roque; GALIAZZI, Maria do Carmo. **Análise textual discursiva**. Ijuí: Unijuí, 2007.

MORAGA, Cherríe; ANZALDÚA, Gloria. **This bridge called my back**: writings by radical women of color. Latham: Kitchen Table Women of Color Press, 1981.

MORENO FIGUEROA, Monica G. **Distributed intensities**: Whiteness, mestizaje and the logics of Mexican racism. *Ethnicities*, v. 10, n. 3, 2010, p. 387–401.

MUCKLE, Robert J. **Indigenous peoples of North America**: A concise anthropological overview. University of Toronto Press, 2012.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**, 2004.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 2004.

MUNDURUKU, Daniel. **A escrita e a autoria fortalecendo a identidade**. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/A_escrita_e_a_autoria_fortalecendo_a_identidade. Acesso em: 13 out. 2022.

NASCIMENTO, Tatiana. Quem nomeou essas mulheres “de cor”? Políticas feministas de tradução que mal dão conta das sujeitas negras traduzidas. **Translatio**, v. 1, n. 13, p. 127-142, 2017.

NEWELL, Gillian E. Teresa Urrea: ¿Una precursora chicana? Retos de memoria social: historia e identidad de los chicanos de los Estados Unidos. **Frontera norte**, v. 14, n. 28, p. 103-128, 2002.

OBOLER, Suzanne. La identidade latina de ayer y hoy. **La migración y los latinos em Estados Unidos**: visiones y conexiones, 2019.

O’GORMAN, Edmundo. **A Invenção da América**. Reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir. São Paulo: Edunesp, 1992.

OLIVEIRA, Elismênnia Aparecida; PINTO, Joana Plaza. Linguajamentos e contra-hegemonias epistêmicas sobre linguagem em produções escritas indígenas. **Linguagem em (Dis) curso**, v. 11, p.

OMI, Michael; WINANT, Howard. **Racial Formation in the United States**. 3. ed. New York: Routledge, 2014.311-335, 2011.

ORLANDI, Eni P. A língua brasileira. **Ciência e cultura**, v. 57, n. 2, p. 29-30, 2005.

OTTO SANTA ANA, A. Modelo lingüístico proporcional de la población chicana. **Frontera Norte**, v. 9, n. 18, p. 111-126, 1997.

PARADISO, Silvio Ruiz. Entre a cruz e a espada. A questão da conversão religiosa na literatura pós-colonial. **Anais do SILEL**, v. 2, n. 2. Uberlândia: EDUFU, 2011.

PARADISO, Silvio Ruiz. A demonização em A conquista Espiritual (1639), de Antonio Ruiz de Montoya e na Festa de S. Lourenço (1587), de José de Anchieta. **O demoníaco na literatura**. Campina Grande: EDUEPB, p. 199-214, 2012.

PARQUETT, Marcia. Linguística Aplicada, inclusión social y aprendizaje de español em contexto latino-americano. **Revista Nebrija de Linguística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas**, v. 6, p. 1-23, 30 nov. 2009.

PENNYCOOK, Alastair. Uma linguística aplicada transgressiva. In: MOITA LOPES, L. P. **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006, p. 67-84.

PIZARRO, Ana. **El sur y los trópicos**. Ensayos de cultura latinoamericana. Murcia: Compobell, 2004.

PORTILHO, Carla. Filhos de culturas divorciadas: uma introdução à literatura chicana. **Revista Abehache**, 15, 28-39, 2019. Disponível em: <https://revistaabehache.com/ojs/index.php/abehache/article/view/269>. Acesso em: 26 nov. 2024.

PORTILLA, Miguel León. **Aztec thought and culture: A study of the ancient Nahatl mind**. University of Oklahoma Press, 1990.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; QUENTAL, Pedro de Araújo. Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina. **Polis. Revista Latinoamericana**, n. 31, 2012.

PORTO-GONÇALVES, Carlos. A Geograficidade do Social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina. In: Seone, José (Org.) **Movimientos sociales y conflicto en América Latina**, Clacso, Buenos Aires. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/seoane/porto.rtf>. Acesso em: 29 jul. 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

QUIJANO, Aníbal. “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas. **Estudios latinoamericanos**, v. 2, n. 3, p. 3-19, 1995.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: **LANDER, E. (Org.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Ediciones CICCUS, p. 219-164, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SOUZA SANTOS, Boaventura e MENESES, Maria Paula. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. 2009.

QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patrícia; ELIZALDE, Paz Concha. Uma breve história dos estudos decoloniais. **São Paulo: MASP Afterall**, 2019.

REA, Catarina Alessandra. Pensamento lésbico e formação da Crítica Queer of color. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, v. 4, n. 2, p. 117-133, 2018.

REUMAN, Ann E.; ANZALDÚA, Gloria E. **Coming into Play: An Interview with Gloria Anzaldúa**. MELUS, 25, n. 2: 3-45, Summer 2000.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?**. Editora Companhia das Letras, 2018.

RINCONES, Rodolfo. La frontera México-Estados Unidos: elementos básicos para su comprensión. **Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades**, v. 5, n. 11, p. 0, 2004.

ROJO, Roxane Helena Rodrigues. Concepções não-valorizadas de escrita: a escrita como “um outro modo de falar”. In: KLEIMAN, Ângela. (org.). **Os significados do letramento: uma nova perspectiva sobre a prática social da escrita**. Campinas, SP: Mercado de letras. 1995. p. 65-89.

ROMERO, Mary; HONDAGNEU-SOTELO, Pierrette; ORTIZ, Vilma. **Challenging fronteras: Structuring Latina and Latino lives in the US**. New York: Routledge, 1997.

ROSA, Acassia dos Anjos Santos. Áreas culturais latino-americanas. **Suleando conceitos e linguagens: decolonialidades e epistemologias outras**. Campinas, SP: Pontes Editores, p. 25-32, 2022.

ROSALES, Francisco Arturo. **Chicano! The history of the Mexican American civil rights movement**. Arte Publico Press, 1997.

SAID, Edward W. **Representações do intelectual: as conferências Reith de 1993**. Tradução de Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SALAS, Tinker; VALLE, María Eva. Cultura, poder e identidad: la dinámica y trayectoria de los intelectuales chicanos en los Estados Unidos. **Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2002.

SALDÍVAR-HULL, Sonia. **Feminism on the border: Chicana gender politics and literature**. Berkeley: University of California Press, 2000.

SANTOS, Liviane Nascimento dos; MATOS, Doris Cristina Vicente da Silva. América Latina: construções identitárias e sociais em projetos de livros disáticos de língua espanhola do PNLD 2018. **Domínios de Lingu@ gem**, 2022, p. 953.

SILVA JÚNIOR, A. C.; MATOS, D. C. da S. Linguística Aplicada e o SULear: práticas decoloniais na educação linguística em espanhol. **Revista Interdisciplinar Sulear**, UFMG, Ano 2, n. 2, Setembro, p. 101-116. Edição Especial Dossiê SULear, 2019.

SILVA JÚNIOR, A. C. Sulear. In: LANDULFO, C. M. C. L.; MATOS, D. C. V. S. (Orgs.). **Suleando conceitos em linguagens: decolonialidades e epistemologias outras**. – 1. Ed. – Campinas, SP: Pontes Editores, 2022.

SILVA, Daniel Nascimento. Violência Linguística. In: LANDULFO, C. M. C. L.; MATOS, D. C. V. S. (Orgs.). **Suleando conceitos em linguagens: decolonialidades e epistemologias outras**. – 1. Ed. – Campinas, SP: Pontes Editores, 2022, p. 383-390.

SILVA, Daniel Nascimento; DE ALENCAR, Claudiana Nogueira. A propósito da violência na linguagem. **Cadernos de Estudos Linguísticos**. Campinas, v. 55, n. 2, p. 129-146, 2013.

SILVA, Priscila Elizabeth. O conceito de branquitude: Reflexões para o campo de estudo. In: MULLER, Tânia MP; CARDOSO, Lourenço. **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Appris Editora e Livraria Eireli-ME, 2018.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o Subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TINOCO, João Paulo F.; GUERRA, V. M. L. Movimentos de rebeldia: um estudo desconstrutivo-discursivo da mulher chicana/indígena. **III Seminário Latino-Americano de Estudos em Cultura – SEMLACult**. Foz do Iguaçu, 2020.

TODOROV, Tzvetan. **La conquista de América**. El problema del otro. Tradução: Flora Button Burlá. México: Siglo XXI Editores, 1987.

TORRES, Antonio Torres. Apuntes sobre la historia y el presente del español en los Estados Unidos. **Estudis romànics**, v. 28, p. 299-305, 2006.

VAHIA, Elisabete. **O movimento Chicano**. Motel Coimbra, 2013. Disponível em: <https://motelcoimbra.pt/wp-content/uploads/2013/05/O-MOVIMENTO-CHICANO.pdf>. Acesso em: 26 jun. 2023.

VENTURA, Roberto. Manuel Bomfim: A América Latina males de origem. In: MOTA, Lourenço Dantas (org.). **Introdução ao Brasil: um banquete o trópico**. V. 2. São Paulo: SENAC, 2001.

VENUTI, Lawrence. **The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference**. Londres: Routledge, 1998.

VERONELLI, Gabriela Alejandra. Sobre la colonialidad del lenguaje. **Universitas Humanística**, Bogotá, n. 81, p. 33-58, jan/jun. 2015.

VERONELLI, Gabriela Alejandra. La colonialidad del lenguaje y el monolenguajear como práctica lingüística de racialización. **Polifonia**, v. 26, n. 44, p. 146-159, 2019.

VIANA, Nildo. Raça e etnia. **Capitalismo e Questão Racial**, p. 11, 2009.

VICENTINO, Cláudio; DORIGO, Gianpaolo. **História Geral e do Brasil**. 2. ed. v. 2. São Paulo: Scipione, 2013.

VILLANUEVA, Tino (Ed.). **Chicanos**: Antología histórica y literaria. Fondo de cultura econômica, 1980.

WALSH, Catharine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. 2009. In: Seminarios Intercultural y Educación Intercultural, 2009^a, La Paz. **Conferência**. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 2009. Disponível em: http://www.uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacionintercultural_150569_4_1923.pdf. Acesso em: 20 set. 2022.

ZUNINO, Francesco. Glifos y topónimos en los mapas náhuatl prehispánicos: naturaleza, cultura y cosmogonía integradas en un paisaje indígena. In: **XXXV Convegno Internazionale di Americanistica**. 2013. P. 379-386.