



Esquisitar pontes: possíveis diálogos entre feministas queer chicanas e brasileiras para uma crítica literária de margem

Esquisiting Bridges: Possible Dialogues between Queer Feminist Chicanas and Brazilians for a Literary Criticism from the Margins

Thayse Madella

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis / Brasil

thaysemadella@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0954-6953>

Resumo: A proposta deste artigo é esquisitar pontes e aproximar os feminismos contra-hegemônicos da América Latina, mais especificamente do Brasil, dos pensamentos produzidos pelas Chicanas, na fronteira entre os EUA e o México. Através dessa aproximação, buscamos potencializar a crítica literária feminista brasileira ao considerar processos de produção de conhecimento advindos de posicionamentos marginalizados. Enquanto a conceituação do esquisito vem do trabalho da pesquisadora brasileira Eliana Ávila (2015), a construção de pontes entre distintos grupos marginalizados emerge do pensamento fronteiriço de Gloria Anzaldúa e Cherríe Moraga (1981). Os trabalhos de Lélia Gonzalez (1984, 1988) e Larissa Pelúcio (2012) também se entrelaçam aos de autoras Chicanas para questionar relações de poder a apagamentos culturais históricos. Ao esquisitar pontes, desenvolve-se diálogos e articulações a partir de uma visão conscientemente parcial capazes de encontrar as potencialidades políticas para construções epistemológicas que levam em consideração os saberes localizados. É desse posicionamento que reforçamos a proposta de um *queer* esquisito e questionamos as relações geográficas de poder a partir de uma perspectiva brasileira.

Palavras-chave: pontes; esquisito; queer; chicana; geopolítica; feminismo.

Abstract: The objective of this article is to *esquisitar* (queer, in a free translation) bridges and to bring closer counter-hegemonic feminisms from Latin-America, more specifically from Brazil, and those developed by the Chicanas, in the borders between the USA and Mexico. Through this dialogue, we intend to potentialize the Brazilian feminist literary criticism by considering processes of knowledge production from marginalized positions. While the concept of *esquisito* comes from the works of the Brazilian researcher Eliana Ávila (2015), the construction of bridges between distinct groups emerges from the border thinking of Gloria Anzaldúa e Cherríe Moraga (1981). The works of Lélia Gonzalez (1984; 1988) and Larissa Pelúcio (2012) are also intertwined to the ones from Chicana authors to question power relations and historical cultural invisibilities. By *esquisiting* bridges, it is possible to develop political potentialities and epistemological constructions that take into

consideration situated knowledges. From this perspective, we reinforce the proposal of an *esquisito* queer and question the geopolitics from a Brazilian point of view.

Keywords: bridges; *esquisito*; queer; chicana; geopolitics; feminism.

É *esquisito* pensar em pontes entre regiões não fronteiriças. No entanto, essa é minha proposta neste trabalho: *esquisitar* pontes e aproximar os feminismos contra-hegemônicos na América Latina, mais especificamente no Brasil, e os debates realizados na fronteira dos Estados Unidos com o México, espaço denominado como uma região de *Borderlands*¹, de acordo com a teórica chicana Gloria Anzaldúa (2007). Pretendo articular uma proximidade a partir de uma coalizão que não apague ou invisibilize as diferenças e que construa teorizações a partir de posições não-hegemônicas variadas. Enquanto a conceituação do *esquisito* vem do trabalho da pesquisadora brasileira Eliana Ávila (2015), a construção de pontes emerge do pensamento fronteiriço de Anzaldúa e Cherríe Moraga. Em *This Bridge Called My Back* (2002), publicado pela primeira vez em 1981, as autoras chicanas propõem pontes entre grupos distintos de mulheres em situação de vulnerabilidade que usam suas experiências para alimentar suas escritas. O objetivo de *This Bridge* foi criar coalizões entre sujeitos com vivências distintas, mas com o intuito em comum de enfrentar e confrontar os sistemas ideológicos que acabam colocando-as nas posições de marginalidade que ocupam. Partindo da construção de pontes, busco trazer a importância

¹ De acordo com Gloria Anzaldúa (2007), as *Borderlands*, as regiões de fronteiras, são espaços de luta, em que diferentes códigos culturais e sociais se contradizem, ao mesmo tempo em que fazem parte da constituição dos sujeitos que habitam ali. Vou manter o termo em inglês para fazer a diferenciação entre *Border* e *Borderlands*, pois no português ambos seriam traduzidos como “fronteira”. Uma outra opção seria trabalhar com os termos fronteira e regiões fronteiriças. Esses sujeitos, que precisam lidar com os preconceitos e ambiguidades que formam a si mesmos, ela chama de *mestiça*. Os habitantes das fronteiras não correspondem às normas, pois são formados pelos resíduos de limitações geográficas arbitrárias, sendo, ao mesmo tempo, *nós* e *elas*. Portanto, as fronteiras são espaços que abrigam complexas relações espaciais e psicológicas, sem aceitar simples binarismos devido a esta intrincada constituição. Esse conceito foi desenvolvido por Anzaldúa no livro *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, de 1987. Para isso, a autora analisa as relações culturais e sociais vindas de tradições indígena, mexicana e dos Estados Unidos, mantendo a materialidade do corpo e suas experiências de mulher lésbica, de cor, chicana e da área rural como propulsores para sua teorização.

de um feminismo esquisito, de maneira a conversar e transformar teorias para fazer sentido em posições de sujeito específicas em um sistema de colonialidade que se busca perturbar, mas sem ignorar as relações históricas constituintes desses mesmos sujeitos. Objetivo ainda fazer apontamentos de como a conversa entre esses grupos pode potencializar a crítica literária feminista ao considerar o processo de produção de conhecimento advindos de pensamentos marginalizados. Minha articulação busca debater epistemologias feministas capazes de fazer sentido de uma posição de sujeito pertencente a um sul global imerso nas relações de poder do sistema colonial de gênero.

A importância epistemológica dos feminismos contra-hegemônicos surge de questionar a linguagem dominante, muitas vezes usada também por feministas, que prende discursivamente os sujeitos em suas posições de subalternidade e vulnerabilidade. Nesse sentido, Chandra T. Mohanty exemplifica o poder da colonialidade discursiva ao analisar uma série de escritos feministas produzidos a partir de posições hegemônicas sobre o que chama, por falta de uma terminologia mais apropriada, de “mulheres do Terceiro Mundo”. Ela encontra, em suas análises, escritos feministas que

colonizam discursivamente as heterogeneidades materiais e históricas das vidas das mulheres no terceiro mundo, produzindo/representando, dessa maneira, uma imagem composta, singular, da ‘mulher do terceiro mundo’, que aparece arbitrariamente construída, mas que, no entanto, carrega consigo o endosso de autoridade do discurso humanista ocidental. (MOHANTY, 2017, p. 312)

As estruturas da linguagem preveem uma fixidez, posições relativamente estáveis de enunciado, que produzem efeito de real. O discurso, como já muito debatido², também é responsável pela produção e reprodução da realidade. Dessa forma, no processo ahistórico de homogeneização das mulheres do terceiro mundo, elas ocupam, mais uma vez, o papel discursivo de passividade da Outra como objeto, que precisa ser salva, muitas vezes de seu próprio povo e cultura. Obviamente, nessa dicotomia arbitrária,

² Ver, entre outros autores, Michel Foucault, *Arqueologia do saber*, publicado pela primeira vez em 1969, e *A história da sexualidade*, volume 1, de 1976, e Judith Butler, *Problemas de Gênero*, de 1990, e *Bodies that matter*, de 1993.

construída pelo próprio feminismo hegemônico, o papel da salvadora fica para as feministas brancas ocidentais.

O feminismo decolonial, então, busca tomar para si o controle do discurso sobre si mesmo. Brenny Mendoza (2017) defende a produção de epistemologias do sul, capazes de romper com as estruturas fixas da linguagem dominante e reorganizar as relações entre significado e significante de forma a transformar o discurso hegemônico. O feminismo latino-americano, portanto, precisa de articulações que levem em conta sua própria posição como sujeito tanto dentro desse espaço geográfico como em relação com as teorias ocidentais. Ignorar a produção de conhecimento advinda do norte global não seria uma estratégia apropriada, já que ela está disseminada até nas entranhas da colonialidade e produz, de fato, significado. No entanto, aceitá-la como definitiva também já se mostra problemático, pois apaga da própria produção de conhecimento aqueles que vivem diariamente processos de teorizações distintos. Mendoza aponta para a ausência de uma teoria feminista latino-americana que se diferencie, dentro das relações geopolíticas, por sua própria historicidade e contexto colonial e pós-colonial. Para a autora,

[a] ideia pós-moderna e pós-colonial de que a condição da transnacionalidade e as tecnologias comunicativas globalizantes desterritorializam o conhecimento não deve levar-nos a pensar que nossas posições como sujeitos são intercambiáveis e reversíveis sem importar nosso lugar de enunciação e nossa diferença colonial. (MENDOZA, 2017, p. 774)

Diálogos e articulações entre diferentes lugares de enunciação são possíveis, mas, Mendoza reforça, é necessário contextualizações históricas, levando em conta as especificidades das relações coloniais. Ao afirmar que as posições dos sujeitos não são intercambiáveis, a autora segue a crítica às feministas em posições de poder, que tentam universalizar a categoria de mulher (MENDOZA, 2017).

Nesse sentido, Cláudia de Lima Costa e Eliana Ávila (2005) discutem a ideia de feminismo da diferença a partir do pensamento de Gloria Anzaldúa sobre a consciência mestiça: “a discussão sobre diferença se desloca do plano de uma dicotomia de gênero (a diferença entre homens e mulheres, entre masculino e feminino) e caminha rumo à exploração das diferenças

entre as mulheres e no interior das mulheres” (COSTA; ÁVILA, 2005, p. 692). Essa transformação epistêmica vem marcando as discussões feministas desde os anos de 1980³ e traz uma mudança de posição não somente dentro dos movimentos feministas, mas também um deslocamento epistemológico e geográfico tanto do termo feminismo como de mulher, ao deixar de serem definidos pelas mulheres brancas ocidentais, para ganharem contornos mais complexos. A suposta ontologia do que é ser mulher, e sua subordinação, quebra-se para dar lugar a múltiplas definições, em distintos contextos sociais, culturais, históricos e espaciais. É nesse sentido que Mendoza (2017) reforça a necessidade de epistemologias do sul para a discussão sobre feminismos decoloniais e colonialidades de gênero.

Encontros, reencontros e mesmo desencontros fazem parte da crítica literária. Alfredo Cesar Melo (2014, p. 182) cruza as discussões de Gloria Anzaldúa, chicana, e Gabriel Mariano, cabo verdiano, com as de José Vasconcelos e de Gilberto Freyre, respectivamente, para “mostrar como o ensaísmo latino-americano não é apenas sujeito de ressemantizações (operadas frente ao centro geopolítico de conhecimento), mas é também objeto de ressignificações ideológicas”. O autor aponta como Anzaldúa e Mariano ressignificam os conceitos de *raza cósmica*, de José Vasconcelos, e o de hibridismo de maneira a quebrar com a perspectiva conservadora imbuída nesses termos e reapropriá-los para um pensamento periférico. Num movimento semelhante, Marília Librandi-Rocha (2012, p. 179) aproxima a teoria literária da antropologia ao ler Lévi-Strauss, Derrida, Viveiros de Castro e o chefe indígena Nambikwara para defender “uma teoria literária ameríndia”. Para Librandi-Rocha, a cosmologia ameríndia pode transformar a própria ideia de ficção. Trago esses exemplos para apontar a pertinência de aproximar a crítica literária dos pensamentos filosóficos marginalizados.

³ Costa e Ávila analisam as contribuições de Anzaldúa para essa mudança no feminismo da diferença, considerando duas obras publicadas nesse período, *This Bridge Called My Back* (1981), organizada juntamente com Cherríe Moraga, e *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987). As vozes das feministas negras também devem ser enfatizadas na constituição desta virada do feminismo da diferença, que, através de feministas como bell hooks e Audre Lorde, apontavam para as limitações do feminismo hegemônico que vinha se propagando. No Brasil, uma dessas vozes que podemos citar é a de Lélia Gonzalez. Para mais informações sobre as teorizações destas autoras, ver bell hooks, *E eu não sou uma mulher?*, de 1981, traduzido por Libanio Bhuvi (2019), Audre Lorde, *Irmã outsider: ensaios e conferências*, de 1984, traduzido por Stephanie Borges (2019), e Lélia Gonzalez, “A categoria político-cultural de amefricanidade”, de 1988.

Partindo da relevância do contexto histórico e da posição ocupada pelos sujeitos, Mendoza (2017, p. 773) é enfática ao dizer que as “chicanas não podem substituir a teoria feminista latino-americana”. A afirmação da autora é pertinente ao apontar que a produção de conceitos como a consciência *mestiza*⁴ e de *Borderlands*, ambos de Anzaldúa (2007), não são suficientes para uma teorização mais ao sul da fronteira México-EUA. No entanto, ao entendermos as distintas relações de marginalidade dentro e fora das fronteiras estadunidenses, percebemos uma perspectiva global que pode colocá-las em vantagem quanto à publicação e distribuição de suas teorizações, mas que, mesmo falando de dentro das fronteiras demarcadas dos Estados Unidos, as teorizações chicanas não vêm de uma posição de hegemonia e dominância. Por isso, considero relevante situar o posicionamento fronteiro das chicanas para aproximá-las de outras teorizações marginalizadas. Como escrevem das margens do discurso (e, também, da margem geográfica de fronteira), entender como constituem suas subjetividades de dentro e contra a produção hegemônica de saberes é produtivo para uma leitura de textos literários como formas de resistência. A posição de vulnerabilidade e subalternidade frente a uma cultura que, ao mesmo tempo, é e não é parte da constituição dos sujeitos de fronteira é o ensejo para teorizar as *Borderlands*, por exemplo.

A mestiça de Anzaldúa não nega suas identificações indígenas, como mulher de cor. Pelo contrário, ela reforça essa identificação como parte de sua construção, sem romantizar um passado indigenista supostamente puro, mas apontando a subalternidade na sua constituição: “dentro de *la cultura chicana*, crenças comuns da cultura branca atacam crenças comuns da cultura mexicana, e ambas atacam crenças comuns da cultura indígena” (ANZALDÚA, 2007, p. 100, tradução nossa, grifos da autora)⁵. Mendoza (2017, p. 775) critica a ideia de mestiçagem como é usada na América Latina, de forma a negar as constituições negras e indígenas, reforçando uma identidade eurosulamericana:

⁴ De acordo com Anzaldúa, como a mestiça precisa lidar com as lutas, contradições e ambiguidades de um constante estado de transição dentro das culturas que a constituem, ela desenvolve uma nova consciência, “*una conciencia de la mujer*” (ANZALDÚA, 2007, p. 99, grifo da autora). Por ter uma personalidade plural, e ter em sua vivência esse constante malabarismo de códigos culturais, a mestiça possui uma tolerância para as ambiguidades (ANZALDÚA, 2007, p. 101).

⁵ “within *la cultura chicana*, commonly held beliefs of the white culture attack commonly held beliefs of the Mexican culture, and both attack commonly held beliefs of the indigenous culture”.

O diálogo entre a mestiça, a eurosulamericana, a mulher indígena e a mulher negra mostra ainda vestígios de uma dialética de poder entre a interlocutora cultural dominante (a mestiça identificada com a cosmologia europeia que nega o indígena e o africano, ou a posição epistêmica da eurosulamericana) e o interlocutor subalterno.

Uma articulação com a mestiça de Anzaldúa, mesmo com os ruídos, com o “restante que fica atrasado nesta tentativa de conversa intercultural” (MENDOZA, 2017, p. 773), pode apresentar uma perspectiva questionadora da forma dominante de mestiçagem eurosulamericana. Para que suas origens indígenas e mexicanas, assim como sua existência como mulher lésbica de cor, não fiquem apagadas na mestiçagem eurosulamericana criticada por Mendoza, Anzaldúa (2007) desenvolve o conceito de consciência mestiça tomando como ponto de partida discussões sobre marginalização e opressão, dentro dos grupos culturais do qual faz parte (como o movimento chicano) e de grupos hegemonicamente opressores (como a cultura branca estadunidense). Dessa forma, questões que seriam apagadas em uma mestiçagem eurocentrada se tornam de destaque e visíveis na sua literatura.

Na década de 1980, quando Moraga e Anzaldúa publicavam seus primeiros trabalhos, Lélia Gonzalez também questionava a história, a linguagem, o sexismo e o racismo nas práticas discursivas do Brasil. A convergência dos trabalhos dessas autoras é, no mínimo, interessante. Elas trabalham com abordagens muito distintas para lidar com questões comuns a mulheres negras marginalizadas em ambos os locais. Gonzalez perturba a linguagem e cultura elitista brasileira ao apontar a significativa presença da herança africana em nosso dia a dia, inclusive em nossa língua, que se faz parecer um português puro, advindo da Europa. Para ela, o Brasil é parte da América Ladina, uma região de encontro entre a América e a África (GONZALEZ, 1988). O racismo, então, é chave para compreender a denegação cultural africana no Brasil, na América Latina e mesmo na América do Norte. Como forma de enfrentar um apagamento, emerge a amefricanidade. “[... A] categoria de *Amefricanidade* incorpora todo o processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada” (GONZALEZ, 1988, p. 76). Nas escavações da cultura brasileira, Gonzalez (1984, p. 238) defende que a nossa língua é o pretuguês:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l,

nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês.

A relação de poder imposta pela língua embranquece as vivências brasileiras para encaixá-la no mito da superioridade eurocentrada. O racismo em articulação com o sexismo aparece como estereótipo nas noções da mulata, da doméstica e da mãe preta (GONZALEZ, 1988, p. 224). A mulher negra existe, na ordem simbólica de opressão, em lugares pré-determinados pelo embranquecimento cultural.

Na literatura chicana, o resgate cultural de uma cultura outra, contra-hegemônica, mais representativa dessas mulheres, também se apresenta, entre outros pontos, pela linguagem. Na obra *Loving in the War Years* [1983], de Cherríe Moraga, aparece a seguinte passagem:

Yo recuerdo a Carmela – su mano trazando los círculos de mis senos voltas e voltas trazendo suas pequenas mãos quadradas para baixo, separando minhas pernas, abrindo meus lábios, me segurando assim, seu leve hálito em minhas coxas. No me lame, pero espera, mirándome, diciendo, “¡Qué rica! ¡Ay mujer, qué rica tú eres!” E não consigo creditar no que ouço, ela está falando do meu sabor *antes* que su boca lo sabe. Ela sabe *antes* que mão e boca façam isso possível. Ela me diz meu nome, meu gosto, em espanhol. Ela me fode em espanhol. E eu estou mudada. É uma paixão diferente, alguma coisa lembrada. Eu penso, *soy mujer em español*. Não macha, mas mujer. Soy Chicana – aberta a todos os tipos de ataques. (MORAGA, 2000, p. 132, tradução nossa, grifos da autora)⁶.

⁶ “Yo recuerdo a Carmela – su mano trazando los círculos de mis senos around and around bringing her square small hands down, moving my legs apart, opening my lips hovering, holding me there, her light breath on my thighs. No me lame, pero espera, mirándome, diciendo, “¡Qué rica! ¡Ay mujer, qué rica tú eres!” And I can’t quite believe my ears, she is talking about the taste of me before su boca lo sabe. She knows before hand and mouth make it possible. She tells me my name, my taste, in Spanish. She fucks me in Spanish. And I am changed. It is a different kind of passion... something remembered. I think, *soy mujer en español*. No macha, pero mujer. Soy Chicana – open to all kinds of assaults”

Na obra de Moraga, desejo, raça e linguagem estão entrelaçados. A própria ideia de “ser” requer um reconhecimento da paixão entre as duas mulheres, o uso da língua para reconhecimento tanto do relacionamento quanto do contexto de pertencimento à categoria “chicana”. Se reconhecer como “mulher em espanhol” está associado à boca e ao tesão de uma outra mulher e ao pertencimento a um grupo marginalizado. Esse reconhecimento da narradora vem intrinsecamente ligado ao fato de ter crescido em uma família que, para protegê-la, foi “anglicizada”:

[... para minha mãe], num nível econômico básico, ser Chicana significava “menos”. Foi através do desejo de minha mãe de proteger seus filhos da pobreza e analfabetismo que nós nos tornamos “anglicizados”; quanto mais eficiente poderíamos passar em um mundo branco, mais garantido o nosso futuro (MORAGA, 2000, p. 43, tradução nossa)⁷.

Para Moraga, escrever sua própria cultura é “uma vida de escritura contra amnésia” (MORAGA, 2011, p. 85-86, tradução nossa)⁸. Tanto Gonzalez quanto Moraga evidenciam o apagamento e a invisibilidade das relações étnico-raciais, de gênero e de sexualidade ao expor a presença ubíqua das culturas marginalizadas nas suas vivências. Suas escritas têm papel relevante no processo de resistência ao genocídio cultural.

Ainda seguindo a proposta de uma escrita de resistência, *Borderlands* é uma obra que funciona tanto como objeto quanto como embasamento teórico para análise literária devido à sua característica de cruzamento de fronteiras, inclusive de gênero textual, resistindo a simples categorizações pré-determinadas. Quando aproximamos essa força literária da pesquisa realizada por Regina Dalcastagné (2018) sobre “A crítica literária em periódicos brasileiros contemporâneos” percebemos como esse diálogo de fronteira pode ser construtivo. Em seu artigo, a autora aponta como as mulheres estão subrepresentadas no *corpus* das pesquisas, no Brasil, com apenas três figurando entre as mais estudadas (DALCASTAGNÉ, 2018, p. 204). Os dados ficam ainda mais assustadores em relação ao aparato teórico presente nas bibliografias dos trabalhos analisados. Ainda baseando-se

⁷ “[...] to her, on a basic economic level, being Chicana meant being ‘less’. It was through my mother’s desire to protect her children from poverty and illiteracy that we became ‘anglicized’; the more effectively we could pass in the white world, the better guaranteed our future”

⁸ "a life of writing against amnesia"

nos dados de Dalcastagné (2018), entre os 14 teóricos mais citados, apenas 5 são brasileiros, o que está de acordo com a relação global entre norte e sul na produção de conhecimento (a ser discutido ainda neste trabalho). Em relação ao gênero, a primeira mulher a figurar nessa lista é a estadunidense Linda Hutcheon (DALCASTAGNÉ, 2018, p. 206), ou seja, na maioria das pesquisas brasileiras, além de serem negligenciadas como fontes, as mulheres, quando citadas, falam do norte global. Aproximar a crítica literária com o pensamento fronteiriço das chicanas, seja como corpus ou como aparato teórico, traz diversidade a uma perspectiva ainda tão masculinista e eurocentrada. A produção literária de autoras chicanas costuma trazer, de forma imbricada, as questões geográficas e feministas. Cherríe Moraga (2011) critica, por exemplo, a descridibilidade que instituições e autores transmissores da cultura eurocêntrica criam sobre a produção literária de grupos marginalizados – questão que reverbera os achados de Dalcastagné. A perspectiva hegemônica da crítica literária brasileira deve ser repensada a partir de perspectivas marginalizadas dentro e fora de suas fronteiras. É com o pensamento fronteiriço de gênero, raça, classe, sexualidade e geografia que proponho um diálogo. Abaixo trago algumas teorizações que emergem dessa ponte.

1 Um *queer* esquisito

As teorizações *queer* de Gloria Anzaldúa alimentam o conceito de esquisito, da teórica brasileira Eliana Ávila. “Esquisita(r) demais a escritora” é um artigo da autora brasileira discutindo o texto de Anzaldúa, de 1991, chamado “*To(o) queer the writer*”, traduzido para o português como “Queer(izar) a escritora” (ÁVILA, 2017). Para dialogar com o trabalho de Ávila, é relevante, antes, compreender como Anzaldúa percebe uma escritora e uma escrita *queer*. Para a última, o uso de rótulos limita tanto escritoras quanto leitoras dentro das categorias nas quais são previamente colocadas. A autora chicana questiona o que seria uma escritora ou uma escrita lésbica, se necessariamente é preciso ser lésbica para escrever ou compreender aquilo que se é denominado “escrita lésbica”. Anzaldúa critica o uso da própria categoria “lésbica” para descrevê-la: “Para mim, o termo lésbica es un problema⁹. [...] ‘[L]ésbica é uma palavra cerebral, branca e

⁹ As expressões em espanhol não são italicizadas no texto fonte. Muitas autoras chicanas não italicizam as expressões em espanhol por não considerarem um estrangeirismo, mas

de classe média, representando uma cultura dominante inglês-somente, derivada da palavra grega *lesbos*” (ANZALDÚA, 2017, p. 408, tradução de Tatiana Nascimento). Sexualidade, raça, classe não podem ser separadas para identificá-la. Ela ama mulheres, sim, mas ser uma mulher de cor que ama mulheres, ser originária das classes trabalhadoras, da área rural, é diferente de ser lésbica. Enquanto o último termo tenta aproximá-la de uma categoria branca de classe média, correndo o risco de apagar suas outras subjetividades, outras expressões, mais próximas das experiências da autora, como “jotita, marimacha, lambiscona, culera [...], evocam sentimentos e significados mais viscerais” (ANZALDÚA, 2017, p. 409, tradução de Tatiana Nascimento). Das palavras em inglês, a autora prefere *dyke* ou *queer*; mesmo após uma academia branca dominante se apropriar do último.

Ávila (2017, p. 426) discute “a encrenca de gênero textual” produzida por Anzaldúa ao não aceitar ser reduzida – ou nomeada – em categorias limitadoras tanto para sua identificação quanto para a sua escrita. As duas autoras debatem a potência política do *queer*; mas problematizam a assimilação dessa área de estudos pela academia. De acordo com Anzaldúa (2017, p. 412, tradução de Tatiana Nascimento), lésbicas e gays brancos de classe média

teorizam, isto é, percebem, organizam, classificam e nomeiam fatias específicas de realidade usando abordagens, estilos e metodologias que são anglo-americanas ou europeias. Suas teorias limitam as formas pelas quais pensamos sobre o *queer*.

Partindo do debate levantado por Anzaldúa, Ávila (2017, p. 427) ainda reforça o uso de teorização como processo, ao invés de uma teoria, acabada, já dada e finalizada, “em contraponto com a normalização de perspectivas *queer* no interior da instituição hegemônica representada pela palavra inglesa *theory*”. Dessa forma, o processo da produção de saber é o foco de análise ao invés do produto finalizado. Ao relacionarmos com as pontes entre conhecimentos, é como se a trajetória e o movimento fossem mais relevantes que a chegada. Se o *queer*, como as duas autoras discutem, foi apropriado e

parte de seu próprio vernáculo fronteiriço. Moraga, por exemplo, defende que “palavras em espanhol não são nem traduzidas nem italicizadas (a não ser para ênfase) para refletir a sensibilidade bilíngue Xicana” (MORAGA, 2011, p.xxii, tradução nossa). Original: “Spanish words are neither translated nor italicized (unless for emphasis) in order to reflect a bilingual Xicana sensibility”.

normalizado por instituições hegemônicas, cabe a teóricas *queer*, vindas de posições diversificadas, resgatar o potencial político do conceito.

Ávila propõe, para tanto, o “esquisito”. O termo não vem de uma tradição acadêmica, branca, hegemônica, muito menos estadunidense, mas sim de um contexto de uso popular para se referir àquilo que não se encaixa facilmente nas expectativas da norma. Diferentemente da trajetória contextual da expressão nos Estados Unidos, *queer* chega ao Brasil já categorizado pelo viés da academia. Isso não significa diminuir a importância dos estudos na área, no país, mas apontar que a origem popular e derogatória da palavra não possui o mesmo efeito aqui e lá. Mesmo os movimentos conceituais que apontam para a estrangeiridade da palavra, como *cuier* (usado por Tatiana Nascimento, a tradutora de “*To(o) queer the writer*” para o português), ou versões que buscam aproximar de uma conceitualização latino-americana, grafando o termo como *Kuir* ou *cuir* complicam seu significado, mas ainda se mantêm em uma tradição acadêmica herdada pela sua própria trajetória epistêmica. Não é uma falha, mas uma contextualização histórica que implica no significado. O pensamento esquisito de Ávila complica o conceito *queer* e surge da leitura de Anzaldúa.

Ser nomeado esquisito é saber que não se encontra dentro dos padrões de normalidade, é ser sujeitado a uma posição de margem. Alessandra Brandão e Ramayana Lira de Sousa (2020, p. 122) chamam de “autoria esquisita” sua escrita sapatão a quatro mãos decolonizadora tanto do texto acadêmico quanto da ideia de autora como indivíduo uno. Teorias viadas, transviadas ou desviadas também abundam na busca por uma conceitualização não-normativa de vivências brasileiras, principalmente em relação à sexualidade. Assim como o *queer*, tanto o esquisito quanto o viado vêm de contextos derogatórios, de humilhação, de desumanização do sujeito não-normativo. No entanto, enquanto o último está mais entretido com a sexualidade, o esquisito engloba multitudes não-normativas. Ao mesmo tempo, “viado” vem como a ofensa gritada diretamente àquele a ser ofendido ou usada com o intuito, sem medo, de ofender a um terceiro, já o esquisito é usado em tom quase envergonhado por quem busca estabelecer o outro como fora da norma. A frase “ela é esquisita” é frequentemente acompanhada por uma mudança no tom de voz de quem pronuncia, com o sujeito enunciador baixando o tom, encolhendo o corpo para a ofensa proferida não ser propagada para além da audiência desejada. Usadas dessa forma, vêm com o objetivo de definir quem segue a norma e quem não segue, colocando o segundo grupo em uma posição marginalizada, de envergonhamento. Ao apropriar-se dos termos e defender o uso do viado,

do sapatão, do esquisito, esses sujeitos, primeiramente colocados à margem, não negam seus posicionamentos em relação à normatividade, mas reforçam de maneira afirmativa a ocupação dessas posições.

A relação com a normatividade se complica ainda mais, Ávila conclui, com o esquisito sendo frequentemente empregado para descrever pessoas com deficiência. Esse uso do esquisito acaba colocando em diálogo os estudos de deficiência e *queer*, uma conexão poucas vezes realçada na academia. Para Ávila, o esquisito conversa com a escrita *queer* de Anzaldúa, que brinca com as epistemologias de doença. Ávila (2017, p. 432) argumenta que ao se apropriar do termo “contaminação”, Anzaldúa subverte a metáfora da doença, “parodiando o discurso homofóbico patologizante – ‘contaminar’ as pessoas heterossexuais com perspectivas que excedam seu horizonte perceptivo da realidade”. A contaminação de Anzaldúa tem uma potência produtiva, de contaminar quem possui uma perspectiva hegemônica de forma que possam, então, incorporar a diversidade.

O esquisito não busca substituir o *queer*; mas sim esquisitá-lo, contaminá-lo. Assim, a partir de um debate articulado, nas fronteiras do discurso, é possível romper com as metodologias dominantes que venham a limitar as teorizações. É por isso que o pensamento decolonial latino-americano deve esquisitar o *queer*, “desancorar o significante de seu significado até então reduzido à categorização normalizante da identidade” (ÁVILA, 2017, p. 430). Esquisitar, assim como *queer*; pode ser usado como verbo, como substantivo ou como adjetivo, não fixando seu significado em uma estrutura linguística pré-determinada. Diferente do termo em inglês, esquisito afeta a nós, falantes do português, como algo que faz parte das nossas vivências. Enquanto o *queer* nos chega como teoria, já apropriado, ressignificado, cooptado e assimilado, o esquisito tem a força de causar o deslocamento de significado necessário para o processo de ressignificação.

Em nota, a tradutora de “Queer(izar) a escritora”, Tatiana Nascimento, explica que, normalmente, prefere traduzir *dyke* por sapatão, e *queer* por cuíer, mas, especificamente nesse trabalho, optou por manter a língua inglesa “para evidenciar a estrangeiridade do termo e para manter, com a poliglossia dessa escolha tradutória, os termos próprios do debate sobre representação e enunciação em voga no contexto de Anzaldúa” (ANZALDÚA, p. 409). Ao manter o original na tradução para o português, a tradutora não esconde a origem anglófona do debate, apontando para os possíveis resíduos da

linguagem – resíduos estes que fazem parte das preocupações de Mendoza (2017) sobre o uso das autoras chicanas pelas latino-americanas. A tradutora historiciza e mantém o contexto da obra, enquanto articula uma aproximação com o contexto de recepção da tradução. Eliana Ávila também caminha nessa direção e esquisita as discussões de Anzaldúa para um contexto de língua portuguesa, no Brasil. Se, como Anzaldúa defende em seu artigo, rotular impacta as expectativas, qual seria o efeito de se nomear esquisita? De possuir uma sexualidade esquisita? De ser uma escritora e/ou uma leitora esquisita? De esquisitar a teorização?

Nesse sentido, as teorizações chicanas e latino-americanas podem criar pontes, fornecendo possibilidades e caminhos que se moldam e se adaptam de acordo com as necessidades, através do compartilhamento de vivências. Essa ponte de coalizão reverbera a proposta de *This Bridge Called my Back*, onde as diversas autoras que fizeram parte da coletânea possuem origens em variados contextos, possuindo em comum o fato de “identificar-se como mulheres do Terceiro Mundo e/ou mulheres de cor. Cada mulher se considera feminista, mas traz seu feminismo da cultura em que cresceu” (MORAGA; ANZALDÚA, 2002, p. liii, tradução nossa)¹⁰. A materialidade corpórea das experiências aparece nas pontes metafóricas construídas sobre suas próprias costas. Assim como afirma Mendoza (2017), as chicanas não fornecem todo o material necessário para uma teorização latino-americana por se encontrarem nas fronteiras epistemológicas das línguas inglesa, espanhola e náuatle. No entanto, defendo que podem, sim, fazer parte de pontes para articulações mais apropriadas a um diálogo esquisito e potente. Isso não é afirmar que qualquer teorização pode ser adaptada indiscriminadamente. Para se manter uma ressignificação e apropriação válida como articulação e diálogo, é preciso levar em conta, também, seus contextos de origem, ou corre-se o risco de cooptar teorizações marginais para uma agenda dominante – as feministas brancas ocidentais escrevendo sobre as mulheres do Terceiro Mundo e a apropriação da academia sobre o *queer* são exemplos dessa necessidade de contextualização, cuidado e respeito com os locais e origens de debates. Para se esquisitar o diálogo é preciso historicizar e contextualizar.

¹⁰ “[...] identify as Third World women and/or women of color. Each woman considers herself a feminist, but draws her feminism from the culture in which she grew”.

2 Geografias de poder de uma perspectiva brasileira

A pesquisadora brasileira Larissa Pelúcio (2012) questiona a relação entre norte e sul, centro e periferia, nos debates sobre teoria e ciências em “Subalterno quem, cara pálida?”. O próprio título do trabalho joga com a divisão geopolítica da produção de conhecimento. Com uma referência direta ao artigo “Pode o subalterno falar?”, publicado pela primeira vez em 1985, da indiana Gayatri Spivak (2010), a autora brasileira questiona a ideia de subalternidade de algumas regiões do Sul Global. Ao trabalhar o fato de todo o norte/centro ter um sul/periferia, a autora propõe anatomizar esta relação e sugere uma produção de conhecimento feita no “cu do mundo”, como oposição a uma cabeça pensante, localizada ao norte:

Na geografia anatomizada do mundo, nós nos referimos muitas vezes ao nosso lugar de origem como sendo “cu do mundo”, ou a fomos sistematicamente localizando nesses confins periféricos e, de certa forma, acabamos reconhecendo essa geografia como legítima. E se o mundo tem cu é porque tem também uma cabeça. Uma cabeça pensante, que fica acima, ao norte, como convêm às cabeças. Essa metáfora morfológica desenha uma ordem política que assinala onde se produz conhecimento e onde se produz os espaços de experimentação daquelas teorias. (PELÚCIO, 2012, p. 412-413)

O raciocínio de Pelúcio interessa para romper com a ideia de que os saberes localizados no Sul Global são atrasados, ou menos relevantes, do que os produzidos em espaço geopolíticos já estabelecidos como a cabeça pensante, para se manter na metáfora de Pelúcio. Ao se perguntar se “Judith Butler está lendo em português?” (PELÚCIO, 2012, p. 412), ela coloca os saberes localizados nos centros das periferias no mesmo patamar dos conhecimentos produzidos em espaços já considerados dominantes.

Pelúcio desenvolve seu trabalho caminhando por alguns dos principais nomes de três vertentes intelectuais questionadoras das relações de poder dominante: as teorias *queer*, feministas e pós-coloniais. Durante o percurso, a própria autora reconhece o valor e o poder das teorias que caminham do norte para o sul:

Por isso, mesmo admitindo o meu encanto com a literatura produzida nos Estados Unidos e na Europa, como creio ficou patente ao longo deste artigo, penso, enquanto devoro tupinambarmente aqueles textos, é que essa relação ainda é bastante desigual. (PELÚCIO, 2012, p. 413).

É a partir de um complicado entrelaçamento que ela traz sua teoria para “o sul do *queer*”. Usando como exemplo duas experiências suas em eventos internacionais, ambos na América Latina, a autora aponta como as pesquisas realizadas no Brasil possuem um status importante no contexto internacional. Nas duas situações, pesquisadores de outros países reconhecem a posição relevante do Brasil frente às geopolíticas dos saberes (PELÚCIO, 2012, p. 411-412). É com esta trajetória que a autora chega na metáfora anatomizada acima mencionada. Pelúcio aponta para a posição da América Latina, e do Brasil, no mapa de uma discussão global nas pesquisas em humanidades, mais especificamente nas áreas que ela busca esmiuçar, as teorias *queer*, feministas e pós-coloniais.

No entanto, a discussão (e a própria metáfora) levantada pela autora não leva em consideração as geografias de poder existentes no interior das fronteiras do Brasil. Como pensar em um norte pensante em oposição a um sul objetificado quando a dinâmica geopolítica dentro do país é exatamente a oposta? Consigo entender o apagamento da dinâmica brasileira porque eu mesma só fui esquisitar essa relação quando morei no norte do país.¹¹ Ao ler um texto tão enfático em afirmar o norte como o lado considerado privilegiado, racional, de uma suposta dicotomia, capaz de produzir teoria, em um norte por tanto tempo negligenciado no país e tão longe de estar alinhado com a dinâmica de Pelúcio que percebi como, mais uma vez, o privilégio academicista branco, classe média e geocentrado pode apagar e invisibilizar aqueles que estão às margens do debate. Se precisamos de uma nova epistemologia, levando em conta o contexto histórico, social e espacial, se precisamos “do esforço para prover outra gramática, outra epistemologia, outras referências que não aquelas que aprendemos a ver como as ‘verdadeiras’ e, até mesmo, as únicas dignas de serem aprendidas e respeitadas” (PELÚCIO, 2012, p. 399), não podemos ignorar nossa geografia de poder interna. Em um momento que lidamos com movimentos xenófobos como “O sul é o meu país”¹² e a eleição de um presidente de extrema direita com a maioria de seus votos vindo do mesmo sul que ameaça a vida de nortistas e nordestinos por não pensarem politicamente como este

¹¹ Eu nasci, cresci, estudei e me formei em Santa Catarina. Minha trajetória acadêmica foi majoritariamente realizada na Universidade Federal de Santa Catarina. Morei em Marabá, no Pará, quando trabalhei na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará.

¹² Seguem dois artigos publicados em blogs de notícias sobre xenofobia e o movimento de separação do sul: (COSTA, 2016) e (CARDOSO, 2015).

grupo privilegiado,¹³ as metáforas e epistemologias que podem funcionar em um contexto global falham com uma parte dos sujeitos marginalizados e negligenciados no interior das nossas fronteiras.

A leitura das obras de Gloria Anzaldúa pode nos levar (e me levou) a perguntar sobre nossas próprias fronteiras. Nas relações geopolíticas brasileiras, eu argumento que as *Borderlands*, em um conceito anzalduano de divisão espacial arbitrária, que cria hierarquias e preconceitos, não estão necessariamente somente nas nossas fronteiras com os países vizinhos. As divisões regionais que constroem hierarquias de poder e subordinações entre sul, sudeste, centro-oeste, norte e nordeste trazem características do encontro de culturas, de falas, de sujeitos dentro de um jogo de dominação e opressão. Para nos mantermos no exemplo da literatura (apesar de podermos apontar tais preconceitos em muitas – para não dizer todas as – esferas de nossas vivências) não é coincidência que Dalcastagné não encontrou revistas do norte e do nordeste dentro dos parâmetros de sua pesquisa para inserir em seu trabalho sobre a crítica literária e os periódicos brasileiros (2018, p. 197). Isso é reflexo de décadas de negligência institucional, nesse caso, especificamente universitária e de ensino, com essas regiões. Semelhante perspectiva se repete com as listas de autoras e autores mais pesquisados, sendo majoritariamente formada por nomes da região sudeste. A presença de mulheres, já reduzida no levantamento, chega a zero se buscarmos especificamente por autoras do norte e nordeste. A relação conflituosa de Anzaldúa ao lidar com o sentimento de estranheza e de familiaridade sobre culturas distintas que compõem sua subjetividade, em lutar com sua escrita contra a tentativa de apagamento de suas vivências, ancestralidades e heranças culturais, me faz pensar nas nossas relações fronteiriças internas.

No artigo “‘Do high-tech à azteca’: descolonização cronoqueer na ciberarte chicana” (2015), Ávila critica a perspectiva hegemônica de temporalidade que considera o sul global, mais especificamente a América Latina, como atrasada e subdesenvolvida. A autora denuncia um sistema de crononormatividade que impõe ao sul o mesmo processo de desenvolvimento dos supostos países desenvolvidos do norte global. Para ela, as fronteiras delimitadoras do espaço também são responsáveis por definir temporalidades, relação questionada pela arte chicana feminista

¹³ Veja o mapa de votos do segundo turno da eleição de 2018 para presidente: <https://infograficos.oglobo.globo.com/brasil/mapa-eleicao-2018-presidente-2-turno.html> .

analisada em sua pesquisa. Nesse sentido, cruzar fronteiras não seria somente um cruzamento espacial, mas também temporal. Essa temporalidade cria processos hierárquicos e de dominação cultural. Assim como atravessar do México para os EUA é considerado uma invasão pela ideologia dominante, lógica semelhante é usada para os cruzamentos regionais brasileiros. Uma abordagem crítica literária da crononormatividade geopolítica, mais uma vez, parece potente para pensar a literatura de dentro do Brasil, desde o que, quem e como se lê até quem e para quem se escreve, passando por quais estruturas, gêneros discursivos e figuras de linguagem são empregadas.

O centro das regiões periféricas também precisa ser deslocado para não reproduzir os pensamentos cientificistas de posicionamentos dominantes globais, que se dizem objetivos, distantes de seus objetos de pesquisa. Donna Haraway afirma: “objetividade feminista significa, simplesmente, saberes localizados” (HARAWAY, 1995, p. 18). Para Haraway, o olhar é importante, deve-se saber de onde se fala, ter a consciência de uma objetividade corporificada, marcada, produtora de conhecimento em um jogo nunca estático entre sujeito e objeto. A autora usa a metáfora da visão para resgatar esse sentido, muito utilizado para criticar a perspectiva colonial sobre o outro, o “olhar do conquistador que não vem de lugar nenhum” (HARAWAY, 1995, p. 18), e traçar uma visão corporificada, que não esconde sua localização:

Quero uma escrita feminista do corpo que enfatize metaforicamente a visão outra vez, porque precisamos resgatar este sentido para encontrar nosso caminho através de todos os truques e poderes visualizadores das ciências e tecnologias modernas que transformaram os debates sobre a objetividade. (HARAWAY, 1995, p. 20-21).

Assim como a metáfora da visão reforça, só existe objetividade quando se é ciente que qualquer perspectiva será parcial (HARAWAY, 1995, p. 21). As afirmações de Haraway estão em consonância com as articulações teóricas das feministas decoloniais, como as já citadas neste trabalho. Por isso se torna importante olhar para a teorização do sul de Larissa Pelúcio pensando nos saberes localizados de Haraway, para vermos que esta epistemologia anatomizada corre o risco de reproduzir uma visão dominante das relações entre centro e periferia. Ao teorizar uma epistemologia do sul a partir de uma dinâmica global das relações geopolíticas de poder, apaga-se a hierarquia

espacial interna brasileira. Com isso, não venho desconsiderar o pensamento de Pelúcio, mas apontar para uma parcialidade que precisa ser vista e falada. Como afirma Spivak (1993), uma vez que o subalterno fala e é ouvido, ele sai da posição de subalternidade. No contexto do Brasil, o centro que consegue teorizar e ser ouvido com mais facilidade é o sul – e sudeste – do país.

Mendoza (2017) menciona uma ausência de epistemologias feministas decoloniais vindas da América Latina. No entanto, uma pergunta a se levantar é: essas epistemologias realmente não existem ou nas relações globais de poder elas simplesmente não são ouvidas ou vistas? As histórias latino-americanas são diversas e heterogêneas e, por isso, dificilmente conseguiremos teorizações capazes de dar conta de todos os contextos possíveis – ou cairemos, mais uma vez, nas velhas armadilhas das categorias limitadoras, como “mulher” ou “mulheres de Terceiro Mundo”. O que podemos fazer é construir e esquisitar pontes, é desenvolver diálogos e articulações a partir de uma visão conscientemente parcial. É importante, além da consciência da parcialidade objetiva de qualquer epistemologia, apontar para as limitações, para não se criar a falsa ideia de universalidade. Portanto, mesmo que as teorizações na periferia do discurso sejam distintas entre diferentes grupos, as articulações entre esses saberes localizados apontam para perspectivas possíveis na construção de diálogos. Como exemplo, a tradutora Tatiana Nascimento articula uma linguagem que não apaga a origem de um debate, ao mesmo tempo que politiza sua tradução para a recepção. O conceito esquisito de Ávila (2017) também nasce da construção de pontes entre teóricas chicanas e brasileiras, evidenciando as especificações de cada contexto. Qualquer teorização será parcial e é necessário apontar essa parcialidade, pois é nas limitações que encontramos as potencialidades políticas para construções epistemológicas capazes de levar em consideração os saberes localizados. Os saberes localizados potencializam a perspectiva *queer* de Ávila (2017), dando origem a uma teorização esquisita, acrescentando ao processo teórico o valor das experiências e afetos locais.

Ao chegar ao final desse trabalho, aponto para um encontro que gostaria de presenciar: uma ponte entre Lélia Gonzalez e Gloria Anzaldúa. Ao aproximarmos essas duas autoras, podemos perceber movimentos similares nos pensamentos filosóficos que desenvolviam, cada uma debatendo dentro e sobre seus próprios contextos. O questionamento sobre língua e linguagem e o uso indisciplinado e insubmisso do discurso expõem a marginalização do sujeito tanto na ordem simbólica quanto na materialidade da vida. O pretuguês e os arquétipos da mulher negra de

Gonzalez conversam com o uso do espanhol, inglês e náuatle e a busca por arquétipos de mulheres na ancestralidade indígena e mexicana de Anzaldúa. A América Ladina encontra a mestiça nas *Borderlands* da crítica literária decolonial. Ambas navegam, sem pedir licença ou se desculpar, por ambientes formais, majoritariamente ocupados por sujeitos hegemônicos, e contaminam os espaços com as culturas trazidas em suas costas. Não consigo deixar de pensar quão lindo e potente seria a conversa filosófica entre essas duas mulheres.

Referências

ANZALDÚA, G. *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute, 2007.

ANZALDÚA, G. Queer(izar) a escritora - loca, escritora y chicana. In: BRANDÃO, I. et al. (ed.). *Traduções da cultura: perspectivas críticas feministas (1970-2010)*. Tradução: Tatiana Nascimento. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017. p. 409–425.

ÁVILA, E. de S. “Do high-tech à azteca”: descolonização cronoqueer na ciberarte chicana. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 191–206, jan./abr. 2015. DOI: <https://doi.org/10.1590/0104-026X2015v23n1p191>.

ÁVILA, E. de S. Esquisita(r) demais a escritora: notas sobre a teorização queer de Gloria Anzaldúa. In: CAVALCANTI, I.; COSTA, C. de L.; LIMA, A. C. A. (ed.). *Traduções da cultura: perspectivas críticas feministas (1970-2010)*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017. p. 309–353.

BRANDÃO, A.; SOUSA, R. L. Inventário de uma infância sapatão em um mundo de imagens. *Revista brasileira de estudos de homocultura - Rebeh*, [s. l.], v. 3, n. 9, p. 121–137, 2020. DOI: 10.31560/2595-3206.2020.9.10459.

BUTLER, J. *Bodies that matter: on the discursive limits of “sex”*. New York: Routledge, 1993.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e a subversão da identidade*. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARDOSO, F. O sul não é meu país. *Geledés*, [s. l.], 22 out. 2015. Questão Racial. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-sul-nao-e-meu-pais/>. Acesso em: 1 fev. 2020.

COSTA, C. de L.; ÁVILA, E. de S. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 691–703, set./dez. 2005. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300014>.

COSTA, V. F. O sul não é o meu país. *Desacato*, [s. l.], 30 set. 2016. Disponível em: <http://desacato.info/o-sul-nao-e-meu-pais/>. Acesso em: 1 fev. 2020.

DALCASTGNÈ, R. A crítica literária em periódicos brasileiros contemporâneos: uma aproximação inicial. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, Brasília, n. 54, p. 195–209, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/10.1590/2316-40185411>.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FOUCAULT, M. *A história da sexualidade: A vontade do saber*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014. v. 1.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, [s. l.], p. 223–244, 1984.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 92-93, p. 69–82, jan./jun. 1988.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Tradução: Mariza Corrêa. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 5, p. 7–41, 1995.

HOOKS, B. *E eu não sou uma mulher?* Tradução: Libanio Bhuvi. Rio de Janeiro: Record, 2019.

LIBRANDI-ROCHA, M. Escutar a escrita: por uma teoria literária ameríndia. *O eixo e a roda*, Belo Horizonte, v. 21, n. 2, p. 179–202, 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.17851/2358-9787.21.2.179-202>.

LORDE, A. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Tradução: Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MELO, A. C. Ressignificações na periferia do ensaísmo latino-americano: Gabriel Mariano e Gloria Anzaldúa. *Outra Travessia*, Florianópolis, n. 17, p. 181–192, 2014. DOI: <https://doi.org/10.5007/2176-8552.2014n17p181>.

MENDOZA, B. A epistemologia do sul, a colonialidade de gênero e o feminismo latino-americano. In: BRANDÃO, I. et al. (ed.). *Traduções da*

cultura: perspectivas críticas feministas (1970-2010). Tradução: Laureny Aparecida Lourenço Silva. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017. p. 753–775.

MOHANTY, C. T. Sob os olhos do ocidente: estudos feministas e discursos coloniais. In: BRANDÃO, I. *et al.* (ed.). *Traduções da cultura: perspectivas críticas feministas (1970-2010)*. Tradução: Maria Isabel de Castro Lima. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017. p. 309–353.

MORAGA, C. ANZALDÚA, G. *This bridge called my back: writings by radical women of color (1981)*. [s.l.]: Third Woman Press, 2002.

MORAGA, C. *Loving in the war years: lo que nunca pasó por sus labios*. Cambridge: South End Press Classics, 2000. <https://doi.org/10.1515/9780822393962>.

MORAGA, C. *A xicana codex of changing consciousness: writings, 2000-2010*. Durham: Duke University Press, 2011.

PELÚCIO, L. Subalterno quem, cara pálida? apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea*, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 395–418, 2012.

RESULTADO das eleições 2018. *O Globo*, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://infograficos.oglobo.globo.com/brasil/mapa-eleicao-2018-presidente-2-turno.html>. Acesso em: 1 fev. 2020.

SPIVAK, G. C. Can the subaltern speak? In: WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L. (ed.). *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. [s.l.] Columbia University Press, 1993.

Recebido em: 29 de junho de 2021.

Aprovado em: 18 de outubro de 2021.