



A MESTIZA EM ANZALDÚA E CH'IXI EM CUSICANQUI: PROPOSIÇÕES TEÓRICAS PARA ALÉM DO *ENTRE*

| 347

*The Mestiza in Anzaldúa and Ch'ixi in Cusicanqui:
Theoretical propositions surpassing the “in-
between”*

Gabriel Caetano Moreira*

Recebido em: 14/09/25

Aprovado em: 06/12/25

Resumo: O presente artigo propõe uma aproximação entre as concepções de *mestiza* em Gloria Anzaldúa, escritora, poeta e feminista chicana, e de *ch'ixi* em Silvia Rivera Cusicanqui, intelectual, *sochóloga* e ativista boliviana. Ambas oferecem perspectivas críticas sobre a mestiçagem e seus efeitos nas práticas sociais, culturais e políticas no contexto latino-americano. Enquanto Anzaldúa (1987) elabora a *mestiza* a partir da experiência fronteiriça México–EUA, marcada pelo multilinguismo e pela resistência às imposições coloniais, Cusicanqui (2010) mobiliza a perspectiva aimará de *ch'ixi* para problematizar a homogeneização moderna e afirmar a coexistência de diferenças em tensão. O artigo evidencia que essas propostas não funcionam como ferramentas analíticas, mas como epistemologias corporificadas que transformam pesquisador e objeto. Nessa via, desestabilizam a lógica binária do “entre” e abrem caminhos para pensar a pluralidade epistemológica e a descolonização dos saberes na América Latina.

Palavras-chave: Gloria Anzaldúa; Silva Rivera-Cusicanqui; descolonização dos saberes.

Abstract: This paper proposes a convergence between the concepts of *mestiza* in Gloria Anzaldúa, Chicana writer, poet, and feminist, and *Ch'ixi* in Silvia Rivera Cusicanqui, Bolivian intellectual, *sochologist*, and activist. Both offer critical perspectives on *mestizaje* and its effects on social, cultural, and political practices in the Latin American context. While Anzaldúa (1987) elaborates a *mestiza* based

* Doutorando em Linguística Aplicada (PPGLA/UNICAMP). Mestre em Linguística Aplicada (PPGLA/Unicamp). Bacharel em Letras - Tradução Espanhol (UnB). E-mail: gabrielcaetanom11@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-4959-3147>

on the Mexico-US border experience, marked by multilingualism and resistance to colonial and imperialists impositions, Cusicanqui (2010) mobilizes the Aymara perspective of *Ch'ixi* to question the modern homogenization and affirm the coexistence of tensions between differences. The article shows that these proposals do not function as analytical tools, but as embodied epistemologies that transform the researcher and the object. In this way, they destabilize the binary logic of “between” and open paths for thinking about epistemological plurality and the decolonization of knowledge in Latin America.

Keywords: Gloria Anzaldúa; Silva Rivera-Cusicanqui; decolonization of knowledge.

Este trabalho tem como objetivo a exposição e proposição de um diálogo teórico sobre a mestiçagem. Serão apresentados aqui as perspectivas de pensadores e pesquisadores latino-americanos que refletiram e discutiram sobre esse fenômeno, seja por uma abordagem histórica, social, racial ou biológica. Diante da multiplicidade, diversidade e recorrência do tema que perpassa o continente americano, optamos por destacar vozes que partem de lócus distintos a fim de mostrar, sobretudo, suas convergências quanto suas tensões. Nosso objetivo, além da exposição da diversidade de percepções da/sobre a Mestiçagem, é também, utilizar este espaço para promover o diálogo e propor atravessamentos por meio de suas semelhanças e diferenças. Com isso em mente, duas autoras foram escolhidas a serem discutidas e aproximadas neste trabalho, a saber: Gloria Anzaldúa (1987) com a proposição da *mestiza* partindo do contexto fronteiriço chicano México-EUA e Silvia Riveira Cusicanqui (2010) com a epistemologia indígena *Ch'ixi* do universo *aimará* boliviano.

A mestiçagem ocupa um lugar central e ambíguo na tradição intelectual latino-americana, tendo sido frequentemente mobilizada como categoria explicativa da formação social e cultural, mas também como dispositivo ideológico de apagamento das violências coloniais e raciais. Como observa Hugo Merlo em seu texto *A mestiçagem como conceito histórico* (2023) o conceito ‘mestiçagem’ consolidou-se historicamente como uma noção estruturante do

pensamento nacional, articulando ideias de origem, identidade e diferença, ao mesmo tempo em que neutraliza conflitos e assimetrias. Como ele enuncia:

o conceito de mestiçagem carrega consigo uma forte implicação temporal, principalmente no sufixo -agem, que indica um processo, ação, ou o resultado de um processo ou ação. A mestiçagem é processual, ou seja, não se refere a algo que acontece de forma contingente ou instantânea, mas ao longo do tempo. Ainda que a própria etimologia da palavra expresse essa processualidade, a estrutura temporal do conceito não é visível na mera descrição da mestiçagem como uma categoria formal – entendida como a mistura de etnias. (Merlo, 2023, p. 110)

Compreender a mestiçagem como conceito histórico e processual, portanto, não diz respeito apenas à formação de identidades, mas também aos modos de produção do conhecimento que se debruçam sobre elas. Inseridos nesse prisma, o entendimento do por que áreas como a Antropologia, os Estudos da Tradução e a Linguística Aplicada ocupam historicamente um lugar de fronteira, um lugar do *entre*.

Seja entre o social e as formas de linguagem, ou entre o indivíduo e coletivo, as três áreas mencionadas possuem, quase como uma condição *sine qua non* esse “status” fronteiro que lhes permite atuar, atravessar e ultrapassar as diferentes áreas de conhecimento. Pensar a Mestiçagem, como aqui propomos, seja a partir da Antropologia, da Linguística Aplicada ou da Tradução, aponta para uma direção contra à urgência da norma e da busca pela pureza. Pensar a remota possibilidade que, sejam línguas, indivíduos ou culturas, se possam ter seus componentes, ou categorias, como dissociáveis, possíveis de se separar ao ponto de “uma categoria pura” é irreal e fantasioso. As ditas “Línguas Modernas” são um resultado do contato, da relação entre diferentes línguas, e justamente pela relação com o outro (no caso entre diferentes falantes) ser um fato primordial para sua existência.

Walter Benjamin em *A Tarefa do Tradutor* (2001) discorre sobre diferentes ideias de pureza e do que seria uma ‘Linguagem Pura’, na qual a dita ‘pureza da linguagem’ se relacionaria com sua capacidade de revelar significados mais profundos e conexões entre diferentes idiomas e culturas. A linguagem pura,

nesse sentido, é mais um processo de busca e revelação contínua do que um estado fixo a ser alcançado. Assim, indo em contramão a uma ideia da Mestiçagem, que associa o contato a uma fusão homogeneizadora, *Ch'ixi* propõe uma lógica outra, na qual elementos podem coexistir de modo heterogêneo e em tensão. O “puro”, como nos lembra Balandier, não existe, e que os “supostos produtos ‘puros’ são aqueles que criam, por artifícios funestos e pela violência, os regimes totalitários” (2007, n.p. *apud* Elgas, 2025, p.191).

Nesse panorama de críticas a ideias e noções de ‘pureza’, origem e identidade fixas que se inscrevem os estudos pós-coloniais, campo teórico que emerge no final do século XX com o objetivo de confrontar os legados simbólicos, discursivos e epistêmicos do colonialismo. Autores pós-coloniais passam a questionar os grandes modelos explicativos e as narrativas totalizantes da modernidade, evidenciando como o discurso colonial produziu sujeitos autocentrados, universalizados e legitimados, ao mesmo tempo em que relegou povos colonizados, racializados e periféricos à condição de sujeitos silenciados ou sujeitados pela própria ordem do discurso. Nesse contexto, o pós-colonial se volta para a emergência de novos sujeitos — oriundos do chamado Terceiro Mundo, de comunidades indígenas, de grupos migrantes e periféricos — e para a ampliação dos espaços de enunciação como caminho para a produção de contradiscursos capazes de tensionar a herança colonial (Cruz, 2016).

Dentro (e fora) desse campo que se insere a contribuição de Homi K. Bhabha, intelectual indiano radicado no debate da teoria cultural contemporânea e uma das referências centrais do pensamento pós-colonial. Em *O local da cultura* (2003), Bhabha propõe compreender as culturas não como entidades homogêneas ou autocentradas, mas como processos transacionais e tradutórios, constituídos no contato assimétrico entre línguas, histórias e regimes de poder.

Seu entendimento e conceitualização de e a partir do hibridismo cultural desloca a ideia de identidade como essência e a redefine como efeito de práticas discursivas marcadas pela ambivalência, pela negociação e pela tradução. Para Bhabha (2003), a produção de sentido não se dá no interior de polos fixos, mas

em um chamado *Terceiro Espaço* de enunciação — o *in-between*¹ — no qual os significados são constantemente reinscritos e no qual se tornam visíveis as fissuras do discurso colonial.

| 351

Assumir a posição seja discursiva, teórica ou metodológica do *entre*, pressupõe também, a dualidade. Característica marcante das três áreas mencionadas anteriormente, em especial a Antropologia, a dualidade se estabelecem como um tópico recorrente a emergir no debate, pois, se a Antropologia é a “ciência do outro”, como Lévi-Strauss demonstrou em seu ensaio e livro de viagem *Tristes Trópicos* (1970), a contradição, as semelhanças, as diferenças, as complexidades, as alteridades, e por fim as dualidades, desse fazer descritivo desse Outro não abandonam o campo do saber. A construção discursiva do Outro parte da oposição para uma descrição própria. A dualidade então, se consagra como uma ferramenta analítica que permite aos pesquisadores identificar, comparar e contrastar diferentes aspectos da experiência humana. Essas dualidades ajudam a descrever a complexidade das sociedades e a entender como os seres humanos criam significado, organizam suas vidas e se relacionam com o mundo ao seu redor. Nesse sentido, a dualidade funcionou como ferramenta analítica que permitiu identificar, comparar e contrastar diferentes aspectos da experiência humana.

Entretanto, se por um lado a lógica do *entre* tornou possível reconhecer a complexidade das sociedades, por outro permaneceu presa ao binário. A partir do momento que as dualidades e as dicotomias, como por exemplo humano/inumano, urbano/rural, civilizado/selvagem, racional/emocional foram frequentemente capturadas por narrativas coloniais, o Outro é descrito como “selvagem”, “sem cultura” ou “inumano” como nas Antropologias e Etnografias na primeira metade do século XX, a construção discursiva que é feita sobre esses corpos deságua em processos de racialização, subalternidade, infantilização e inferioridade (do corpo e da psique) (Grosfoguel, 2013). É

¹ A tradução mais consolidada de *in-between* para o português brasileiro é *entre-lugar* ou somente o uso da preposição *entre*.

justamente aqui que pensamentos como a *mestiza* e o *ch'ixi* se tornam decisivos (e disruptivos), pois propõem modos de existência que não se limitam à mediação de dois polos, mas que afirmam multiplicidade, contradição e coexistência não-totalizante.

Para além dessa lógica binária que este texto se orienta. Ao aproximar a *mestiza* de Anzaldúa e *ch'ixi* de Cusicanqui, buscamos pensar a mestiçagem não como fusão harmoniosa nem como mediação entre polos opostos, mas como condição de multiplicidade e coexistência em tensão. Ao invés de conceberem a diferença como algo a ser negociado no espaço intersticial, *mestiza* e *ch'ixi* afirmam modos de existência e de produção de saber marcados pela coexistência conflitiva, pela contradição não resolvida e pela recusa da síntese, deslocando o debate para além da lógica do entre e abrindo caminhos para epistemologias corporificadas e não totalizantes. Desse modo, propomos que tais concepções desestabilizam narrativas modernas hegemônicas e são capazes de introduzir e criar novos horizontes epistemológicos capazes de valorizar cosmologias e identidades plurais na América Latina.

ANZALDÚA E A MESTIZA

Gloria Evangelina Anzaldúa (1942-2004) foi uma escritora e filósofa chicana, lésbica, *queer* e ativista social. Autora de uma das obras mais marcantes sobre a experiência vivida de chicanas e chicanos na/da/e além da fronteira México-EUA: *Borderlands/La Frontera: the new mestiza* (1987). A obra é composta por elementos reflexivos, históricos, filosóficos e pessoais que misturam e atravessam o biográfico e não-biográfico, o público e o privado, o ser e o não-ser. Segundo a própria autora, no prefácio:

Este livro, portanto, fala de minha existência. Minhas preocupações com a vida interior do Ser e com a luta desse Ser em meio a adversidades e violações; com a confluência de imagens primordiais; com as posições únicas que a consciência assume nesses fluxos confluentes; e com meu

impulso quase instintivo de comunicar, falar e escrever sobre a vida nas fronteiras, a vida nas sombras. (Anzaldúa, 1987, p.01, tradução nossa²)

| 353

De primeira edição datada em 1987, *Borderlands/La frontera: The New Mestiza* é um livro que está dividido em duas partes: a primeira, *Atravesando fronteras/ Crossing Borders*, em que o se constitui de sete capítulos que narram sobre a herança cultural, as memórias, reflexões e as vivências do povo chicano a partir e para além da fronteira México-EUA pelas lentes de Anzaldúa. A segunda, *Un Agitado Viento / Ehécatl, The Wind*, apresenta seis capítulos com trinta e oito poemas, que expressam a relação da autora com sua herança cultural e consigo mesma.

A força e a importância de *Borderlands* não está somente em seus temas abordados, mas na forma de sua escrita. Essa figura não se limita a ocupar um “entre” culturas ou línguas: ela rompe a lógica binária, assumindo contradições, tensões e multiplicidades como condição de existência. Nessa perspectiva, a *mestiza* é tanto uma resistência à colonialidade quanto uma potência criadora de novas formas de subjetividade e cultura.

Além de *Borderlands*, Anzaldúa organizou antologias que a tornaram referência na literatura feminista e latina de grupos minorizados, como *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981), *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras* (1990) e *This Bridge We Call Home* (2002). Também escreveu literatura infantil, sempre articulando identidade, diferença e resistência cultural como *Friends from the Other Side/Amigos del Otro Lado* (1995) e *Prietita y La Llorona* (1996).

Apesar da relevância dos temas é, sobretudo, a forma como Anzaldúa escreve que constitui sua maior contribuição teórica e política. A escrita *mestiza* de Anzaldúa é resultado do processo migratório de seus antepassados, refletindo-

² No original: This book, then, speaks of my existence. My preoccupations with the inner life of the Self, and with the struggle of that Self amidst adversity and violation; with the confluence of primordial images; with the unique positionings consciousness takes at these confluent streams; and with my almost instinctive urge to communicate, to speak, to write about life on the borders, life in the shadows.

se na alternância e combinação das línguas inglesa, espanhola, nauátle³ e variantes dialetais surgidos do encontro na fronteira como o *Tex-Mex* e o *pachuco*. Dentre outras características estão a inespecificidade de gênero textual; a recuperação do passado indígena; o testemunho baseado em sua vivência de fronteira, permitindo a representação de um povo (Moreira, 2025). Trata-se de uma escrita que assume o conflito, a contradição e o inacabamento como constitutivos. Não somente forma literária, mas também gesto identitário: ao atravessar línguas, gêneros e memórias, Anzaldúa faz da escrita *mestiza* uma expressão da própria subjetividade.

A escrita opera como resistência à colonialidade do saber (Quijano, 1992; Mignolo, 2017), pois se recusa a adotar os moldes monolíngues e homogêneos da modernidade ocidental. Quijano (1992) e Mignolo (2017) concordam que a colonialidade é o resquício ainda existente do colonialismo, sistema de poder e dominação exercidos por certos países da Europa. Apesar do colonialismo, como dominação e/ou ordem mundial, ter sido substituída pela modernidade capitalista, a lógica colonial ainda permanece e atravessa os corpos de todos que vivem sob ela. A invenção de categorias (raça/etnia), a racialização dos corpos, os binarismos (selvagem/civilizado, racional/emocional) são exemplos da lógica colonial ainda existente e operante na modernidade. A luta contra colonialidade do saber é uma das perspectivas e objetivos do movimento decolonial.

Nesse sentido, a luta contra a colonialidade não se dá apenas em nível teórico, mas também na escrita e no corpo da autora. A identidade *mestiza* e a escrita *mestiza* se confundem, pois ambas operam como resistência ao apagamento colonial. A *mestiza* é, portanto, mais do que uma identidade cultural: é uma postura política e epistêmica que subverte fronteiras e cria novas possibilidades de existência. Como afirmam Costa e Ávila (2005), a nova *mestiza* é atravessada pela consciência polivalente e pela prática textual performática e

³ Língua indígena asteca.

inespecífica, operando dentro de uma lógica que rompe com o centro/periferia, a tradição/modernidade e a origem/essência.

A aproximação entre a escrita de Gloria Anzaldúa e o pensamento pós-colonial de Bhabha (2003) permite evidenciar tanto pontos de contato quanto deslocamentos fundamentais. Assim como o autor, Anzaldúa (1987) recusa concepções essencialistas de identidade e compreende a cultura como processo, atravessamento e tradução. No entanto, a *mestiza* não se acomoda plenamente à lógica do *entre-lugar*, que ainda pressupõe fronteiras relativamente estáveis a serem negociadas.

A *mestiza*, para Anzaldúa (1987), habita um movimento contínuo, instável e contraditório, no qual as fronteiras não apenas se atravessam, mas se desfazem e se refazem constantemente no corpo, na língua e na memória. Não se trata, portanto, de ocupar um espaço intermediário entre culturas, mas de existir em uma condição de deslocamento permanente, na qual a contradição não busca síntese e a identidade não se fixa como ponto de chegada. A *mestiza* é sempre processo, sempre em movimento, e é intrinsecamente essa mobilidade que a afasta de uma lógica intersticial conciliatória e a aproxima de uma crítica radical às formas coloniais de ordenar a diferença.

Dessa maneira, Anzaldúa percebe o desafio primordial para a *mestiza* é o de elaborar sua própria cultura. E repete esse movimento ao decorrer de toda sua obra, cria sua própria cultura híbrida, *mestiza*. Ela reconstrói a história do povo chicano a partir de suas próprias lentes, não mais dependendo do ver/olhar colonizador para lhe impor o que ela é ou não, quem ela deve ser ou não (Espinoza; Ramires, 2019). Ao reivindicar o direito de escrever sua *autohistória* a partir de seus múltiplos lugares e de seu próprio corpo, Anzaldúa abre caminho para pensar a mestiçagem como processo inacabado, dinâmico e desestabilizador, uma escrita que, ao mesmo tempo, testemunha e inventa novas formas de vida.

A autora não somente propõe a *mestiza* como esse ser que é formado a partir de uma dualidade, mas como um ser que não é estático ou fixado nem no

tempo nem no espaço. A *mestiza* de Anzaldúa pode e deve querer tudo. Especialmente aquilo que lhes foram tiradas: a liberdade:

Portanto, não me dê seus princípios e suas leis. Não me dê seus deuses mornos. O que quero é um acordo com todas as três culturas—branca, Mexicana e Índia. Quero a liberdade de esculpir e cinzelar meu próprio rosto, de estancar o sangramento com cinzas, de criar meus próprios deuses a partir de minhas entranhas. E se me negado for o direito de voltar para casa, terei de me levantar e reivindicar meu espaço, criando uma nova cultura —uma cultura *mestiza* —com minha própria madeira, meus próprios tijolos e argamassa e minha própria arquitetura feminista. (Anzaldúa, 1987, p. 22, tradução nossa⁴)

A proposição da *mestiza* por Anzaldúa se inscreve em um campo mais amplo de críticas às narrativas latino-americanas da mestiçagem como projeto identitário harmonizador, deslocando-as a partir da experiência fronteiriça, do corpo e da linguagem. Ela se apresenta, ademais, como uma contraproposta à vigência e soberania do feminismo branco e ocidental dos anos 80. A entrada da perspectiva de *corpas mestizas* no paradigma colocou em xeque os princípios universais e ditos “hegemônicos” que feministas brancas e estadunidenses estruturaram sua práxis.

Em sua obra *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981), Anzaldúa e Cherrie Morraga com mais de 10 ensaios escritos, sob diferentes autorias de mulheres racializadas, trazem a superfície questões, problemáticas e debates que condiziam aos corpos dessas mulheres, esses que vinham sofrendo um apagamento dentro do próprio movimento feminista em correlação com as pautas pleiteadas e discutidas pelas feministas brancas. Como grande exemplo da disparidade, não somente das realidades, mas da luta em si, é a pauta pelo voto feminino. Enquanto feministas brancas/ocidentais buscavam pelo direito ao voto, de se integrarem dentro das decisões políticas do país, mulheres negras buscavam pelo reconhecimento de sua humanidade.

⁴ No original: So, don't give me your tenets and your laws. Don't give me your lukewarm gods. What I want is an accounting with all three cultures-white, Mexican, Indian. I want the freedom to carve and chisel my own face, to staunch the bleeding with ashes, to fashion my own gods out of my entrails. And if going home is denied me then I will have to stand and claim my space, making a new culture-*una cultura mestiza*-with my own lumber, my own bricks and mortar and my own feminist architecture.

Assim, a *mestiza* não se limita ao espaço chicano, mas se projeta como figura teórica e política com alcance mais amplo para o continente. Ao afirmar identidades em movimento, contradições não resolvidas e comunidades que escapam ao Estado-nação, Anzaldúa nos oferece uma chave para repensar a América Latina para além das fronteiras impostas pela colonialidade. Nesse sentido, a *mestiza* é uma contribuição não apenas para os feminismos de cor e para as epistemologias de fronteira, mas também para uma reflexão latino-americana que busca compreender sujeitos e coletividades em sua pluralidade, insurgência e potência criadora.

CUSICANQUI E CH'IXI

É evidente que em uma situação colonial, o “não dito” é o que mais possui significado; as palavras mais encobrem que revelam, e a linguagem simbólica entra em cena.
— Silvia Rivera Cusicanqui⁵

A citação acima integra a obra *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores* (2010) da escritora e pesquisadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. Sendo um dos nomes de grande destaque do pensamento Sul-Sul e decolonial na América Latina, a autora propõe nesta obra, em específico, uma reflexão para além da prática dos pesquisadores ditos “decoloniais” com seus “objetos de estudo” e também como mobiliza as diferentes epistemes baseadas nas histórias orais, ou elementos dela, ao ambiente acadêmico. Ao denunciar os limites da linguagem oficial, Cusicanqui reivindica uma prática intelectual indígena que desvela o não-dito da história colonial que atravessa sua escrita e fazer político e acadêmico.

Se autodenominando *Ch'ixi* e *Sochóloga*⁶, Cusicanqui articula crítica e posicionamento político. A autora discute e critica o universalismo eurocêntrico que tende a impor uma visão única de progresso e modernidade, e durante esse

⁵ No original: Es evidente que en una situación colonial, lo “no dicho” es lo que más significa; las palabras encubren más que revelan, y el lenguaje simbólico toma la escena.

⁶ Neologismo entre Socióloga e *Chola* adotado pela autora (Abreu; Hashiguti, 2022).

processo, acaba por marginalizar outras formas de conhecimento e organização social que diferem daquelas consideradas “legítimas”. A autora argumenta a favor de uma pluralidade epistêmica que reconheça e valorize as múltiplas formas de sabedoria e experiência existentes no mundo. Assumir-se *ch’ixi* não é somente um gesto conceitual, mas também uma forma de afirmar, enquanto mulher indígena, uma voz no espaço acadêmico e político historicamente marcado por exclusões.

Partindo da Bolívia, ou melhor, das comunidades indígenas do território boliviano, Cusicanqui estabelece como seu *lôcus* de enunciação esse *entre* lugar, tal qual Anzaldúa com a fronteira. Tendo como ponto de partida o *Ch’ixinakax Utxiwa* (não sou mais o que era antes) que intitula o nome do texto, Silvia Cusicanqui reflete a partir do discurso, do “não dito” pela linguagem, mas que é entendido em alguma instância pelo inconsciente.

Assim, ela propõe e teoriza a partir dos desenhos do cronista Felipe Guamán Poma de Ayala, uma antropologia das imagens que percebe as ilustrações do artista enquanto imagens dialéticas capazes de exercerem uma compreensão crítica da realidade e que levam à uma elaboração de uma teoria visual do sistema colonial. Nesse sentido, ao analisar um processo histórico (colonização) por outras fontes e/ou métodos alternativos que escapam a norma e a centralidade da escrita acadêmica, abrindo espaço para diferentes formas de saberes epistemológicos, Cusicanqui tem em seu horizonte a reapropriação de significações de movimentos populares como uma nova pavimentação a construção de novos caminhos teóricos, narrativas e histórias outras (Abreu; Hashiguti; 2022).

Na leitura de Cusicanqui, a linguagem não atua apenas como veículo de designação, mas também como instrumento de ocultamento (Abreu; Hashiguti; 2022). No contexto colonial e, posteriormente, republicano da Bolívia, as palavras funcionaram muitas vezes para mascarar processos de exclusão e violência. Termos e discursos aparentemente neutros ou igualitários acabaram servindo para escamotear a continuidade de hierarquias, disfarçando a negação

sistemática dos direitos da maioria indígena. Cusicanqui descreve esse processo como processos de “recolonização”: formas pelas quais antigas estruturas de dominação e discriminação são constantemente recicladas sob novas roupagens (Cusicanqui, 2021). As promessas de igualdade e cidadania, por exemplo, convivem com práticas de marginalização que reiteram desigualdades históricas. O resultado é um paradoxo: enquanto se enuncia um projeto modernizador e inclusivo, reproduzem-se exclusões e violências que remontam ao período colonial. Na visão de Abreu e Hashiguti (2022), com esse movimento, a autora

ilustra que, ante as sucessivas recolonizações, ante os “paradoxos da condição colonial” – tais como os impulsos modernizadores das elites europeizantes, que escondem e disfarçam pulsões arcaizantes, reacionárias – a modernidade histórica, marcada pela escravidão dos povos indígenas, foi também cenário para o surgimento de novas linguagens de resistência e estratégias contra-hegemônicas. (Abreu; Hashiguti., 2022, p.181)

Diante desses paradoxos da condição colonial, Cusicanqui não apenas denuncia os mecanismos de ocultamento e reciclagem das hierarquias, mas também propõe alternativas teóricas enraizadas em epistemes indígenas. É nesse horizonte que surge o *ch'ixi*: uma perspectiva que, em vez de buscar síntese ou reconciliação, assume a coexistência de diferenças em tensão como condição de existência.

Sua autodenominação como *ch'ixi* é, antes de tudo, um posicionamento político que não busca apagar as alteridades e identidades originárias na Bolívia. No contexto aimará, *ch'ixi* pode significar “justaposição, em pequenos pontos ou manchas, de duas cores opostas ou contrastantes” (Cusicanqui, 2010, p. 69), ou ainda a “coexistência paralela de múltiplas diferenças culturais que não se fundem, mas antes se antagonizam ou se complementam” (Cusicanqui, 2010, p. 70).

Como mencionado, Cusicanqui se preocupa com o que a língua encobre ou não diz, e ao dizer em aberto (leia-se aqui utilizar línguas indígenas em contextos acadêmicos, textos etc.) a autora se posiciona contra esse jogo excludente e apagador que as línguas minorizadas e seus falantes vem sofrendo desde a primeira chegada dos europeus. Se denominar *Ch'ixi* é ir contra o silêncio.

No debate crítico sobre a mestiçagem, nos deslocando pelo território americano, indo mais ao norte da Bolívia, em direção ao mar das Antilhas, o poeta e pensador martinicano Édouard Glissant (2005) nos encontra com proposições, pensamentos e paisagens semelhantes ao *Ch'ixi* de Cusicanqui com o que o autor denomina de criouliização.

A criouliização, um dos conceitos centrais da poética de Édouard Glissant (2025), constitui uma crítica direta às noções de mistura baseadas na fusão, na síntese ou na previsibilidade dos resultados. Diferentemente da mestiçagem e de outras formas de hibridização que operam segundo lógicas estabilizadoras, a criouliização afirma a justaposição de elementos heterogêneos sem apagamento ou diluição. Como afirma o autor, “com a criouliização, nada desaparece, tudo se transforma” (Glissant; Chamoiseau, 2025, p. 49), enfatizando um processo marcado pela imprevisibilidade e pelo deslocamento contínuo. Nas palavras do poeta:

Ora; no meu entendimento, a criouliização é imprevisível. A cada vez ela produz excedentes, ou seja, aquilo que é produzido é imprevisível em relação aos componentes. Distingo dois campos na criouliização: a transcultura propriamente dita, e a mestiçagem no campo fisio lógico ou racial. Pode-se prever, ou tentar prever, os resultados de uma mestiçagem. Isto é feito na ciência quando se tenta uma síntese: quando unimos uma ervilha vermelha a uma ervilha verde, podemos calcular os resultados. Ao passo que a criouliização é imprevisível - não podemos calcular seus resultados. Essa é a diferença, tanto entre a criouliização e a mestiçagem, quanto entre a criouliização e a transcultura. Pode-se abordar a transcultura através do conceito, mas a criouliização só pode ser abordada através do imaginário. (Glissant, 2005, p.149)

Glissant (2005) elabora essa noção a partir de sua leitura das línguas crioulas nas Antilhas, entendidas não como sínteses linguísticas, mas como formações resultantes do contato violento e assimétrico entre línguas e culturas. Nesse processo, os elementos não se fundem em uma unidade superior, mas se combinam de maneira instável, produzindo efeitos inesperados. A criouliização, nesse sentido, não designa um resultado, mas um princípio relacional que impede a fixação identitária e recusa qualquer hierarquização cultural.

O imaginário ocupa uma presença atenuante no pensamento glissantiano, não como elemento acessório ou metafórico, mas como dimensão constitutiva de

sua reflexão sobre a relação, a língua e a cultura. Tal centralidade do imaginário está diretamente ligada à posicionalidade a partir da qual Glissant pensa: o Caribe, espaço marcado pela violência colonial, pela escravidão, pela ruptura de continuidades históricas e pela impossibilidade de recorrer a origens estabilizadoras. Desta posição Glissant diferencia de modo contundente a criouliização da mestiçagem, enquanto a última permanece associada a uma lógica de previsibilidade e de síntese — inclusive quando transposta ao campo social ou cultural —, a criouliização afirma a imprevisibilidade como princípio. Como o próprio autor explicita, “os resultados da mestiçagem podem ser calculados a partir de seus componentes, ao passo que a criouliização produz excedentes que escapam à antecipação conceitual, só podendo ser abordados pelo imaginário” (Glissant, 2005, p. 149).

Essa distinção recoloca o debate da mestiçagem para além de uma lógica formal ou classificatória, deslocando-o para um campo relacional no qual os elementos em contato não se fundem nem se resolvem em síntese, mas permanecem em tensão produtiva. Ao recusar a possibilidade de cálculo e de fechamento conceitual, Glissant (2005) propõe uma outra maneira de pensar os encontros culturais nas Américas, enraizada em experiências históricas específicas e em saberes produzidos desde territórios marcados pela colonialidade.

Nessa paisagem a criouliização pode ser aproximada, sem equivalência, da epistemologia *ch'ixi* desenvolvida por Silvia Rivera Cusicanqui. Assim como em Glissant, o *ch'ixi* não aponta para uma síntese conciliatória, mas para a coexistência conflitiva de elementos heterogêneos que permanecem em tensão. A relação, em ambos os casos, não dissolve a diferença, mas a preserva como condição constitutiva, deslocando a mestiçagem de uma lógica harmonizadora para um campo de fricções, contradições e multiplicidade.

Cusicanqui entende as relações entre o mundo indígena e as sociedades formadas após a colonização como “uma dialética sem síntese” (Abreu; Hashiguti., 2022, p.183). Esse caráter inconcluso não é um problema a ser

superado, mas sim justamente o que confere ao *ch'ixi* sua força política. Trata-se da possibilidade de ser, ao mesmo tempo, “índio” e “europeu”, habitando uma indeterminação que preserva a contradição e transforma a coexistência em potência emancipadora. Como observam Abreu e Hashiguti (2022, p. 183), essa condição paradoxal torna possível ser colonizado e, ao mesmo tempo, estar equipado com ferramentas descolonizadoras, o que pode favorecer uma lucidez política singular diante das formas de dominação. Esse movimento ecoa, em outro registro, com a proposta de Anzaldúa, ao afirmar identidades que não cabem em fronteiras fixas.

Os Indígenas *Ch'ixi* (“manchados” – na língua aimará), são portadores da marca da colonização, algo de que não conseguem se desprender, pois tem rastros sócio-históricos, estigmas no corpo e na condição social. A metáfora do *Ch'ixi* representa um duplo ancestral em conflito, suprimido por processos de aculturação e pela “colonização do imaginário”, mas que também tem o potencial de ser harmônico e livre, ao libertar o lado indígena ancestral e fomentar formas dialogais de construção do conhecimento (Cusicanqui, 2010). Além disso, a expressão que leva o título do texto *Ch'ixinakax Utxiwa* reflete a ideia de que as culturas indígenas não são estáticas ou puras, mas sim híbridas e dinâmicas, influenciadas por processos de colonização, mas também capazes de resistir e se transformar através da incorporação de novos elementos e adaptações.

Desse modo, o *ch'ixi* não se limita a uma metáfora identitária, mas constitui uma chave para pensar as condições contemporâneas da América Latina. Ao afirmar a coexistência de diferenças em tensão, sem reduzi-las a síntese, Cusicanqui oferece uma perspectiva capaz de desestabilizar narrativas modernas homogeneizadoras e abrir espaço para cosmologias plurais. Em tempos de crise, marcados pelo esgotamento dos modelos políticos e econômicos, pela persistência de desigualdades coloniais e pela urgência ambiental, o *ch'ixi* aponta para formas de resistência que não buscam reconciliação, mas a convivência conflitiva como horizonte emancipador.

USOS DESCOLONIZADORES DA *MESTIZA* E DO *CH'IXI*

| 363

Nesta seção, buscamos discutir como as proposições de Gloria Anzaldúa e Silvia Rivera Cusicanqui podem ser mobilizadas para além de seus contextos originais, funcionando como perspectivas teóricas para pensar práticas acadêmicas e políticas contemporâneas. O objetivo não é esgotar as possibilidades de aplicação, mas indicar como as categorias de *mestiza* e *ch'ixi* permitem tensionar paradigmas hegemônicos e abrir caminhos de descolonização dos saberes. Nesse sentido, tanto a *mestiza* quanto a lógica *ch'ixi* se apresentam como modos de questionar dicotomias modernas e de valorizar formas de conhecimento situadas, plurais e insurgentes.

O estudo e a utilização da mestiçagem como categoria analítica no campo da História exigem, como aponta Merlo (2023), um deslocamento crítico que permita compreender o termo não como dado natural ou identidade fixa, mas como conceito historicamente construído e politicamente mobilizado. Ao analisar a trajetória da mestiçagem no pensamento social brasileiro, o autor demonstra como ela operou simultaneamente como chave explicativa e como dispositivo ideológico, articulando narrativas de origem, identidade e diferença que, muitas vezes, serviram para neutralizar conflitos sociais, raciais e coloniais.

Nesse sentido, a contribuição historiográfica do debate sobre a mestiçagem reside menos na afirmação de uma identidade nacional do que na possibilidade de desnaturalizar seus usos, evidenciando os interesses, disputas e silenciamentos que atravessam sua formulação histórica. Pensar a mestiçagem a partir dessa perspectiva crítica permite, portanto, reabrir o debate sobre identidade sem reduzi-lo a sínteses harmonizadoras ou projetos integradores de cunho estatal.

Nos últimos anos, a autora chicana e feminista Gloria Anzaldúa vem ganhando notoriedade nos contextos brasileiros. Parte dessa notoriedade, se relaciona diretamente com pesquisas acadêmicas que vem integrando o pensamento *mestizo* a sua prática, e bem como para as recentes traduções que vêm sendo feitos para o português brasileiro. Tatiana Nascimento, tradutora de

Vulva é uma ferida aberta e outros ensaios (2021) e de *Limiares/La frontera: a nova mestiza*⁷, cujo lançamento está datado para 2026, são comprovações dessa demanda social de traduzir Anzaldúa. A chegada dessas traduções suscita debates relevantes sobre os efeitos de um texto como *Borderlands*, cuja escrita híbrida, multilíngue, polifônica e insurgente tensiona as fronteiras, sejam elas físicas, geográficas, sexuais, identitárias ou espirituais. Traduzir Anzaldúa, portanto, não é apenas transpor palavras de uma língua a outra, mas lidar com a força política de uma escrita que encorpora a *mestiza* em sua forma, conteúdo e poética (Moreira, 2025).

A proposta de traduzir *Borderlands/La Frontera* (1987) para o português brasileiro permite pensar a tradução como uma prática política e insurgente. Sua escrita *mestiza*, marcada pela hibridização de línguas (inglês, espanhol, nauátle, entre outras línguas fronteiriças), pela inespecificidade de gênero textual e pelo testemunho ancorado no corpo, desafia a lógica monolíngue e homogênea do Estado-nação. Para os estudos da tradução, isso pode desaguar em duas ações principais: (i) a tradução ativista feminista, que recusa a neutralidade ilusória e assume a inscrição da tradutora no texto, em sintonia com a ideia de que traduzir é também um gesto político situado (Costa; Ávila, 2005); (ii) na propagação e reflexão do processo tradutório de textos multilíngues, bem como visibilidade para não somente a escrita, mas como para promoção do encontro com perspectivas, saberes, dizeres e saberes outros. Nesse horizonte, a *mestiza* contribui para descolonizar os saberes tradutórios, abrindo espaço para práticas que resistem às dicotomias entre original/tradução, fidelidade/liberdade, visibilidade/invisibilidade da pessoa que traduz.

Nessa mesma direção, *Ch'ixi* também tem se mostrado fecundo fora do campo histórico e político boliviano. Em um artigo recentemente publicado pela revista *Psicologia e Sociedade*, Silva, Hüning e Tittoni (2024) propõem uma “epistemologia feminista de corpo inteiro inspirada na lógica *ch'ixi*, entendida

⁷ O lançamento da tradução de *Borderlands* foi divulgado pelo instagram oficial da editora A Bolha. Disponível em: https://www.instagram.com/abolhaeditora/p/DIbpc_OuBdU/

como ética que reconecta a ciência com o corpo, os afetos, a memória e os sonhos” (Silva et. al, 2024, p. 11). Como lembram as autoras, o *Ch’ixi* recusa a síntese e sustenta a contradição como força, favorecendo leituras que reconhecem o conflito e a heterogeneidade como constitutivos do sujeito. A proposta do artigo parte da crítica à separação entre razão e corpo, frequentemente reproduzida na ciência moderna, e propõe uma reconexão entre conhecimento, afetos e práticas corporais. O *ch’ixi* aparece, assim, como lógica que legitima a contradição e a coexistência de dimensões aparentemente opostas: objetividade e subjetividade, teoria e experiência, racionalidade e sensibilidade. Ao assumir que o sujeito pesquisador é simultaneamente marcado pela colonialidade e portador de uma agência descolonizadora, a pesquisa em psicologia social, como prática encarnada, ganha novas possibilidades de compreender identidades, memórias e resistências em sua complexidade (Silva et. al, 2024).

É nesse limiar que se torna pertinente discutir como as proposições de Anzaldúa (1987) e de Silvia Rivera Cusicanqui (2010) podem ser mobilizadas para além de seus contextos originários, funcionando como perspectivas teóricas para pensar práticas acadêmicas e políticas contemporâneas. Importa frisar, entretanto, que nem a *mestiza* nem o *ch’ixi* podem ou devem ser compreendidos apenas como “ferramentas” de análise. Reduzi-los a esse estatuto ressoa a lógica colonial da relação pesquisador-objeto, na qual sujeitos e epistemologias racializadas ou não ocidentais são desapropriadas de sua significância e transformadas em objetos de uso.

Essa crítica ecoa o alerta de Linda Tuhiwai Smith (2012), em *Decolonizing Methodologies: research and indigenous peoples*, ao destacar que própria noção de “pesquisa” é vista, no mundo indígena, como uma das palavras mais violentas, em razão de seu histórico de exploração, roubo de saberes e comercialização da alteridade. A lógica de tratar epistemologias indígenas como objetos ou ferramentas, o processo de instrumentalização, não só desumaniza, mas também reforça o olhar imperial que retira vitalidade, agência e espírito de quem é pesquisado (Smith, 2012). Essa é justamente uma das críticas formuladas por

Cusicanqui (2010) a determinados pesquisadores que, mesmo reivindicando o rótulo de decoloniais, permanecem presos a práticas estruturalmente coloniais.

| 366 Nesse mesmo texto, Smith (2012) aprofunda a crítica ao evidenciar que a pesquisa e as metodologias acadêmicas não são práticas neutras, mas campos historicamente atravessados pelas relações de poder herdadas do imperialismo e do colonialismo. Ao deslocar o foco da produção de conhecimento para a perspectiva dos povos originários, a autora mostra como a pesquisa funcionou, reiteradamente, como um dos mecanismos centrais de regulamentação e materialização do projeto colonial, disfarçando-se sob a aparência de objetividade científica. Sua proposta, ao inverter o ponto de vista tradicional da pesquisa, não apenas denuncia esse legado, mas reivindica a centralidade das vozes indígenas na definição dos problemas, dos métodos e dos sentidos relativos ao próprio fazer científico.

Ao contrário da reificação implicada na noção de ferramenta, a *mestiza* e o *ch'ixi* operam como perspectivas que desestabilizam e transformam. Não se trata apenas de categorias aplicadas a um objeto de estudo, mas de epistemologias vividas que reconfiguram também o sujeito que delas se aproxima. Mobilizar a *mestiza* é entrar em contato com escritas e identidades que recusam fronteiras e binarismos, obrigando o pesquisador a repensar suas próprias categorias. Aproximar-se do *ch'ixi* é igualmente confrontar a impossibilidade da síntese e assumir a coexistência em tensão como condição, o que desloca os modos convencionais de compreender o social. Nessa via de mão dupla, sujeito e objeto não permanecem intactos: ambos são atravessados e transformados pelo encontro com essas proposições, que projetam novos efeitos, abrem outros horizontes e instauram possibilidades críticas de pesquisa.

Esse caráter transformador se justifica porque tanto a *mestiza* quanto o *ch'ixi* são epistemologias que tem o corpo como seu foco. Não se trata de categorias abstratas que operam à distância, mas de saberes que emergem da experiência corporificada, da memória, da língua e da história inscrita nos corpos. A escrita de Anzaldúa é um corpo que fala, atravessado por fronteiras

linguísticas e culturais; o *ch'ixi* de Cusicanqui é um corpo manchado pela colonização, mas que resiste e produz novos sentidos. Pensar com essas proposições é, portanto, pensar a partir do corpo. Como lembra Seligmann-Silva, figuras como “Fanon, Nascimento, Spivak, Hall, Mbembe, Kilomba, Ndikung e Saidiya Hartman e tantos outros pensadores [...] partem de suas experiências, de seus *corpos* e de suas subjetividades para revelar que todo saber é estruturado” (2022, p. 45, grifo do autor)” para que possam existir em suas realidades e sociedades. Constitui uma dimensão corporal que desestabiliza, transforma, reconfigura e que estabelece uma atitude descolonizadora de saberes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, foram exploradas as proposições teóricas “*mestiza*” (Anzaldúa, 1987) e “*Ch'ixi*” (Cusicanqui, 2010). Ambas as autoras oferecem visões críticas e inovadoras sobre a mestiçagem e suas implicações históricas, identitárias e epistêmicas na cultura. Ao longo deste texto, buscamos deslocar a mestiçagem de uma compreensão naturalizada ou celebratória para entendê-la como conceito historicamente construído e politicamente mobilizado, argumentando que essas categorias não podem ser reduzidas a “ferramentas” analíticas ou “neutras”. Longe de operarem de modo estático ou utilitário, *mestiza* e *ch'ixi* transformam também aqueles que delas se aproximam. Trata-se, afinal, de epistemologias situadas e corporificadas que desestabilizam fronteiras, dicotomias e paradigmas coloniais, instaurando novas formas de olhar e de produzir conhecimento.

Durante nosso percurso, expomos como o corpo é central em ambas as propostas. A escrita *mestiza* de Anzaldúa emerge de um corpo fronteiriço e multilíngue, que se inscreve na própria materialidade do texto, recusando a homogeneização apagadora da diferença. Já *Ch'ixi*, em Cusicanqui, mobiliza neologismos e línguas indígenas aimará como gesto político e epistemológico, emerge do corpo indígena marcado pela colonização, mas também portador de potência descolonizadora. Pensar com essas perspectivas é, portanto, pensar a

partir do corpo como um lugar de enunciação e produção de saberes— e é essa dimensão corporal que permite reconfigurar a relação entre quem pesquisa e os mundos que são pesquisados.

| 368

A contribuição das autoras ultrapassa seus contextos específicos e nos oferece possíveis caminhos éticos e políticos para se lidar e relacionar com as crises epistemológicas, políticas e ambientais que atravessam a América Latina. A busca pela transformação cultural está intrinsecamente vinculada à descolonização de nossos comportamentos, ações e da linguagem usada para descrever o mundo. Nesse sentido, a crítica à mestiçagem como ideologia integradora e homogeneizadora se torna central, pois revela como projetos modernos e estatais frequentemente neutralizaram conflitos e apagaram as diferenças.

Adotar o bilinguismo ou o multilinguismo como práticas descolonizadoras, como proposto tanto por Anzaldúa (1987) quanto por Cusicanqui (2010), ao incorporar em suas produções acadêmicas e culturais as línguas indígenas ancestrais presentes em seu cotidiano, podem contribuir para a formação de um coletivo de interlocutores e criadores de conhecimento capazes de dialogar em condições de equidade com outras epistemologias de pensamento e correntes acadêmicas, tanto regionais quanto globais. Suas propostas desestabilizam narrativas modernas homogêneas e valorizam cosmologias outras, indicando horizontes de descolonização que partem das margens, das fronteiras e dos corpos racializados. Juntas, essas abordagens feministas e decoloniais apontam para modos de habitar a América Latina que valorizam o diverso, o inacabado e o contraditório. Descolonizar, nesse sentido, significa também ir para além do entre: não reconciliar polos opostos, mas assumir a tensão e a contradição como potência crítica.

Percebemos também, nesse movimento, que ambas as autoras vão contra, mas em direções diferentes e paralelas, a noção integralizante que a mestiçagem carrega consigo. Anzaldúa e Cusicanqui, cada uma a sua maneira, nos mostram como as diferenças são maiores que as semelhanças e que não devem ou podem

mais passar por processos sejam eles sociais, físicos ou históricos de apagamento. Relembramos aqui um dos aforismos famosos de Alexiss Nouss (2002) e La Plantine (2002) que “cada mestiçagem é única” e “só se traduz o diferente diferentemente”. É necessário apoderar-se da *contraidentidade* seja ela *mestiza* ou *Ch'ixi*, ou uma outra que venha ainda a ser elaborada, e se posicionar contrariamente ao projeto da modernidade capitalista que busca homogeneizar e apagar o diferente.

Entender a mestiçagem a partir da *mestiza* e do *ch'ixi* é reconhecer que o conhecimento não é neutro, nem abstrato, mas relacional, situado, atravessado por relações de poder e insurgente. Essas proposições descolonizam os saberes ao romperem com dicotomias herdadas da modernidade e ao projetarem outras formas de existência e de produção de conhecimento. Nesse sentido, elas dialogam, cada uma a sua maneira, tanto com o pensamento glissantiano sobre a criouliização como fenômeno do mundo (Glissant, 2025) quanto com a agência pós-colonial e a inserção discursiva de sujeitos por Bhabba (2003). Mais do que oferecer respostas conclusivas, esse movimento, revela também a necessidade de ir para além do entre: não mais a lógica binária de dois polos a serem mediados, mas a afirmação de identidades e epistemes múltiplas, contraditórias e em constante movimento.

Referências

- ABREU, Thiago; HASHIGUTI, Simone. Resenha de Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores. *Polifonia*, Cuiabá-MT, vol. 29, n. 53, p. 01 a 262, jan. - mar., 2022.
- ANZALDÚA, Gloria (Org.); MORAGA, Cherrie (Org.). *This Bridge Called my Back: Writings on radical Women of Color*. New York: Kitchen Table –Women of Color Press, 1983.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*. 1. ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- BENJAMIN, Walter, A tarefa-Renúncia do tradutor (Die aufgabe des übersetzers), *Clássicos da Teoria Bilingüe*, Antologia Bilingüe. HEIDERMAN, Werner (org.), Universidade Federal de Santa Catarina, CCE/DLLE-Núcleo de Tradução: Florianópolis, 2001.



BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. M. Ávila; E. L.L. REIS; G. R. GONÇALVES. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

COSTA, Claudia de Lima; ÁVILA, Eliana. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o "feminismo da diferença". *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 691-703, dez. 2005.

CRUZ, Décio Torres. *Literatura (pós-colonial) caribenha de língua inglesa*. Salvador: EDUFBA, 347 p., 2016

CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakas utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. 1 ed. Tinta Limón, 2010.

ELGAS. *Os bons ressentimentos: ensaio sobre o mal-estar pós-colonial*. Trad: Diogo Cardoso. São Paulo: sobinfluencia edições, 2025

ESPINOZA, Catalina Díaz; RAMÍREZ, Tamara Cortés. *¡A descolonizar! La propuesta de una identidad mestiza en dos autoras latinoamericanas contemporáneas: Gloria Anzaldúa y Silvia Rivera Cusicanqui*. Monografia (Graduação em História) — Departamento de ciências Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 80f, 2019.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silva. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

GLISSANT, Édouard; CHAMOISEAU, Patrick. Abécédaire. In: *A terra, o fogo, a água e os ventos: por um Museu da Errância com Édouard Glissant*. Org: Instituto Tomie Ohtake. 1 ed. São Paulo: Instituto Tomie Ohtake, 2025.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad: de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora, MG: Editora UFJF, 2005

GROSGOUEL, Ramón. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. Tradução de Fernanda Miguens, Maurício Castro e Rafael Maieiro. *Tabula Rasa*. Bogotá- Colombia, No.19: 31-58, julho-diciembre 2013

LAPLANTINE, François. NOUSS, Alexis. *A Mestiçagem*. Tradução de Ana Cristina Leonardo, Lisboa: Instituto Piaget, 2002

MERLO, Hugo. A mestiçagem como conceito histórico: uma descrição teórica. *Revista de Teoria da História*. n26, v1, 2023.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais-projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. 1. ed. São Paulo: Imprensa oficial, 2003.

MOREIRA, Gabriel Caetano. *Atravessando Fronteras, Crossing Borders: tradução, corporalidade e escrita em Gloria Anzaldúa*. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas. p. 148. 2025



QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. Tradução de Wanderson flor do nascimento. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, pp. 437-449, 1992

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Passagem para o outro como tarefa: tradução, testemunho e pós-colonialidade*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2022. 298 p. ISBN 978-65-88388-13-6. Disponível em: https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/19488/1/ebook_passagem-para-o-outro_2022.pdf. Acesso em: 01 set. 2025

SILVA, Aline Kelly da; HÜNING, Simone Maria; TITTONI, Jaqueline. Uma epistemologia feminista de corpo inteiro na pesquisa em psicologia social. *Psicologia & Sociedade*, Porto Alegre, v. 36, e277599, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2024v36277599>

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London & New York: Zed Books, 2012.