

SABERES EM DISPUTA: OKUPAR FRONTEIRAS COMO *MESTIZAS*

Alethéia Skowronski Vedovati⁵⁶

Kaio Cesar Pacheco⁵⁷

Flávia Fernandes de Carvalhaes⁵⁸

Resumo: A ordem global é constituída por saberes que são legitimados como verdades e que coexistem em disputa com conhecimentos que são comumente situados como periféricos, superficiais, inferiores. Neste evidente processo de colonialidade do saber, estabelecem-se hierarquias entre perspectivas europeias e não europeias, sendo as primeiras localizadas como referência de saber e as segundas circunscritas como folclore. Logo, o debate proposto neste artigo analisa, de modo parcial e localizado, saberes que se articulam em conluio a racionalidades coloniais (purista) e, sobretudo, saberes que se produzem em coalizão com perspectivas *mestizas*. Afirma-se, por fim, modos de okupar essas guerrilhas desde saberes subalternos, desde traçados periféricos e de uma consciência que Gloria Anzaldúa nomeia como *mestiza*.
Palavras chaves: Colonialidade do saber; mestiza; fronteira.

Abstract: The global order is constituted by knowledge that is legitimized as truth and that coexists in dispute with knowledge that is commonly situated as peripheral, superficial, inferior. In this evident process of coloniality of knowledge, hierarchies are established between European and non-European perspectives, with the former located as a reference for knowledge and the latter circumscribed as folklore. Therefore, the debate proposed in this article analyzes, in a partial and localized way, knowledge that is articulated in collusion with colonial (purist) rationalities and, above all, knowledge that is produced in coalition with mestiza perspectives. Finally, it states ways to occupy these guerrillas from subaltern knowledge, from peripheral outlines and from a consciousness that Gloria Anzaldúa names as mestiza.
Keywords: Coloniality of knowledge; mestiza; border.

INTRODUÇÃO

Da teoria [boa]

Assim como

Da terra [boa]

É preciso arrancar

Ervas daninhas

(Helena Silvestre, 2019, p.107)

Interditar uma língua é decretar a morte de um povo, processo lento e nem sempre sutil, fadando-o ao esquecimento, ao apagamento sistemático de parte de sua história. Cherrie Moraga (1983) nos lembra que palavras são uma guerra, ou seja, se constituem e são interditas, ainda que parcialmente, em um campo de forças em constante tensionamento. Deste modo, este ensaio problematiza disputas de saberes que se tecem nas fronteiras

56 UEL. <https://orcid.org/0000-0002-0390-4668>

57 UEL. <https://orcid.org/0000-0002-3433-3466>

58 UEL. <https://orcid.org/0000-0003-1879-7989>

entre conhecimentos localizados como hegemônicos e subalternos. Destaca-se, ainda, a importância de ocupar este cenário de disputas desde perspectivas *mestizas*.

O conceito de fronteira, enquanto espaço geográfico e pela ótica capitalista, foi e é situado como um delimitador entre Estados, entre territórios. E, justamente por se configurar como interstício, a fronteira se articula como campo de trocas: entre modos de viver, (r)existências, saberes, conhecimentos múltiplos que se conectam, misturam e se borram, possibilitando maneiras outras de transitar e existir. Anzaldúa (2005) sinaliza que conhecimentos de fronteira se desenham também a partir de questionamentos sobre o que é imposto, logo, tomamos essa premissa como inspiração para escrita deste ensaio, a partir do desejo de deslocar/*mestizar* territórios epistemológicos demarcados no viés colonial.

No Brasil, antes da chegada dos colonizadores, estima-se que havia mais de dois milhões de pessoas indígenas no Brasil, que falavam mais de mil línguas diferentes (APIB, 2020). Atualmente, segundo a Funai, no último censo feito, em 2010 (APIB, 2020), restam por volta de 500 mil indígenas e apenas uma média de 180 dialetos. A partir dos processos de colonização, o conhecimento dominante passa a ser o científico, sendo este constituído com ênfase na razão e em epistemologias ocidentais engendradas no norte global. São notáveis os efeitos desse processo de epistemicídio, como, por exemplo, o fato de parte majoritária das pesquisas articuladas no Brasil terem como referência autores da Europa Ocidental (Itália, França, Inglaterra, Alemanha e Espanha), sendo esta dimensão geopolítica do conhecimento questionada por Grosfoguel (2016, p. 27), “Por que o que hoje conhecemos como teoria social, histórica, filosófica, econômica ou crítica se baseia na experiência sócio-histórica e na visão de mundo de homens destes cinco países?”.

As realidades que constituem o mundo, contudo, são complexas e diversificadas, especialmente se compararmos as experiências de pessoas situadas como colonizadores ou colonizadas/os na ordem global, entretanto, esta pluralidade é sobrecodificada em uma perspectiva eurocêntrica, processo que Quijano (2005, p.121) chama de “colonialidade do saber”:

A incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual, em suma intersubjetiva, equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento.

Grosfoguel (2016) nos lembra que isto se chama “privilegio epistêmico”, concedido através de formas de dominação históricas que não apenas privilegiavam o homem branco ocidental como também desqualificam outras formas de conhecimento. A partir da modernidade, portanto, o sistema mundo colonial se organiza em perspectivas geopolíticas que sustentam um controle epistêmico e político da vida.

Logo, organizada a partir de lógicas binárias, classificatórias e hierarquizantes, a colonialidade do saber demarca determinados povos como referências de superioridade, humanidade e complexidade, como sujeitos do saber. Nesta mesma matriz colonial de poder, determinados povos são circunscritos como inferiores, objetos, mercadorias, subalternos. Assim, os processos demarcatórios se constituem a partir da afirmação de quem pode (ou não) viver e falar, quais modos de existência e saberes que são considerados válidos e autênticos.

A partir do debate posto, analisaremos a seguir saberes que se articulam em disputa, sendo parte desses articulados em conluio a racionalidades colonial (purista), ao passo que outros se produzem e circulam em coalizão com racionalidades engendradas desde o sul global. Afirmamos que esses conhecimentos coexistem em disputa no cenário da geopolítica de conhecimento, pois, como afirma Anzaldúa (2005, p. 705), “o encontro de duas estruturas referenciais consistentes, mas geralmente incompatíveis, causa um choque, uma colisão cultural”. Por fim, ressaltamos modos periféricos, *mestizos*, de ocupar essas guerrilhas.

QUEM PODE OU NÃO FALAR?

Joguem fora a abstração e o aprendizado acadêmico,
as regras, o mapa e o compasso.
Sintam seu caminho sem anteparos.
Para alcançar mais pessoas,
deve-se evocar as realidades pessoais e sociais
não através da retórica,
mas com sangue, pus e suor.
Escrevam com seus olhos como pintoras,
com seus ouvidos como músicas,
com seus pés como dançarinas.
Vocês são as profetisas com penas e tochas.
Escrevam com suas línguas de fogo.
Não deixem que a caneta lhes afugente de vocês mesmas.
Não deixem a tinta coagular em suas canetas.
Não deixem o censor apagar as centelhas, nem mordanças abafar suas vozes.
Ponham suas tripas no papel.
(Glória Anzaldúa, 2000, p. 235)

A ordem global é constituída por saberes que são legitimados como verdades e que coexistem em disputa com conhecimentos que são comumente situados como periféricos, falsos, inferiores. Este evidente processo de colonialidade do saber, como enuncia Mignolo (2000), estabelece-se uma hierarquia entre línguas europeias e não europeias, sendo as primeiras localizadas como referência de saber e as segundas circunscritas como produtos de folclore.

Assim, insiste o questionamento se pode o subalterno falar? A pergunta em questão, título do livro escrito por Gayatri Spivak (1985/2010), remete, inicialmente, a um

questionamento sobre modos como o sujeito do terceiro mundo é representado no discurso ocidental colonial. Circunscrito como subalterno, Spivak (1985, p. 12) analisa que este é situado nas “camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante”.

Logo, questionar saberes que se articulam em disputa remete, necessariamente, a problematização do “perigo das histórias únicas” (Chimamanda, 2019), que descrevem o subalterno (e seus saberes) como ficção homogênea, como categoria monolítica, como inferior e incapaz. Spivak (1985/2010) analisa que, nessas dinâmicas de poder e opressão, o subalterno é posicionado como aquele que não pode falar e que não pode ser ouvido, sendo que questionar essa produção implica em considerar que nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno, ou seja, que não se fale por ele.

Em uma carta destinada às mulheres de cor escritoras do terceiro mundo, a pesquisadora chicana Gloria E. Anzaldúa (2000) analisa a invisibilidade dos modos de comunicar dessas mulheres, sobretudo de escrever, em um contexto global de produção marcado pela hegemonia do pensamento colonial. Ela se reconhece como parte dessas mulheres *mestizas* representadas pelo viés colonizador como subalternas e denuncia que, “nosso discurso também não é ouvido. Nós falamos em línguas, como os proscritos e os loucos” (p. 229).

Ao denunciar línguas nativas que foram silenciadas/roubadas e que se constituem em aliança a marcadores geopolíticos, bem como de gênero, classe, raça e etnia, Anzaldúa (2009) afirma que línguas *mestizas* são uma ameaça ao ordenamento colonial, pois, por exemplo, questionam noções instituídas de raças arianas puras, bem como desestabilizam “imagens de controle” (Collins, 2019) construídas em relação a determinados povos, como as crianças chicanas nomeadas como sujas e estúpidas, as mulheres negras localizadas como putas e pervertidas, entre outros exemplos. Assim, Anzaldúa situa guerrilhas linguísticas que se desenham nas geografias do colonialismo e que operam em aliança a narrativas que se afirmam como expressões de povos supostamente puros, em contraposição a narrativas que se articulam nas perspectivas daqueles nominados como *mestizos* e subalternos.

Como noção higienista, a racionalidade purista é localizada desde o ponto de vista do norte global, desde o masculino, tendo como referência e centralidade conhecimentos produzidos por sujeitos brancos, heterossexuais, provenientes de classes média ou alta, acadêmicos, sobretudo europeus (Anzaldúa, 2009). Logo, esta matriz de pensamento, edificada em uma ficção de supremacia branca, implica em processos de homogeneização daqueles considerados humanos (sujeitos) e daqueles definidos como não humanos (objetos), bem como na circunscrição de saberes como hegemônicos e superiores ou subalternos e inferiores. Essas tecnologias de demarcação, classificação, hierarquização e opressão se articulam em aliança a sistemas de opressão cruzados, materializados no racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, definindo quem pode ou não falar nos regimes de enunciação.

Entretanto, ao assumir a noção de guerrilha como referência, a *mestiza* de Anzaldúa (2005) implode a noção de puro e se afirma como produção interseccional, híbrida,

mutável, estado de contínua transição. Assim, a referência a *mestiza* exige orientação geopolítica desde as epistemologias do sul, desde a valorização dos saberes locais, desde a premissa de que somos sujeitos construídos e situados nas encruzilhadas entre sistemas de opressão (Akotirene, 2019). Subjetividades articuladas de modo processual e, necessariamente, interseccionadas a operadores contextuais, políticos, tecnológicos e socioculturais, que interpelam os corpos cotidianamente.

Assim, como prole híbrida, a raça *mestiza* transformar o pequeno “eu”, produto dos regimes de enunciação modernos, no “eu” total, cosmo produção, assim como relata Anzaldúa (2005, p. 704): “porque eu, uma *mestiza*, continuamente saio de uma cultura para outra, porque eu estou em todas as culturas ao mesmo tempo, alma entre dos mundos, *tres, cuatro, me zumba la cabeza con lo contradictorio. Estoy norteada por todas las voces que me hablan simultaneamente*”.

A racionalidade *mestiza*, portanto, enfrenta uma luta de carne que se tece nas fronteiras entre territórios, entre (im)possibilidades que se articulam nas margens da geopolítica do conhecimento, produzindo desde as experiências periféricas, desde o ponto de vista subalternos. Fronteiras são espaços em que diferenças se evidenciam e se delineiam nos intercruzamentos entre racionalidades coloniais, normativas, instituídas, bem como entre traçados periféricos, marginais e fugitivos. Estas, portanto, se organizam em constante mobilidade, porosidade e circulação de expressões parciais dos modos de habitar este lugar, sendo que “*las fronteras están diseñadas para definir los lugares que son seguros y los que no lo son para distinguir el us (nosotros) del them (ellos)*”⁵⁹ (Anzaldúa, 1987, p. 36-37).

A *mestiza*, portanto, se afirma como produção das fronteiras, produto híbrido entre o herdado, o adquirido e o imposto, uma transferência de valores culturais e espirituais de um grupo para outro, um estado de transição constante, uma produção tricultural, monolíngue, bilíngue ou multilíngue, assim como é possível notar na fala de Anzaldúa (2005, p.708) ao se descrever: “*soy un amasamiento*, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados”.

A racionalidade *mestiza* é localizada na hierarquia colonial como subalterna e experimenta uma sensação de inadequação linguística e seu conseqüente desconforto. Sendo a linguagem oficial uma produção masculina colonial e geograficamente localizada em determinados eixos hegemônicos de produção, há uma constante ameaça de que as línguas *mestizas* sejam decepadas, desertificadas, silenciadas, por serem consideradas como inferiores e ameaçadoras. Tais epistemicídios implicam na reprodução das violências e assassinatos empreendidos nos processos de colonização de povos originários, afinal, “quem disse que privar um povo de sua língua é menos violento do que guerrear?” (Anzaldúa, 2009, p. 305).

Assim, em relação aos evidentes ataques contra povos localizados como subalternos e suas crenças “ameaçadoras”, Anzaldúa (2005) convoca a ocupar as guerrilhas linguísticas desde a consciência *mestiza*, desde saberes híbridos, pluralístico, decoloniais, que se

59 As fronteiras são projetadas para definir os lugares que são seguros e os que não são, para distinguir o nós de eles. [tradução nossa].

desenhem em movimentos criativos e contínuos que deslocam o aspecto unitário de cada novo paradigma. A escritora remete, ainda, à importância de transcender a dualidade sujeito/objeto e a desaprender dicotomias, desestabilizando noções binárias que se afirmam como verdades nos regimes de enunciação. Deste modo, ela afirma que todo contra posicionamento está, necessariamente, subordinada a uma referência a que se pretende reagir, reproduzindo um modo binário, dual, colonial, de articular guerrilhas. Nesta perspectiva, a autora considera que, “não é suficiente se posicionar na margem oposta do rio, gritando perguntas, desafiando convenções patriarcais, brancas. Um ponto de vista contrário nos prende em um duelo entre opressor e oprimido” (p.705).

Anzaldúa (2005; 2009), portanto, nos convida a ocupar as duas margens ao mesmo tempo, enxergar tudo com olhos de serpente e de águia, aliás, nem águia nem serpente, mas as duas, pois em um oceano nenhum animal respeita fronteiras. Ao afirmar a importância de agir em vez de apenas reagir, ela remete também à importância de trilhar outras rotas, outras possibilidades, para além da cultura dominante, convocando a *mestiza* a guerrear sem rigidez, de modo pluralístico, como mediadora entre rotas diversas que se inter cruzam, como “sacerdotisa mor nas encruzilhadas” (Anzaldúa, 2005, p.707).

Ao desenvolver uma tolerância (e intolerância) à ambiguidade e as contradições rumo a uma perspectiva mais ampla, que inclui ao invés de excluir, Anzaldúa anuncia modos de ocupar as guerrilhas linguísticas, desde as margens, desde traçados periféricos e decoloniais, desde uma consciência *mestiza*, sendo este o debate que articulamos a seguir.

LUTAR COMO UMA MESTIZA: SABERES PERIFÉRICOS EM DISPUTA

*Salgo a caminar por la cintura cósmica del Sur
Piso en la región más vegetal del viento y de la luz
Siento al caminar toda la piel de América en mi piel
Y anda en mi sangre un río que libera en mi voz su caudal
Sol de Alto Perú, rostro Bolivia, estaño y soledad
Un verde Brasil, besa mi Chile, cobre y mineral
Subo desde el Sur hacia la entraña América y total
Pura raíz de un grito destinado a crecer y a estallar
(Mercedes Sosa, 1970)*

Nas periferias as lutas se traçam entre becos e vielas, nas brechas, fissuras, entre saberes que permanecem inauditos e subalternizados na ordem global, territórios comumente desprezados e subjugados por parte majoritária da sociedade brasileira, que se orgulha de sua imaginária descendência purista europeia e branca. Pautados em noções disciplinares de segurança, que ganham materialidade, por exemplo, em espaços de moradias ditos seguros, como edifícios e condomínios cercados, tais parcelas da população articulam seus cotidianos desde lógicas higienistas de exclusão, reproduzindo desigualdades diversas no Brasil.

Soma-se a essa conjuntura, políticas de estado que se articulam em aliança com racionalidades coloniais, demarcando discursos e práticas autoritárias e violentas no Brasil e na América Latina. Assim, a conjuntura política no país oficializa processos de classificação, estigmatização, exclusão e matabilidade como pautas governamentais, constituindo o regime moderno de colonialidade do poder (Quijano, 2010). Em diferentes instâncias de governo, ações arbitrárias e preconceituosas assumem materialidades explícitas como políticas de estado.

Neste panorama, os índices de morte e desigualdades sociais no país, evidentes em documentos oficiais, como, por exemplo, os Atlas da Violência e os Anuários Brasileiros de Segurança Pública, materializam um estado de guerra a determinadas populações, invariavelmente, populações LGBTQIA+ (particularmente transexuais), pobres, indígenas, negras, pessoas com deficiência, entre outras, que configuram as maiorias populares. Assim, notamos os impactos da colonialidade (Quijano, 1992), ou seja, a continuidade da lógica que se articula no sistema mundo colonial moderno, em cenas que se materializam nos cenários urbanos.

A estrutura do poder colonial que reverbera nas racionalidades da colonialidade do poder, do saber e do ser, se articula, necessariamente, em aliança a lógicas racistas, eurocêntricas, ao controle e normalização de existências plurais, a valorização dos territórios localizados como centrais e a hegemonia dos Estado-nação (Quijano, 1992). Os efeitos dessa racionalidade na geopolítica do conhecimento também podem ser evidenciados nos campos da produção acadêmica. Logo, a noção de “autoridade científica” e de conhecimentos que são apresentados como notáveis e “verdadeiros” estão, necessariamente, alicerçados em bases epistêmicas do norte e ocidentais, bem como em sistemas binários, racializados, heteronormativos e capitalistas.

Nesta conjuntura, nos somamos a movimentos de resistência e insubmissão que se articulam desde as margens, desde os conhecimentos *mestizos*, que se assumem como movimentos de “desobediência epistêmica” articulando modos plurais de questionamento da colonialidade (Santos, 2018). Adentramos também nessas lutas desde os nossos lugares de fala, como pesquisadores que experimentam em suas trajetórias modos dissidentes de vivenciar as dimensões de gênero e sexualidade, bem como de produzir conhecimentos. Ainda assim, reconhecemos nossas condições privilegiadas de pessoas brancas, cisgêneras e que falam desde a territorialidade do sul do Brasil, o que nos garante favorecimentos nas especificidades das relações de poder que interpelam a produção de conhecimento no país.

Sem negar contribuições de parte das teorias críticas tecidas no norte global, valorizamos maneiras de transitar e de produzir conhecimentos que estão, necessariamente, imbricadas à *epistemes* outras, decoloniais, que demarcam posições *mestizas* no campo de disputas epistemológicas. Insurgências epistêmicas que questionam as dicotomias coloniais humano/não humano, cultura/natureza, sujeito/objeto, homem/mulher, normal/patológico (Santos, 2018).

Logo, consideramos que resistências que se articulam em aliança com os saberes *mestizos*, ao se movimentarem com as destrezas de serpentes e águias e com referências

de modos de existência e luta que se desenham nas fronteiras, articulam a história desde outras perspectivas, problematizando, de modos críticos e desobedientes, os antigos mitos fundadores da *Abya Yala*, bem como as ficções raciais e heterocentradas que colonizam nossos modos de subjetivação. Opção descolonial que assume a importância de “aprender a desaprender” (Mignolo, 2008, p. 290) os conhecimentos hegemônicos que nos interpelam em nossos espaços formativos, ainda que entendamos a importância de ocupar as duas margens do rio, imersos em sua extensão habitada por miríades de fauna e flora.

Historicamente, povos caiçaras, indígenas, quilombolas, LGBTQIA+, entre outros, têm aprendido a ocupar as duas margens da maneira *mestiza* de respirar e de lutar. Sendo tratados como sub-humanidades, como expressões de existência capturadas como “exóticas” e bestiais (Santos, 2018), estes povos se reconhecem na potência de se assumirem como bilíngues, trilíngues, para sobreviver de modo estratégico na ordem global. Contudo, destacamos que não queremos romantizar as trajetórias de povos diversos que resistem em aliança com saberes *mestizos* e subalternos, muito menos ter a pretensão de compreender suas histórias em sua totalidade, mas sim reconhecer pistas, rastros, saberes parciais sobre modos de lutar que resistem no sistema mundo colonial.

Aos nos aproximarmos desses movimentos, com o objetivo de somar nas lutas por uma vida pluriversal, entendemos, inicialmente, que a necessária reinterpretação da história e das bases epistemológicas que sustentam dinâmicas da geopolítica do conhecimento, exige nos atentarmos como pesquisadorXs para aspectos violentos que são subnotificados nos livros, relatos genocidas e epistemicidas. Processo doloroso na medida em que nos deparamos com informações, ainda que escassas, de parte das línguas/saberes (vidas) que foram enterradas, decepadas, exterminadas. A natureza tem sangrado.

Como pesquisadorXs latinos e *mestizos*, que articulam investigações desde a posição geográfica do sul, ressaltamos a importância de dialogarmos com autorXs que tecem pesquisas a partir de experiências e epistemologias indianas, afro-diaspóricas, indígenas, sobretudo latino-americanas. Convidamos Lélia Gonzales, Conceição Evaristo, Ailton Krenak, Kaká Werá, Geni Papos, Helena Silvestre, Hija de Perra, Maria Lugones, Oyëwùmí, Oyèrónké, Gayatrik Spivak, Rafael Guimarães, entre outros, para bordar lado a lado. Afinal, assim como anuncia Anzaldúa (2005), ocupar guerrilhas linguísticas desde a posicionalidade dos saberes subalternos, desde a consciência *mestiza*, nos convoca a acionar processos de reinterpretação da história, articulados a partir de novos símbolos e novos mitos.

Assim, *La consciencia mestiza* se manifesta como giro decolonial, na medida em que questiona em seus movimentos parte dos regimes de colonialidade do poder, do saber e do ser (Ballestrin, 2013). Nessas guerrilhas, destacamos, neste artigo, aquelas que pretendem ocupar o cenário das disputas de narrativas que se desenham nos processos de colonialidade do saber, com a intenção de desestabilizar discursos modernos, movimentos imprescindíveis para uma produção de conhecimento que se pretende fronteiriço, pois novos (mas bem antigos) “mitos” emergem todos os dias, como a figura mitológica que (des)governa o Estado-Nação Brasil, reatualizando opressões cisheteropatriarcais,

hierarquizadas, militarizadas e idiotizadas que insistem em preservar e exercer violências contra povos originários, negres, mulheres, a fauna e a flora.

Logo, ousamos okupar guerrilhas linguísticas e anunciar a importância de articular outras histórias – que não são únicas – apreendendo novos símbolos e mitos (Anzaldúa, 2005, p.709). Não queremos que homens brancos e europeus digam se há ou não uma noção e/ou essência do que é a mulher (referência à fala de Lacan “A mulher não existe”), mas que as próprias mulheres possam dizer sobre si, chicanas, negras, indígenas, quilombolas, lésbicas.

Mergulhamos nos rios do hemisfério sul, nos aproximando de epistemes outres, nos permitindo saborear saberes diversos, que não foram exterminadas por completo nas dinâmicas de conhecimento eurocêntricas, afinal, as “línguas selvagens não podem ser domadas, elas podem apenas ser decepadas” (Anzaldúa, 2009, p.306). Partimos da sabedoria da serpente, que mesmo ferida troca sua pele, assim como do tronco de uma árvore que mantém raízes ao ser cortada. Nossas raízes se nutrem da terra/mãe, das ancestrais do sul, que são muitas, complexas y *hablan* inúmeras línguas.

Ressaltamos, ainda, que não lutamos sozinhos/as/es, afinal, para okupar guerrilhas linguísticas temos que articular bases comuns e mais amplas de luta, ou seja, conectar as pessoas entre si. “Somos uma mistura que prova que todo sangue é intrincadamente ligado entre si, e que somos crias de almas similares – os/as negros/as com os/ as judeus/ias com os/as índios/as com os/as asiáticos/as com os/as brancos/as com os/ as extraterrestre” (Anzaldúa, 2005, p. 712). Apostamos, portanto, na coalizão entre movimentos acadêmicos/populares/sociais que se pretendem transgressores das epistemologias, metodologias e modos de existência coloniais.

A colonialidade do saber insiste em criar divisões e levantar muros epistêmicos, assim como, por exemplo, os governos estadunidenses levantam muros na fronteira que divide o país com o México, tentando evitar que estrangeiros, localizados como perigosos, entrem em seu país (Guimarães, 2020). A pretensão do colonizador em demarcar, dividir, excluir, contudo, não enxergam que as muralhas podem até separar provisoriamente, mas são criações artificiais e que estão à mercê do tempo, das mudanças climáticas e dos modos dissidentes dos estrangeiros que podem e irão transitar.

Logo, enquanto eles se gabam de seus muros, na ilusão de que as demarcações sustentam o sistema colonial moderno, nós reconhecemos que as fronteiras dividem nossa gente latina, chicana, negra, indígena, *mestiza*, “*pero por cada frontera existe también un puente*” (Anzaldúa, 2005, p. 712). Somos construtorXs de pontes, de elos que se tecem no diálogo, no acolhimento, na coletividades. Assumimos-nos desde um ponto de vista decolonial, a partir de nosso gingado, nossos modos de guerrear, nossa *mágica mestiza*.

REFERÊNCIAS

Akotirene, C. (2019). Interseccionalidade. São Paulo: Sueli Carneiro. Poén.

- Anzaldúa, G. (2009). Como domar uma língua selvagem. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Difusão da língua portuguesa*, 39, 297-309.
- Anzaldúa, G. (2005). La consciencia de la mestiza. Rumo a uma nova consciência. *Estudos Feministas*, 13(3).
- Anzaldúa, G. (2000). Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Estudos Feministas*, 1, 229-236.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- APIB, Articulação dos Povos Indígenas no Brasil. (2020). Relatório Nossa luta é pela vida. COVID-19 e Povos indígenas: O enfrentamento das violências durante a pandemia. Disponível em: https://emergenciaindigena.apiboficial.org/files/2020/12/APIB_nossalutaepelavida_v7PT.pdf. Recuperado em 28 fev. 2021, às 9h.
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o Giro Decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11, 89-117.
- Chimamanda, A. (2019). *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Collins, P. H. (2019). *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo.
- Grosfoguel, R. (2016) A Estrutura do Conhecimento nas Universidades Ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado* (online). V. 31, N. 1.
- Guimarães, R. S. (2021). Pandemia e guerrilhas estéticas. *Revista Espaço Acadêmico*, 20, 92-101.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In BONILLO, H. (Org.), *Los conquistados* (pp. 437-449). Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; Flacso.
- Mignolo, W. D. (2000). (Post) occidentalism, (Post) coloniality, and (post) subalternity. In Afzal-Khana, F e Seshadri-Crooks, K. (Orgs.). *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*. Durham: Duke University Press.
- Mignolo, W.D. (2008). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, 34, 287-324.
- Nogueira, R. J. B. (2007). *Fronteira: espaço de referência identitária*. Goiânia: UFG – IESA.
- Sosa, Mercedes. (1970). *Canción con todos*. Argentina. *Suporte* (3:03).
- Santos, V. M. (2018). Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. *Psicologia & Sociedade*, 30.
- Silvestre, H. (2019). *Notas sobre a fome*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial.
- Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG.