

“REMEMBER, IT IS I WHO AM HERE TO PRAY FOR YOU”: DECOLONIZAÇÃO E RESGATE DA AUTORIDADE RELIGIOSA/ESPIRITUAL EM LA LOCA SANTA

“REMEMBER, IT IS I WHO AM HERE TO PRAY FOR YOU”: DECOLONIZATION AND RESCUE OF RELIGIOUS/
SPIRITUAL AUTHORITY IN LA LOCA SANTA

RESUMO

Glória Anzaldúa defende a recriação da auto-história das mulheres chicanas, o que culminaria na recriação da história cultural de todo o grupo. Nessa perspectiva, Ana Castillo argumenta em prol de revisitação e reinterpretação de modelos tradicionais impostos às mulheres chicanas, a fim de decolonizá-los e repensá-los enquanto fontes de força e poder para si sem que isso signifique a destruição de todos os valores tradicionais herdados da ancestralidade ameríndia e da influência espanhola. Assim, o objetivo desse artigo é analisar o resgate e, ao mesmo tempo, a reescritura da memória coletiva em *So Far from God* (1993), de Ana Castillo, por meio da análise da busca pela decolonização e reconquista da autoridade religiosa e espiritual das mulheres chicanas simbolizada na construção da personagem La Loca Santa; uma representação que mescla a deusa mãe ancestral ameríndia Tonantzin com a mãe católica de origem colonial espanhola Guadalupe. Assim, refletiremos sobre as características de Tonantzin, a historiografia de Guadalupe, as implicações da religiosidade na identidade das mulheres chicanas e o desenvolvimento da personagem que evoca essas duas figuras míticas divinas. Para isso, utilizarei teorias como de Jeanette Peterson (1992), Amaia Ibarra Bigalondo (1999), Michelle Sauer (2000), Glória Anzaldúa (2012, 2015), Ana Castillo (2014), Simona Lozovschi (2016), Yuderky Miñoso (2020), entre outras. Concluímos que La Loca Santa é concebida enquanto uma figura sincrética que constrói um mundo fora dos limites da dominação colonial, capitalista e patriarcal dentro da própria casa através de um posicionamento que resgata ao mesmo tempo em que reescreve a autoridade espiritual das mulheres chicanas.

Palavras-chave: Decolonialidade. Memória. Literatura Chicana. Identidade.

ABSTRACT

Glória Anzaldúa defends the recreation of the self-history of Chicano women, which would culminate in the recreation of the cultural history of the entire group. In this perspective, Ana Castillo argues in favor of revisiting and reinterpreting traditional models imposed on Chicano women to decolonize and rethink them as sources of strength and power without this meaning the destruction of all inherited traditional values of the Amerindian ancestry and Spanish influence. Thus, the objective of this

Danielly Cristina Pereira Vieira

Doutoranda em Letras (UFPE). E-mail: daniellycpvieira@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4649-8177>

Brenda Carlos de Andrade

Doutora em Letras, (UFRPE/UFPE). E-mail: brenda.carlosdeandrade@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8228-725X>

article is to rescue and at the same time rewrite the collective memory in *So Far from God* (1993), by Ana Castillo, through the analysis of the search for decolonialization and the reconquest of the authority and spirituality of Chicano women symbolized in the construction of the character La Loca Santa; a representation that mixes the Amerindian ancestral mother goddess Tonantzin with the Catholic mother of Spanish colonial origin Guadalupe. Thus, we will reflect on the characteristics of Tonantzin, the historiography of Guadalupe, as implications of women's religiosity in the identity of Chicano women and the development of the character that evokes these two divine mythical figures. For this, I will use the theories of Jeanette Peterson (1992), Amaia Ibarra Bigalondo (1999), Michelle Sauer (2000), Glória Anzaldúa (2012, 2015), Ana Castillo (2014), Simona Lozovski (2016), Yuderkys Miñoso (2020), among others. We conclude that La Loca Santa is conceived as a syncretic figure that builds a world outside the limits of colonial, capitalist and patriarchal domination within the house itself through a positioning that rescues at the same time that it rewrites the spiritual authority of Chicano women.

Keywords: Decoloniality. Memory. Chicano Literature. Identity.

Introdução

Uma das principais características da identidade chicana é ser fronteiriça. A estudiosa Gloria Anzaldúa (2012), por exemplo, teorizou essa conjuntura enquanto a vivia, difundindo os complexos sentimentos de compreensão, respeito, apego e de recusa, questionamento e incompatibilidade experienciados por ela com relação ao entrecruzamento político, cultural e social que sustenta a identidade chicana. Nesse ponto, Anzaldúa (2012) destaca a ambiguidade como ponto basilar da sua existência enquanto mulher chicana e a necessidade de uma contínua busca pela percepção de si e dos seus desprovida dos estereótipos perpetuados pelo poder hegemônico.

Nesse contexto, Anzaldúa (2015) defende o local da escrita como um espaço de descoberta, tomada de consciência e produção de conhecimento, pois, através dela, seria possível analisar e criticar as diversas esferas de representação da cultura dominante e munir-se contra as ideologias de controle. Seguindo essa perspectiva, pode-se dizer que Ana Castillo, em *So Far From God* (1993), se utiliza da escrita para construir um mundo ficcional que destrincha as ambiguidades da subjetividade das mulheres chicanas de modo a interrogá-las e integrá-las às caracterizações das personagens do romance. Desse modo, a autora, ao se focar nas mulheres de uma família chicana proletarizada, pormenoriza as rotas e acessos (im)possíveis utilizados por essas mulheres na tentativa de existirem e atuarem dentro da sociedade estadunidense.

Assim, Castillo (1993) pauta sua narrativa em um constante cruzamento de símbolos mitológicos, econômicos, raciais, gendrados, espirituais, sexuais, dentre outros, que culminam na construção de uma consciência chicana feminista múltipla, ou, nas palavras de Anzaldúa (2012), de uma consciência *mestiza*.

Dentro deste cenário, a personagem La Loca, filha ultimogênita da matriarca Sofia, é uma figura medular. La Loca não teve real contato com a figura paterna, e, devido a uma condição que a impede de sair de casa, se mantém alheia, até certo ponto, à sociedade patriarcal e imperialista. Por isso, estando circunscrita a casa e dedicando-se aos cuidados das irmãs através de ações e orações, ela transforma esse espaço em um local de acolhimento e resistência contra as autoridades externas para as mulheres de sua família. Assim, La Loca atua como o centro nutridor do lar, transparecendo a ambiguidade da consciência chicana ao encarnar o profano e o sagrado, o doméstico e o divino, o material e o espiritual. Dessa forma, ela é individualizada por Castillo (1993) como a representação de uma das possibilidades de atuação das mulheres chicanas dentro do contexto da sociedade estadunidense: uma tentativa de alheamento da ideologia hegemônica enquanto atua em prol das raízes familiares.

La Loca Santa

É simbólico Castillo (1993) iniciar a obra dedicando sua primeira frase à personagem: “La Loca tinha apenas três anos quando morreu” (p.19 [tradução nossa])¹. Essa seria a primeira de várias ocorrências surpreendentes, como a autora deixa marcado já no título do primeiro capítulo³, que se sucederiam a Sofia e a suas filhas.

Acordada à meia noite pela intensa movimentação e forte lamurio vindos dos “cinco cachorros, seis gatos e quatro cavalos, cujo costume era de entrar e sair livremente da casa” (CASTILLO, 1993, p. 19)⁴, Sofia vaga pelos cômodos a procura do motivo de tamanho alvoroço. Nada encontrando, retorna ao seu quarto onde dormia com a filha mais nova desde o desaparecimento do seu marido e pai das meninas, Domingo. A criança que, embora parecesse adormecida, encontrava-se em convulsão “possuída por algo desconhecido” (CASTILLO, 1993, p. 20)⁵, estando seu pequeno corpo em um vigoroso estremeamento que a leva a tombar da cama. A cena aterrorizante é intensificada com o abrir e revirar de seus olhos e com o filete de sangue misturado a uma espuma branca que se derramava de sua boca. Apavorada, Sofia se vale de sua fé e clama “Ave Maria Purissimas” (CASTILLO, 1993, p.20) em vão, pois, ao cessar a violenta convulsão, ela e as demais filhas, agora também acordadas, choravam e lamentavam a certeza da morte da mais nova.

A comunidade compareceu à procissão que encaminhou o pequeno corpo à igreja onde se celebraria uma missa pela alma da criança morta. No entanto, antes

1 Todas as traduções com originais em nota de rodapé são de nossa autoria.

2 “La Loca was only three years old when she died” (CASTILLO, 1993, p. 19)

3 “An Account of the First Astonishing Occurrence in the Lives of a Woman Named Sofia and Her Four Fated Daughters (...)” [Um relato da primeira ocorrência surpreendente na vida de uma mulher chamada Sofia e suas quatro filhas predestinadas (...)] (CASTILLO, 1993, p. 19).

4 “(...) five dogs, six cats, and four horses, whose custom it was to go freely in and out of the house” (CASTILLO, 1993, p. 19).

5 “(...) possessed by something unknown (...)” (CASTILLO, 1993, p. 20).

de adentrar a construção, o padre Jerome, exercendo sua autoridade, obriga a todos a aguardarem sob o sol escaldante, submetendo-os aos quase 48°C que fazia no dia. As condições extremas — tanto climáticas, quanto ltuosas pela morte de uma criança de apenas três anos — não impediram que o padre repreendesse os comportamentos dos presentes que se afastavam do decoro do funeral católico, especialmente de Sofia que demonstrava todo o sofrimento pela perda repentina de sua filha. Para Jerome, o desespero de Sofia seria tanto uma violação da compostura esperada para o rito religioso, como uma afronta ao próprio Deus, por indiciar ausência de fé absoluta nos desígnios divinos e desobediência à autoridade do padre. Como pontua Anzaldúa (2012), “a cultura espera que as mulheres demonstrem maior aceitação e comprometimento com o sistema de valores do que os homens. A cultura e a Igreja insistem que as mulheres são subservientes aos homens. Se uma mulher se rebela, ela é uma *mujer mala*” (p. 39)⁶. Pontuo que não se esperava, por exemplo, que o pai da criança aparecesse no enterro já que ele teria abandonado a família, enquanto de Sofia era exigida uma constrição de sentimentos, sendo até um modo mais apropriado de expressão de luto prescrita a ela.

No entanto, enquanto uma comadre de Sofia rogava para que ela controlasse a sua consternação e ouvisse — e obedecesse — as recomendações do padre, uma voz sonolenta reverberou mais imperiosa do que a do sacerdote: “¿Mami?” (CASTILLO, 1993, p. 22). Atônito, o padre tentou se recompor e “borrifou água benta na direção da criança, mas no momento estava atordoado demais para proferir uma única palavra de oração” (CASTILLO, 1993, p. 22)⁷. Percebe-se que o padre, até então crendo-se superior por supostamente ser o detentor do poder divino na terra, presumida voz que reverberaria a mensagem do Deus Pai, a ponto de exercer seu controle mantendo a população em uma situação de acentuado desconforto e fiscalizando e governando os sentimentos de uma mãe em luto, fica emudecido por uma manifestação quase letárgica da criança. Proferindo palavra alguma, o padre vai em direção a criança que decreta sua primeira lei enquanto se ergue pelo ar e pousa no telhado da igreja: “Não me toque, não me toque!”, ela advertiu” (CASTILLO, 1993, p. 23)⁸.

Como descreve Castillo (1993), essa insistência por evitar a aproximação do padre seria o marco primeiro da fobia por pessoas que tornavam o contato com outros indivíduos repulsivo à criança. A aversão ocorria devido ao cheiro emanado pelos corpos humanos que seria semelhante aos locais que a ela teria estado durante sua morte: o inferno, o purgatório e o paraíso.

Recuperando sua voz, o padre Jerome convoca a criança para elucidar o fantástico acontecimento da sua ressurreição: “¡Hija, hija!” Padre Jerome chamou por ela, mãos cerradas no ar. ‘É um ato de Deus ou de Satanás que a traz de volta para nós, que a fez voar para o telhado como um pássaro? Você é a mensageira do diabo ou um anjo alado?’

6 “The culture expects women to show greater acceptance of, and commitment to, the value system than men. The culture and the Church insist that women are subservient to males. If a woman rebels she is a *mujer mala*” (ANZALDÚA, 2012, p. 39).

7 “(...) sprinkled holy water in the direction of the child, but for the moment was too stunned to utter so much as a word of prayer” (CASTILLO, 1993, p. 22).

8 “Don’t touch me, don’t touch me!” she warned” (CASTILLO, 1993, p. 23).

(CASTILLO, 1993, p. 23)⁹. Assinalamos como Padre Jerome, ao fazer essa indagação a uma criança de apenas três anos, reverbera o discurso dicotômico cristão patriarcal de quem ele é o porta voz por ser a figura de autoridade instituída na comunidade através do poder concebido pela Igreja Católica. Gloria Anzaldúa (2012) argumenta, por exemplo, que o Cristianismo, dentre outras religiões, contribuiu na caracterização das mulheres enquanto o Outro, o estranho, o sobrenatural não-divino que aflige os homens provocando tanto raiva, quanto medo. Nesse contexto, a fala do padre ecoa o discurso religioso que age na construção de imagens femininas maniqueístas naturalizadas, encobrindo a sua real natureza histórica e cultural. Essas imagens seriam intensamente difundidas, de acordo com Anzaldúa (2012), pela cultura e pela Igreja que insistiriam na subserviência feminina, caracterizando maquinalmente como más todas as mulheres que não abnegassem de si em prol dos preceitos rígidos de servilismo.

Contrária a essa caracterização, Sofia prontamente recusa a insinuação do padre, rejeitando sua autoridade e negando-lhe a reverência estabelecida pela sua posição na sociedade:

Nesse momento, Sofi, apesar do choque, levantou-se do chão, incapaz de tolerar a mera sugestão do padre Jerome de que sua filha, sua abençoada e doce bebê, poderia ser de algum modo do diabo. “Não se atreva!” ela gritou para o padre Jerome, investindo contra ele e batendo nele com os punhos. “Não se atreva a começar isso sobre o *meu* bebê! Se nosso Senhor em Seu céu enviou minha filha de volta para mim, não se atreva a começar esse pensamento retrógrado contra ela; o diabo não faz milagres! E *isso* é um milagre, uma resposta às orações de uma mãe de coração partido, ¡hombre necio, pendejo...!” (CASTILLO, 1993, p. 23)¹⁰

Sofia inicia a quebra da soberania cristã e masculina incorporada em padre Jerome, mas é a criança que encerra a sua hegemonia ao situá-lo não mais enquanto representante divino na terra, assumindo essa posição. Além disso, sua atitude também sinaliza o rebaixamento do padre à categoria de um comum crente hesitante, desconfiado, que questiona a mensagem divina e não mais como um líder religioso genuíno e inabalável.

9 “¡Hija, hija!’ Father Jerome called up to her, hands clenched in the air. ‘Is this an act of God or of Satan that brings you back to us, that has flown you up to the roof like a bird? Are you the devil’s messenger or a winged angel?’” (CASTILLO, 1993, p. 23).

10 At that point Sofi, despite her shock, rose from the ground, unable to tolerate the mere suggestion by Father Jerome that her daughter, her blessed, sweet baby, could by any means be the devil’s own. “Don’t you dare!” she screamed at Father Jerome, charging at him and beating him with her fists. “Don’t you dare start this about *my* baby! If our Lord in His heaven has sent my child back to me, don’t you dare start this backward thinking against her; the devil doesn’t produce miracles! And *this* is a miracle, an answer to the prayers of a brokenhearted mother, ¡hombre necio, pendejo...!” (CASTILLO, 1993, p. 23)

“Ouçam”, ela anunciou calmamente para a multidão, “na minha longa viagem eu fui a três lugares: inferno...” Alguém soltou um grito alto ao ouvir isso. “Para o *pulgatorio* e para o céu. Deus me enviou de volta para ajudar a todos vocês, para orar por todos vocês, ou se não, ou se não...”

“Ou se não, ¿qué, hija?” Padre Jerome implorou.

“Ou se não, você, e outros que duvidam como você, nunca verão nosso Pai no céu!” (...)

“Desce, desce”, chamou o padre para a criança. “Vamos todos entrar e orar por você. Sim, sim, talvez tudo isso seja realmente verdade. Talvez você tenha morrido, talvez tenha visto nosso Senhor em Seu céu, talvez Ele o tenha enviado de volta para nos dar orientação. Vamos entrar juntos, vamos todos orar por você.” (...)

“Não, Padre,” ela o corrigiu. “Lembre-se, sou *eu* que estou aqui para orar por *você*.” Com isso dito, ela entrou na igreja e aqueles com fé a seguiram.” (CASTILLO, 1993, p. 24)¹¹

Nessa passagem, Castillo (1993) não só posiciona a menina enquanto sujeito, destacando sua agência, como desmonta o poder hegemônico. Segundo Ana Castillo (2014), para as mulheres chicanas, a Igreja Católica tem se mostrado não como um local de conforto espiritual, mas como um instaurador de normas culturais, sendo a representação da autoridade nas vidas dessas mulheres. A teórica pontua a construção da mentalidade subserviente nas mulheres chicanas para com os homens como estando associada à crença da obrigatoriedade de devoção a um Deus Pai propagada pela Igreja Católica que as forçou a crerem, por extensão, que sua existência estava condicionada a servi-los. Dentro desse contexto, a potência da declaração da criança está na ação de envessar o modelo eclesial, desestruturando o dogma católico ao se proclamar uma mensageira divina, enviada à terra pelo próprio Deus Pai — uma nova autoridade espiritual à figura do próprio Cristo encarnada em uma recém ressuscitada criança chicana do sexo feminino de apenas três anos de idade.

Nessa perspectiva, como defende Michelle Sauer (2000), *La Loca* estaria reivindicando a potencialidade das mulheres de serem santificadas sem a intermediação da autoridade institucional da Igreja. Entendemos que para os indivíduos que não pertencem a comunidade chicana, principalmente mulheres brancas, essa reivindicação pode parecer controversa por seguir associando a figura das mulheres às categorias religiosas. No entanto, como Yuderlys Espinosa Miñoso (2020) assevera, é necessário

¹¹ “Listen,” she announced calmly to the crowd, “on my long trip I went to three places: hell...” Someone let out a loud scream at this. “To *pulgatorio* and to heaven. God sent me back to help you all, to pray for you all, o si no, o si no...”

“O si no, ¿qué, hija?” Father Jerome begged.

“O si no, you, and others who doubt just like you, will never see our Father in heaven!” (...)

“Come down, come down,” the priest called to the child. “We’ll all go in and pray for you. Yes, yes, maybe all this is really true. Maybe you did die, maybe you did see our Lord in His heaven, maybe He did send you back to give us guidance. Let’s just go in together, we’ll all pray for you.”(...)

“No, Padre,” she corrected him. “Remember, it is *I* who am here to pray for *you*.” With that stated, she went into the church and those with faith followed.” (CASTILLO, 1993, p. 24)

voltar os olhares para as práticas, investigando-as para que “nos afastemos do presente para observar as condições de possibilidade que nos constituem. Observar esses *a priori* para problematizá-los e desnaturalizá-los. Traçar a história das práticas para desnaturalizá-las, para observar como e em que momento surgiram e por quê” (p.102).

Nessa perspectiva, Ana Castillo (2014) disserta sobre como, para as mulheres chicanas, a problemática não recai sobre a questão da fé e da espiritualidade, mas em como a institucionalização da fé através da tradição patriarcal católica cria formas estabelecidas que moldam a cultura baseada em ideias injustas que distorcem a realidade e submetem as mulheres à dominação. Assim, a teórica enfatiza a necessidade de uma jornada de conscientização dessas mulheres para que elas possam questionar as estruturas repressoras da Igreja. Por isso Castillo (2014) frisa que “a Xicanista¹² questiona a instituição religiosa, mas não necessariamente a existência de uma entidade suprema que tudo vê e que é percebida como paterna” (p. 52)¹³. Essa concepção justifica a agência de La Loca de não verbalizar uma intenção de se separar da fé católica, mas de se posicionar como detentora de uma autoridade atribuída a ela pelo Deus Pai que será expressa através do exercício de sua fé. Afinal, como ela anuncia ao padre Jerome “Deus me enviou de volta para ajudar todos vocês, para orar por todos vocês, o si no (...) você e outros que duvidam como você, nunca verão o nosso Pai no céu!” (CASTILLO, 1993, p. 24)¹⁴. Por isso, pontuamos que a manifestação de La Loca não seria uma expressão da Igreja enquanto instituição, mas sim da identidade e cultura das mulheres chicanas, indubitavelmente atravessadas pelo Cristianismo devido à colonização.

Assim, Castillo (1993) teria se pautado em um retorno ao período no qual não apenas um seletivo grupo de homens detinha o poder de decidir a potencialidade da fé e o valor de um indivíduo através da sua canonização, restituindo o poder de nomeação, como defende Sauer (2000), à comunidade, principalmente às mulheres que a compõe. Essa recuperação de uma espiritualidade pré-institucionalização do Catolicismo pleitearia a recuperação da agência das mulheres na vertente religiosa da sociedade, que, como destaca a teórica, seria impossível de ser alcançada por uma mulher viva já que essa posição de autoridade ameaçaria a ordem estabelecida pela Igreja. Nesse ponto, a ação de La Loca altera a ordem social ao proclamar-se detentora do poder divino em vida, se autoconsagrando representante oficial do Deus Pai.

A rememoração do passado cultural — tanto mítico quanto histórico — em prol de uma reinterpretação no/do presente, evoca o trabalho quase arqueológico (CASTILLO, 2014) das feministas chicanas de restaurar a espiritualidade centrada nas mulheres e nas suas agências. Esse processo evidenciaria o poder da religião popular de

12 Ana Castillo (2014) cunha o termo Xicanisma na busca por criar um equilíbrio entre a perspectiva teórica academicista e o viés prático do Feminismo Chicano, buscando levá-lo para outras esferas públicas, como o ambiente de trabalho, reuniões sociais, e esferas privadas, como o lar. Assim, a Xicanista seria a feminista chicana que atua dentro dessa perspectiva.

13 “The Xicanista questions the religious institution but not necessarily the existence of an all-seeing supreme entity that is perceived to be paternal.” (CASTILLO, 2014, p. 52)

14 “God send me back to help you all, to pray for you all, o si no (...) you, and others who doubt just like you, will never see our Father in heaven!” (CASTILLO, 1993, p. 24)

colaborar com a libertação das mulheres latinas por não se basear em uma perspectiva normalista doutrinária excludente, mas em uma reinterpretação do sagrado pautado na centralização das mulheres da comunidade e nas suas necessidades coletivas. La Loca, então, cruza a fronteira histórica que posicionou, como descreve Castillo (2014), os homens como projetistas dos cultos religiosos, estabelecendo suas normas excludentes e sendo seus representantes oficiais, enquanto relegava as mulheres a posição de obedientes difusoras informais das diretrizes estabelecidas por eles. Por isso, argumento que a agência da personagem contribui com o resgate da memória cultural, combatendo a amnésia inculcada na população decorrente da colonização e da inserção do Catolicismo.

Além disso, é interessante pontuar que a morte e ressurreição de La Loca ocorrem aos três anos de idade, quando a criança apenas iniciava a construção de si enquanto sujeito. Desse modo, o seu nome de batismo, anterior ao episódio, é completamente esquecido e jamais mencionado na obra. Assim, o próprio ser de La Loca destaca sua agência ao contradizer a norma da existência em si: primeiro a morte — e todo o percurso entre Inferno, Purgatório e Paraíso —, para depois a vida (em certa medida) eterna.

O existir de La Loca, então, intercambia o corpóreo e o espiritual. Como defende Anzaldúa (2012):

As religiões católica e protestante estimulam o medo e a desconfiança da vida e do corpo; eles encorajam uma divisão entre o corpo e o espírito e ignoram totalmente a alma; elas nos encorajam a matar partes de nós mesmos. Somos ensinados que o corpo é um animal ignorante; a inteligência reside apenas na cabeça. Mas o corpo é inteligente. (p. 59)¹⁵

Embora o raciocínio da teórica seja frequentemente utilizando para relacionar questões da espiritualidade com a sexualidade, entendo que, mesmo não sendo a sexualidade de La Loca um ponto explorado da personagem, sua agência opõe-se a essa prescrição hegemônica de separação entre matéria e espírito. Entendemos que La Loca integra corpo e alma à medida que seu corpo, ao morrer, proporciona que a sua alma viaje por entre o Inferno, Purgatório e Paraíso e, posteriormente, retorne ao seu corpo ressuscitado que, com o mesmo não perecimento, leveza e poder do espírito, se eleva literal e simbolicamente perante a Igreja Católica. Além disso, a boca em carne é passagem para a voz espiritual que repete o aviso divino, proferindo a mensagem transmitida a sua alma durante a jornada no outro plano. A personagem, portanto, amalgama as entidades proclamadas opostas do corpo e do espírito pela instituição dominadora, desafiando-a ao contradizê-la.

¹⁵ “The Catholic and Protestant religions encourage fear and distrust of life and of the body; they encourage a split between the body and the spirit and totally ignore the soul; they encourage us to kill off parts of ourselves. We are taught that the body is an ignorant animal, intelligence dwells only in the head. But the body is smart” (ANZALDÚA, 2012, p. 59).

Dito isso, entendemos que La Loca materializa o pensamento de Ana Castillo exposto em entrevista a Marta Navarro (1991), que reivindicava um processo de integração entre as instâncias do corpo, mente e espírito ao caracterizar o ser como “uma entidade orgânica e unificada que se regozija em nossa conexão com todas as coisas vivas na Terra” (p. 47)¹⁶. Nesse contexto, enquanto Fe, irmã de La Loca, afirmava que esta era “uma criatura sem alma” [*a soulless creature*] (CASTILLO, 1993, p. 28) que possuiria problemas mentais por não se importar em vestir as mesmas roupas surradas; andar descalça na terra de sua família; viver entre os animais; se recusar a participar da sociedade que, no decorrer da diegese, viria a ceifar a vida de todas as suas três irmãs, incluindo Fe, escolhendo dedicar-se à família e ao lar, seriam essas as mesmas atitudes que contribuem com a percepção da completude de seu ser, demonstrando a integração de seu corpo, sua mente e seu espírito entre si e com a Natureza ao seu redor.

Retomando o episódio da ressurreição da personagem, como dito anteriormente, *aqueles com fé* seguiram a criança para dentro da igreja, confiando em suas palavras. Mesmo La Loca tendo se autoproclamado a possuidora da palavra divina, destacamos que a ação da população consolidou sua santificação perante a comunidade. No entanto, haja vista sua impossibilidade de ter contato com as pessoas do grupo devido a sua aversão ao cheiro humano, ela, que inicialmente havia sido nomeada como La Loca Santa, posteriormente, torna-se apenas La Loca.

Por um breve período após sua ressurreição, pessoas vieram de todo o estado na esperança de receber sua bênção ou de realizar algum milagre para eles. Mas porque ela era tão avessa a estar perto de alguém, o melhor que estranhos podiam esperar era vislumbrá-la do lado de fora do portão. Então “Santa” foi retirado de seu nome e ela logo foi esquecida por estranhos.

Ficou conhecida simplesmente como La Loca (...) e aos vinte e um anos ninguém se lembrava do seu nome de batismo (CASTILLO, 1993, p. 25)¹⁷.

Entendemos que sua classificação enquanto louca pela sociedade ocorre por ela não seguir o padrão de comportamento considerado normal para o grupo de manter-se inserida na comunidade. No entanto, enquanto há esperanças de que ela atue beneficiando a vizinhança e os indivíduos que a solicitam através de orações e da realização de milagres, a santidade de La Loca é cultivada. Talvez por estarem acostumados com a relação impessoal com os padres, o distanciamento do altar durante a celebração das liturgias e com a crença católica na qual a população é instruída a

¹⁶ “(...) an organic, unified entity rejoicing in our connection with all living things on earth” (NAVARRO, 1991, p. X)

¹⁷ “For a brief period after her resurrection, people came from all over the state in hopes of receiving her blessing or of her performing of some miracle for them. But because she was so averse to being close to anyone, the best that strangers could expect was to get a glimpse of her from outside the gate. So “Santa” was dropped from her name and she was soon forgotten by strangers. She became known simply as La Loca (...) and by the time she was twenty-one no one remembered her Christian name” (CASTILLO, 1993, p. 25).

aguardar na fé, a distância, nesse primeiro momento, não teria funcionado como empecilho para a sua santificação. Entretanto, ao mostrar-se indisposta a satisfazer as expectativas da comunidade, o epíteto Santa é desprezado, mantendo-se apenas a alcunha de La Loca, até a sua segunda morte, quando ele é retomado.

No entanto, como defende Anzaldúa (2012), “a alma usa tudo para aprofundar sua própria feitura” (p.68)¹⁸. Assim, percebemos que a jornada de La Loca em morte impulsionaria o romper do que seria o fluxo complacente da vida, o que proporciona o aumento da consciência de si e com relação à vizinhança. Afinal, nomeado por Anzaldúa (2012) como estado de *Coatlicue*, são as experiências traumáticas e dolorosas — desde que significadas por quem as experiencia —, como a vivida em morte pela personagem, que nos tornam conhecedoras de nós mesmas. Afinal, nas palavras da própria La Loca:

“Só no inferno aprendemos a perdoar e você tem que morrer primeiro”, disse La Loca. “É quando podemos arrancar todos os demônios de nossos corações que foram colocados lá quando estávamos *aquí*. É aí que nos livramos de todas as mentiras que nos contaram. É para lá que vamos e choramos como chuva. Mãe, o inferno é aonde você vai para se ver” (CASTILLO, 1993, p. 42 [grifos da autora])¹⁹

Defendemos que seria esse autoconhecimento que faz com que La Loca, apartada do corpo social, escolha concentrar os seus esforços, a sua agência, no espaço familiar: o lar, as irmãs, a mãe e os animais da família. Nessa perspectiva, Amaia Ibarraran Bigalondo (1999) pontua que a luta chicana também é uma busca identitária espiritual. Havendo sido a espiritualidade arrancada das mulheres pela colonização e introduzida em seu local, a religião que, para Bigalondo (1999), “(...) tem sido um dos elementos opressores mais duros que as chicanas conheceram e sofreram” (p. 129)²⁰, as escritoras chicanas sentiram a necessidade de trabalhar essas questões a fim de buscarem um desenvolvimento completo enquanto Xicanas. O resgate, então, passa pela noção de que a “(...) referida espiritualidade está diretamente ligada ao poder criativo da mulher, que culmina na maternidade e é entendida como uma capacidade espiritual e íntima, em oposição à sua descrição marcadamente colonizadora e patriarcal como uma característica feminina explorável a serviço de homens e da comunidade. (BIGALONDO, 1999, p. 129)²¹

¹⁸ “The soul uses everything to further its own making” (ANZALDÚA, 2012, p. 68).

¹⁹ “Only in hell do we learn to forgive and you got to die first,” La Loca said. “That’s when we get to pluck out all the devils from our hearts that were put there when we were *here*. That’s where we get rid of all the lies told to us. That’s where we go and cry like rain. Mon, hell is where you go to see yourself” (CASTILLO, 1993, p. 42).

²⁰ “(...) ha sido uno de los elementos opresores más duros que han conocido y sufrido las chicanas” (BIGALONDO, 1999, p. 129).

²¹ “(...) dicha espiritualidad está directamente vinculada al poder creativo de la mujer, que culmina en la maternidad y que se entiende como una capacidad espiritual e íntima, em oposición a su descripción marcadamente colonizadora y patriarcal como una característica femenina explotable y al servicio del hombre y de la comunidad” (BIGALONDO, 1999, p. 129).

Bigalondo (1999), assim, associa o resgate espiritual ao recobro da noção ancestral da maternidade que posicionava as mulheres enquanto criadoras. Essa retomada estaria combatendo a noção advinda da colonização e do capitalismo eurocêntrico global enquanto instância heterossexual, como define María Lugones (2020), que inverte a conceituação e posiciona as mulheres enquanto criaturas que passam a ter o seu potencial reprodutivo colonizado e explorado. No caso de La Loca, a questão da maternidade assume outro entendimento ainda mais afastado da perspectiva colonial.

Nesse contexto, La Loca opõe-se à imposição colonialista também ao resgatar características do sistema tradicional de crenças xamânicas. Gloria Anzaldúa (2015) descreve o xamanismo como “uma aliança entre humanos e ‘os deuses’” (p. 32)²², um sistema de cura que desperta “memória oculta ou conhecimento perdido de tempos passados” (p. 32)²³. Nas palavras da estudiosa, a xamã “é uma ‘caminhante entre os mundos’, entrando intencionalmente em reinos que outros encontram apenas em sonhos e mitos e trazendo de volta informações (tesouro para curar os outros, a comunidade, a Terra)” (ANZALDÚA, 2015, p. 32-33)²⁴. Por isso, sustentamos o nosso argumento de que, dentro das possibilidades de La Loca tanto pela sua condição de infante quanto pela tradição católica da comunidade chicana, a personagem, ao transitar para o outro plano, retorna com as palavras do Deus cristão, mas de modo a recuperar uma herança anterior à institucionalização do cristianismo, carregando consigo o “tesouro” do conhecimento que a capacitou para cuidar da sua família, especialmente de suas irmãs, afinal, uma frequente atividade da personagem era se manter “curando suas irmãs dos traumas e injustiças que sofreram pela sociedade — uma sociedade que ela mesma nunca experimentou em primeira mão” (ANZALDÚA, 1993, p. 27)²⁵.

Dito isto, notamos que, não exercitando a maternidade em primeira mão, o corpo da mulher, para La Loca, é matéria de conhecimento. Após sua peregrinação para o outro mundo, a riqueza trazida por La Loca é a informação que recebe e que será utilizada para a cura, um conhecimento pautado em uma diversidade de noções relacionadas ao dito mundo feminino. Desse modo, a personagem é a responsável por “curar”, termo usado na narrativa, Caridad de três gravidezes provenientes da relação com Memo, seu marido traidor.

Depois havia as coisas que ela sabia sobre os corpos das mulheres. Ela nunca havia dado à luz um bebê humano, mas sabia tudo sobre o ciclo de gravidez de uma mulher. Não havia nem um livro de medicina por perto para Loca ter aprendido com as fotos — já que ela não lia muito bem e não gostava. E foi ela quem assumiu o

22 “(...) una alianza entre los humanos y ‘los dioses’” (ANZALDÚA, 2015, p. 32)

23 “(...) hidden memory or lost knowledge of times past” (ANZALDÚA, 2015, p. 32).

24 “(...) is a ‘walker between the worlds’, intentionally entering realms that others encounter only in dream and myth and bringing back information (treasure for healing others, the community, the Earth)”. (ANZALDÚA, 2015, p. 32-33)

25 “(...) healing her sisters from the traumas and injustices they were dealt by society — a society she herself never experienced firsthand (...)” (ANZALDÚA, 1993, p. 27).

comando nos dias em que Caridad teve suas gravidezes prematuras...
(CASTILLO, 1993, p. 164)²⁶

É notável a agência de La Loca nessa circunstância. A personagem utiliza o conhecimento trazido do plano divino, após seu encontro com o próprio Deus Pai, para realizar abortos na irmã, prática severamente condenada pela Igreja Católica que, como destaca a voz narrativa, seria “um motivo de excomunhão para ambas, sem falar que alguém certamente teria mandado prender La Loca. Um crime contra o homem, se não um pecado contra Deus” (ANZALDÚA, 1993, p. 27)²⁷. Mesmo assim, isso não a impede, não sendo sequer cogitado pela personagem a tomada de outra atitude com relação a irmã que precisava dela e dos seus conhecimentos para ser cuidada física, psicológica e espiritualmente.

Além disso, é possível traçar paralelos entre a agência de La Loca com outros elementos que a associam a um resgate cultural com relação à espiritualidade e à religiosidade proveniente da colonização espanhola. Simona Lozovschi (2016) pontua brevemente que, embora não existam arquétipos precisos e exclusivos utilizados na representação das personagens, seria possível vincular La Loca a Tonantzín/La Virgen de Guadalupe devido a sua caracterização enquanto a que cria e a que destrói (aludindo aos abortos que a personagem realiza), por associar em si a morte e a ressurreição e, tal como *La Virgencita*, funcionar como um ponto de esperança, salvação e amparo quase maternal para a família e a comunidade. Gostaríamos, então, de esmiuçar essa relação para aprofundá-la e “escavar” o seu significado, utilizando a metáfora de Ana Castillo (2014)²⁸.

Jeanette Favrot Peterson (1992) assinala que a imagem de Guadalupe seria a fusão da Virgem Maria, a Mãe de Deus europeia, figura popular do catolicismo espanhol, com a Deusa Mãe nativa, Tonantzin. As duas teriam sido unidas por motivos colonizadores catequizantes, mas a escolha estaria pautada também nas suas caracterizações, haja vista ambas estarem relacionadas à fertilidade, às forças da natureza e à cura de doenças. Nesse contexto, é possível fazer correlações com a personagem La Loca para além das propostas por Lozovschi (2016).

Primeiramente, como mencionado anteriormente, La Loca, após sua aparição enquanto ressuscitada, demonstrou possuir grandes conhecimentos acerca do corpo feminino, seus ciclos e sua capacidade reprodutiva mesmo sem instrução escolar ou científica. Além disso, uma das principais ações da personagem está na sua dedicação

26 “Then there were the things she knew about women’s bodies. She had never delivered a human baby, but she knew all about a woman’s pregnancy cycle. There wasn’t even a medical book around for Loca to have learned from the pictures — since she didn’t read very well and didn’t like to. And it was she who took charge back in the days when Caridad had her untimely pregnancies...” (CASTILLO, 1993, p. 164).

27 A cause for excommunication for both, not to mention that someone would have surely had La Loca arrested. A crime against man if not a sin against God (ANZALDÚA, 1993, p. 27).

28 Ana Castillo (2014) destaca o trabalho político por trás de conceitos como o de First Voice [Primeira Voz] que busca resgatar a história ancestral das comunidades silenciadas e privadas do acesso a esse conhecimento. Nesse contexto, foi necessário o trabalho como escavadoras da ancestralidade pelas feministas chicanas em busca das suas raízes ameríndias mexicanas.

76

com o preparo do alimento que nutre o corpo e fecunda os espíritos da sua família, pois, “acima de tudo, Loca sabia cozinhar” (CASTILLO, 1993, p.165)²⁹. Há, na obra, por exemplo, uma subdivisão de um capítulo chamada “Três das receitas favoritas de La Loca apenas para aguçar o seu apetite” (CASTILLO, 1993, p. 165)³⁰. Observamos que os principais ingredientes presentes na cozinha de La Loca são o milho, elemento central da cultura mexicana, alimento tanto popular quanto sagrado, e a paciência: “você tem que primeiro aprender a ser paciente” (CASTILLO, 1993, p. 165)³¹. Compreendemos a questão da paciência, enfatizada nesse subcapítulo, como indicativo do vínculo entre a fertilidade e as forças da natureza presentes nas imagens religiosas. La Loca valorizava a feitura das coisas pelo seu princípio: o milho precisava ser meticulosamente preparado, a pimenta do molho que o acompanha seria plantada em casa e não comprada em pó no mercado — ainda que fosse mais prático —, a carne precisava ficar três dias descansando no tempero preparado etc. Desse modo, entendemos que a ação de La Loca em cumprir os tempos de preparo, submeter-se às medições estabelecidas, respeitar os ciclos dos alimentos, exigir os ingredientes não-industrializados etc., demonstra sua conexão com a natureza em seu tempo de desenvolvimento e abundante fecundidade. A personagem, então, estaria em sintonia com o seu ambiente, compreendendo que a terra tanto dá quanto demanda, posicionando-se enquanto arauta da Natureza, presenteada com a habilidade de manuseá-la, inclusive no que diz respeito ao corpo cíclico das mulheres. Além disso, La Loca indica a necessidade da utilização das mãos para trabalhar no preparo da comida e, ao mesmo tempo, sabe-se que ela mantém seus pés descalços na terra. Nesse contexto, percebemos que a agência da personagem a inclui no ciclo eterno da vida: pés fincados no solo ancestral, mãos que colhem seus frutos e os preparam para a nutrição de sua família e, de certo modo, de toda a comunidade haja vista que mesmo não tendo contato direto com a população por não suportar a proximidade com os corpos humanos para além da sua mãe e suas irmãs “ela acabou ganhando a reputação na época das Crismas de fazer os melhores tamales de todo o condado de Valência. E acima de tudo, *todos* amavam seus tamales de milho azul, o que dava ainda mais trabalho, já que esse milho exigia moagem em um metate de pedra (CASTILLO, 1993, p. 165 [grifos da autora])³².

O elo da personagem com a natureza também se expande aos animais, um vínculo que, durante toda a obra, é explicitado já que “(...) parecia haver uma conexão intuitiva entre La Loca e todos os animais” (CASTILLO, 1993, p. 164)³³. Quando La Loca morre, são eles os anunciantes de que algo estava acontecendo, acordando Sofia com o barulho fora do comum proveniente da inquietação deles. La Loca foi

29 “Above all, Loca knew how to cook” (CASTILLO, 1993, p.165).

30 “Three of La Loca’s Favorite Recipes Just to Whet Your Appetite” CASTILLO, 1993, p. 165).

31 “you have to first learn to be patient” (CASTILLO, 1993, p. 165)

32 “(...) she eventually won the reputation at Crismas time of making the best tamales all Valencia County. And above all, everyone loved her blue corn tamales, which took even more work since that corn required grinding on a stone metate” (CASTILLO, 1993, p. 165).

33 “(...) there did appear to be an intuitive connection between La Loca and all animals” (CASTILLO, 1993, p. 164).

quem “treinou todos os cavalos desde que era alta o suficiente para subir e montar sozinha” (CASTILLO, 1993, p. 152)³⁴ e “nenhuma das outras mulheres de sua família, nem mesmo sua mãe, montava tão bem quanto Loca” (CASTILLO, 1993, p. 164)³⁵. Ao mesmo tempo em que cuidava dos animais, a personagem também lidava com o abate para alimentação e para o abastecimento do açougue da família, sendo suas parcas saídas de casa quase unicamente para cuidar deles e para prepará-los, afinal “desde criança, era ela quem ajudava sua mãe a abater um porco para uma *matanza*, esfolá-lo, estripá-lo e assá-lo ao ar livre” (CASTILLO, 1993, p. 164 [grifos da autora])³⁶.

No que tange a essa oposição — a ligação com os animais tanto íntima e amorosa quanto, de certa forma, crua quando observada o seu tratamento também como alimento —, enxergamo-la como mais uma característica que possibilita a associação das ações de La Loca, dessa vez mais especificadamente, com Tonantzin. Ana Castillo (2014) descreve brevemente como há mais de 4 mil anos iniciava-se um processo na humanidade de afastamento do princípio feminino. Até então, feminino e masculino estariam representados como uma unidade, mas com essa separação, apenas o princípio masculino foi instituído como paradigma dominante³⁷. Desse modo, para as chicanas, o recobro da herança indígena, em muito, se volta para reinstaurar essa associação com o feminino divino. Por isso, Castillo (2014) pontua como, aparentemente, todas as primeiras sociedades cultuaram a Mãe. Nessa perspectiva, Tonantzin, a Mãe Terra, era vastamente adorada e possuía, em si mesma, ambas forças da fertilidade e da morte: a mãe natureza que tanto abunda em possibilidades férteis, quanto possui um imensurável poder destrutivo. É nessa perspectiva que Lozovschi (2016) relaciona a agência de La Loca ao performar os abortos em Caridad com o lado aniquilador de Tonantzin e que eu busco ampliar acrescentando as ações explicitamente descritas por Castillo (1993) do processo do abate dos animais — esfolar, estripar e assar em uma *matanza*.

De acordo com Grisel Gómez-Cano (2010), Tonantzin “é o nome dado a todas as antigas deusas cósmicas/da terra mesoamericanas das sociedades agrícolas como um título que representa a ancestral reverenciada” (p. 173)³⁸ e suas diversas simbologias representavam “suas funções domésticas, médicas e relacionadas à terra” (p.173)³⁹. Destacamos que a caracterização de Gómez-Cano (2010) se assemelha a proposta por Peterson (1992) no que tange a questão da natureza, já aqui tratada, e da cura/funções

34 “She had trained all the horses since she was tall enough to climb up and ride on her own” (CASTILLO, 1993, p. 152).

35 “(...) none of the other women in her family, not even her mother, rode as well as Loca did” (CASTILLO, 1993, p. 164).

36 Since she was a child, she was the one who helped her mother slaughter a pig for a *matanza*, skin it, disembowel it, and roast it outdoors. (CASTILLO, 1993, p. 164).

37 Ver mais sobre o tema em Danielly VIEIRA, 2020.

38 “(...) is the name given to all the ancient Mesoamerican cosmic/Earth goddesses of agricultural societies as a title representing the revered ancestor.” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 173).

39 “(...) her homemaking, medical, and Earth-related functions” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 173).

médicas, acrescentando o fator das funções domésticas. Assim, daremos continuidade a análise primeiramente pelo ponto em comum: a cura/funções médicas.

Como já mencionado, “La Loca tinha ‘curado’ a irmã da gravidez” (CASTILLO, 1993, p. 27)⁴⁰ e possuía um forte vínculo com o cozinhar, ambas atividades voltadas principalmente para o cuidado do corpo físico. Entretanto, logo após ressuscitar, ela proclama que a sua agência estaria mais voltada para o campo espiritual: orar pelos que aqui estão. Nesse contexto, La Loca “tinha um sexto sentido quando suspeitava que algo estava errado na casa e não desistia até que descobrisse” (CASTILLO, 1993, p. 29)⁴¹. Desse modo, uma constante na vida da personagem é a observação e trabalho em prol dos problemas que afligem suas irmãs durante toda a obra. Quando Fe tem o seu acesso tornando-se La Gritona, por exemplo, é La Loca que se dedica aos cuidados dela:

Se não fosse por sua irmãzinha, eu teria que te colocar em algum tipo de hospital — algo que eu não podia pagar! Ela é quem te alimentou, que te lavou, que penteou seu cabelo e te impediu de ficar com escaras! (...) Deus sabe que eu estava com as mãos cheias, e se não fosse por essa pobre criatura aqui que TODO MUNDO olha de cima e tenta fazer ela parecer retardada, não importando que ela seja mais esperta do que a maioria das pessoas que eu conheço, eu não sei, não sei o que eu teria feito com você!” (CASTILLO, 1993, pág. 157 [grifos da autora])⁴²

No fragmento, Fe, que sempre julgou a irmã como inferior por sua falta de habilidade social e desleixo com a aparência, descobre a verdade sobre o período em que ela julgava ter apenas adoecido. Indignada pelo tratamento que Fe concedia a La Loca, Sofia expõe como essa filha que estava “longe de ser una inocente como alguns de seus vizinhos simplórios assumem” (CASTILLO, 1993, p. 157)⁴³ — um eufemismo para descrever La Loca como uma pessoa tola e inútil — assumiu a responsabilidade de cuidar de Fe: “Enquanto isso, La Loca fez o que pode. Ela costurou uma faixa acolchoada para Fe para que quando ela batesse a cabeça contra a parede, como ela fazia cada vez mais enquanto gritava, ela não se machucasse tanto. Ela também rezou por ela, pois essa era a principal razão de La Loca estar viva, como sua mãe e ela bem sabiam” (CASTILLO, 1993, p. 32).⁴⁴

40 “La Loca had ‘cured’ her sister of her pregnancy” (CASTILLO, 1993, p. 27).

41 “She had this sixth sense when she suspected something was amiss in the house and wouldn’t let up until she uncovered it” (CASTILLO, 1993, p. 29).

42 “If it wasn’t for your little sister, I would have had to put you in some kind of hospital — something which I could not afford! She is the one who fed you, who washed you, who combed your hair and kept you from getting bed sores! (...) Heaven knows I had my hands full, and if it wasn’t for this pobre criatura here who EVERYBODY looks down on and tries to make out as retarded, no matter what she’s smarter than most people I know, I don’t know what I would have done with you!” (CASTILLO, 1993, p. 157)

43 “(...) far from being una inocente as some of her all to simpleminded neighbors assume (...)” (CASTILLO, 1993, p. 157).

44 “Meanwhile, La Loca did what she could. She sewed a padded headband for Fe so that when she bandeg her head against the wall, as she increasingly did while she screamed, she wouldn’t hurt herself

É notável, então, como a atenção de La Loca se volta para o conforto físico da irmã, amparando-a no que é possível enquanto Fe experienciava o seu colapso. No entanto, fica evidente que a principal aptidão da personagem estava no plano espiritual, rezando pelos seus. É seguindo esse mesmo caminho que La Loca teria curado Caridad que, após sofrer um brutal ataque, foi deixada entre a vida e a morte com o corpo completamente desfigurado. As orações da personagem, então, teriam culminado na “Santa Restauração” [*Holy Restoration*] (CASTILLO, 1993, p. 43) de Caridad: “‘Mãe’, La Loca sussurrou, ainda no chão, ‘Eu rezei por Caridad.’ (...) ‘Eu rezei muito’, acrescentou La Loca e começou a chorar” (CASTILLO, 1993, p. 37-38)⁴⁵ enquanto toda a família observava surpreendida Caridad completamente curada. Desse modo, durante toda a obra, La Loca se posiciona prontamente para acudir também através da oração, rezando “como tantas vezes fizera pelas mulheres de sua família” (CASTILLO, 1993, p. 57)⁴⁶ sempre que preciso.

Por fim, defendemos que a agência da personagem também a vincula a Tonantzin, tomando como base a caracterização da deusa trazida por Grisel Gómez-Cano (2010), pelo seu foco na realização das atividades domésticas. Desse modo, para além de todas as atividades já mencionadas — como o cozinhar e o cuidar da família e dos animais —, La Loca também desempenhava uma série de tarefas, algumas inexplicáveis:

E quem diabos a havia ensinado a tocar violino? (...) Entre outros talentos domésticos que Loca cultivou, como bordados, sair com as mais belas fronhas e ruanas como presentes de Crismas, Loca se tornou uma cozinheira cem por cento manita. (...) Era também ela quem ajudava a mãe no final de cada verão com as conservas. Juntas, elas misturaram milho, pimenta, pêssego, groselha, abóbora e tomate e os colocaram para ferver em uma panela grande em um fogão a lenha. (CASTILLO, 1993, p. 164)⁴⁷

Não é de se surpreender que as atividades domésticas estejam no cerne da agência de La Loca haja vista a sua impossibilidade de sair de casa, restringindo-se a apenas a perambular perto da acéquia nos fundos da casa a pé ou, no máximo, um pouco mais distante a cavalo. No entanto, sendo o mundo feminino centrado nas atividades de “reprodução, cozinhar, fazer roupas, jardinagem, cuidar de crianças, ser

as bad. She also prayed for her, since that was La Loca’s principal reason for being alive, as both her mother and she well knew” (CASTILLO, 1993, p. 32).

45 “‘Mom’, La Loca whispered, still on the floor, ‘I prayed for Caridad.’ (...) ‘I prayed real hard,’ La Loca added and started to cry” (CASTILLO, 1993, p. 37-38).

46 “(...) as she so often had done for the women in her family” (CASTILLO, 1993, p. 57).

47 “And who the heck had taught her to play fiddle? (...)”

Among other domestic talents that Loca cultivated, such as embroidery, coming out with the most beautiful pillowcases and ruanas as Crismas presents, Loca had become a one hundred percent manita cook. (...) She was also the one who helped her mother at the end of every summer with the canning. Together they jarred corn, chiles, peaches, currants, squash, and tomatoes and put them to boil in a big pot on a wood-burning stove” (CASTILLO, 1993, p. 164).

parteiras, curar e agradar seus maridos” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 159)⁴⁸, é interessante enfatizar, com base no já exposto até o momento, como a personagem subverte ao seu entendimento dessas práticas. Ana Castillo (2014) elucida o modo de proceder típico da Xicanista:

Em um nível pragmático, a premissa básica da Xicanisma é reconsiderar o comportamento há muito visto como inerente ao caráter da mulher ameríndia mexicana, como, por exemplo, paciência, perseverança, diligência, lealdade ao clã e compromisso com nossos filhos. Ao contrário daqueles que não entendem o feminismo, não rejeitamos essas virtudes. Esses traços muitas vezes vistos como negativos e opressores para as mulheres podem ser considerados pontos fortes. Simultaneamente, à medida que redefinimos (não rejeitamos categoricamente) nossos papéis dentro de nossas famílias, comunidades em geral e sociedade dominante, nossa conscientización nos ajuda a ser autoconfiantes e assertivos na busca de nossas necessidades e desejos. (p.37)⁴⁹

Ana Castillo (2014), então, defende a revisitação e reinterpretação de modelos tradicionais impostos às mulheres chicanas afim de repensá-los enquanto fontes de força e poder para si, de modo a trabalhar para a própria realização, não sendo uma perspectiva radical de destruição de todos os valores tradicionais herdados da ancestralidade ameríndia ou espanhola. Desse modo, primeiramente, a reprodução, o cuidado com crianças e o trabalho como parteira foram reelaborados pela personagem através da prática de abortos de gravidezes indesejadas. Por sua vez, as atividades de cozinhar, jardinar e curar foram totalmente dedicadas as suas irmãs e a sua mãe, se estendendo, por vezes, à comunidade, mas jamais dedicados ao agrado de um homem como obrigação inerente da mulher: “Ela se tornou proficiente em cozinhar e costurar, mas apenas para ajudar sua mãe e irmãs em casa” (CASTILLO, 1993, p. 221)⁵⁰.

Essa remodelação proposta dos costumes, mesmo não se configurando como uma transformação drástica ou inflexível, não impede que as atitudes da personagem sejam distorcidas em prol da manutenção da dominação colonial masculina. Assim, defendemos que a agência da personagem nessa perspectiva também é um dos atributos que evocam Tonantzin. Grisel Gómez-Cano (2010), conta que

48 “The female’s world centered on domestic activities: reproduction, cooking, making clothes, gardening, taking care of children, midwifery, healing, and pleasing their husbands” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 159).

49 “On a pragmatic level, the basic premise of Xicanisma is to reconsider behavior long seen as inherent in the Mexic Amerindian woman’s character, such as, patience, perseverance, industriousness, loyalty to one’s clan, and commitment to out children. Contrary to those who don’t understand feminism, we do not reject these virtues. These traits often seen as negative and oppressive to women may be considered strengths. Simultaneously, as we redefine (not categorically reject) out role within out families, communities at large, and dominant society, out conscientización help up to be self-confident and assertive regarding the pursuing of our needs and desires (CASTILLO, 2014, p. 37).

50 “She has become proficient in cooking and sewing but only to help her mother and sisters at home” (CASTILLO, 1993, p. 221).

Tonantzin, a divindade cósmica e agrícola da Terra, foi transformada pelos mexicas em Toci, um monstro devorador. Mais do que inspirar reverência nas pessoas, ela infligia dor e medo, especialmente em mulheres estrangeiras de meia-idade que viviam fora da cidade que estavam sob constante ameaça de serem capturadas, estupradas, escravizadas e sacrificadas pelos mexicas. Após a conquista espanhola, Tonantzin recupera os traços anteriores da Grande Mãe na figura nutridora da Virgem de Guadalupe (GÓMEZ-CANO, 2010 p. 175)⁵¹.

Nesse contexto, a imagem de Tonantzin foi deturpada em prol do poderio masculino ainda em momento anterior à invasão espanhola. No entanto, discordamos de Gómez-Cano (2010) de que a conversão da deusa em Virgem de Guadalupe teria ocorrido como uma recuperação dos traços de Tonantzin. Utilizando o raciocínio da própria autora, concordamos que o objetivo dessa transformação seria uma estratégia de aniquilação à veneração e culto a Tonantzin, associando-a à Virgem de Guadalupe, enfraquecendo-a e, através do sincretismo, colonizar a fé nativa. Ainda de acordo com Gómez-Cano (2010):

A fabricação e o plágio mitopoético facilitaram o sincretismo. Por exemplo, o antigo santuário da deusa Tonantzin em Tepeyac sobreviveu à destruição espanhola, e uma pequena igreja foi construída na colina. Os franciscanos inventaram uma lenda sobre a aparição da Virgem a um camponês convertido e os milagres que se seguiram como forma de destruir a idolatria a Tonantzin, a mãe nativa dos deuses. Esta lenda tornou-se uma parte importante do folclore mexicano e chicano moderno, e muitos esforços foram feitos para provar a historicidade deste evento (p.200)⁵²

Dito isso, destacamos que Ana Castillo (2014) pontua como, para a população mexicana, ameríndia e mestiça, abraçar o mito colonizador funcionou como uma tentativa de lidar com o trauma. Nessa perspectiva, a “virgem marrom” [*the brown virgin*] (CASTILLO, 2014, p. 120) que muitas vezes foi evocada como instrumento de controle, é convocada como símbolo de liberdade e justiça através da benção divina.

Desse modo, percebemos que a atitude de La Loca, no início da obra, quando esta se levanta literal e metaforicamente perante a igreja reclamando sua agência,

51 Tonantzin, the cosmic and agricultural Earth deity, was transformed by the Mexica into Toci, a devouring monster. More than inspiring reverence in people, she inflicted pain and fear, especially in middle-aged foreign women living outside the city who were under constant threat of being captured, raped, enslaved, and sacrificed by the Mexica. After the Spanish conquest, Tonantzin recovers the previous traits of the Great Mother in the nurturing figure of Virgin of Guadalupe. (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 175)

52 “Fabrication and mythopoetic plagiarism facilitated syncretism. For example, the ancient sanctuary of goddess Tonantzin at Tepeyac survived the Spanish destruction, and a small church was built on the hill. Franciscans invented a legend about the apparition of the Virgin to a converted peasant and miracles that followed as a way of destroying idolatry to Tonantzin, the native mother of gods. This legend has become an important part of modern Mexican and Chicano folklore, and many efforts have been made to prove the historicity of this event” (GÓMEZ-CANO, 2010, p. 200).

reverbera a voz de Tonantzin e da comunidade traumatizada pela colonização. Tal como ocorre com a deusa, há a tentativa de demonizar a personagem, no entanto, não sendo implementada a noção dela como má, concretiza-se a imagem como louca, uma forma de tentar depreciá-la por infringir a ordem estabelecida. Essa subversão por meio da agência fica evidente durante toda a jornada da personagem através das escolhas e atitudes dela com relação às atividades domésticas tratadas acima, por exemplo. Além disso, como pontuado no início da nossa argumentação, é a comunidade a responsável por selar o rebaixamento do padre Jerome, símbolo da colonizadora Igreja Católica, ao voltarem-se para a manifestação de La Loca Santa. No entanto, dessa vez, a virgem marrom nega a diminuição de seu poder, demandando a retomada da sua soberania enquanto Tonantzin, “Nuestra madre” (LEÓN-PORTILLA, 2000, p.10). Ademais, ainda que aproximada à Igreja ao sustentar o poder do Deus Pai cristão, La Loca recusa cumprir os sacramentos católicos — Primeira Comunhão e Crisma — além de jamais ter comparecido à missa mesmo sob ameaça do padre Jerome de que ela queimaria no inferno: “Eu já estive lá. (...) E, na verdade, é superestimado” (CASTILLO, 1993, p. 221)⁵³, asseverando o seu distanciamento dos dogmas católicos prescritos pela instituição. Assinalamos que essa atitude da personagem, que poderia ser entendida como uma contradição, é, na verdade, uma autêntica demonstração da consciência *mestiza* (ANZALDÚA, 2012) das mulheres chicanas. Atitude esta que, mesmo sendo uma escolha consciente da personagem e que demonstra a genuinidade da sua visão de mundo sendo sustentada por ela durante toda sua vida, é, para o padre, motivo de pena, uma confirmação de que ela seria inimputável, já que a única explicação para as suas ações seria a loucura.

A atitude do padre de subestimar a agência de La Loca perpassa toda a comunidade na qual muitos a entendiam como uma “pobre criatura”. Enquanto isso, Sofia seguia “em sua busca incansável para convencer o mundo (ou talvez a si mesma) de que sua filha não era uma ‘pobre criatura’, como tantas vezes era chamada pelas costas, mas, à sua maneira, uma jovem mulher muito responsável (...)” (CASTILLO, 1993, p. 223)⁵⁴. Apesar disso, quando se espalha a notícia de que La Loca está doente e prestes a morrer, a comoção é generalizada:

Fazia mais de vinte anos que a menina se tornara famosa por sua ressurreição na igreja de Tome. Embora ela nunca quis ver ninguém depois que sua mãe a trouxe de volta para casa (...) muitos ainda acreditam nela. Uma grande onda de tristeza, como uma maré seca do oceano, percorreu toda a região quando se espalhou a notícia de que La Loquita Santa estava morrendo novamente (CASTILLO, 1993, p. 232)⁵⁵.

53 “I’ve already been there (...) And actually, it’s overrated” (CASTILLO, 1993, p. 221).

54 “(...) in her tireless quest to convince the world (or perhaps herself) that her daughter was not a ‘pobre criatura’ as she was so often called behind her back, but in her own way a very responsible young woman (...)” (CASTILLO, 1993, p. 223).

55 It had been over twenty years since the child had become famous for her resurrection at the church at Tome. Although she had never wanted to see no one after her mother brought her back home (...) many

Diferente da sua primeira morte, a segunda se aproximava não de forma súbita, mas igualmente misteriosa: mesmo sem contato com o mundo exterior, La Loca contrai HIV. Para Silvio Sirias e Richard McGarry (2000), a morte de La Loca com AIDS seria uma aporia ao contradizer a lógica do texto. No entanto, “fazia sentido que, mesmo que Loca nunca saísse de casa e parecesse não ter utilidade para a sociedade, algumas das experiências de suas próprias irmãs a tivessem afetado” (CASTILLO, 1993, p. 222)⁵⁶. Assim, concordamos com Bryan Pearce-Gonzales (2013) quando este argumenta que, através da personagem La Loca, “Castillo é capaz de explorar as potencialidades discursivas de uma consciência chicana feminizada pela falta de qualquer reivindicação patriarcal de autoridade e razão” (p. 3)⁵⁷ já que a personagem é construída fora do mundo colonial patriarcal, estando “exclusivamente sobrecarregada com a tarefa de trazer ordem e significado ao seu mundo chicano feminizado” (p. 4)⁵⁸. Nesse contexto, a morte de La Loca em decorrência da AIDS, uma doença totalmente impensável para a personagem devido à ausência de contato com outros indivíduos ou qualquer outra situação que possibilitasse a contaminação, pode parecer ilógica ou inverossímil. No entanto, entendemos, tal como Bryan Pearce-Gonzales (2013), que mesmo La Loca tendo se empenhado na construção dessa “contrasociedade feminista” [*feminist countersociety*] (p. 9), a autoridade hegemônica patriarcal “representa uma ameaça incessante em um espaço tão harmonioso e feminizado” (p. 10)⁵⁹. Desse modo, concluo que a morte de La Loca após desenvolver AIDS, uma doença sem cura, moderna e até então com a atenção centrada em homens brancos⁶⁰, funciona como um alerta: por mais que tentemos nos isolar do poder hegemônico e retornar a um passado mítico, esse mundo moderno — colonial, capitalista e patriarcal — não está exterior a nós.

Entretanto, em acréscimo a esse posicionamento, temos outro: a ênfase na importância de continuar remando por entre as contradições a fim de transformar o quanto possível — e necessário — esse mundo em prol da nossa existência. Assim, a morte e ressurreição de La Loca nas primeiras páginas do romance prenuncia o seu final, no qual mesmo morrendo de uma doença que estigmatizaria o seu corpo, La Loca, em movimento oposto, é canonizada pela população como “Patrona de todas las criaturas”:

still believe in her. A great wave of sadness, like a dry ocean tide, went over the whole region when the news spread that La Loquita Santa was dying again. (CASTILLO, 1993, p. 232).

56 “(...) it made sense that even if Loca never left home and seemed to have no use for society, some of her own sisters’ experiences had affected her” (CASTILLO, 1993, p. 222).

57 “Castillo is able to explore the discursive potentialities of a Chicana consciousness feminized by the lack of any patriarchal claim to authority and reason” (PEARCE-GONZALES, 2013, p. 3).

58 “(...) uniquely burdened with the task of bringing order and meaning to her feminized Chicana world (PEARCE-GONZALES, 2013, p. 4)

59 “(...) poses an incessant threat on such a harmonious, feminized space. (PEARCE-GONZALES, 2013, p. 10)

60 Apenas em 1993, ano de publicação do romance, após protestos e reivindicações pela inclusão de mulheres e pessoas não brancas em estudos de caso, que se iniciam os financiamentos para o estudo da doença em mulheres. Ver <https://www.hiv.gov/hiv-basics/overview/history/hiv-and-aids-timeline> acesso em 05/04/2022.

Uma fábrica em San Antonio rapidamente pegou e fez velas votivas com uma foto de La Loca Santa em um cavalo para pedir ajuda dela como a nova emissária do céu. “Patrona de todas las criaturas” — Padroeira de todas as criaturas de Deus, animais e humanos — dizia o pequeno desenho de fita na parte inferior da foto. No verso havia uma oração especial a La Loca e instruções para quem quisesse dedicar uma novena a ela. (CASTILLO, 1993, p. 232)⁶¹

Desse modo, a personagem segue contestando os dogmas da Igreja Católica em morte, ao mesmo tempo que sua canonização é posta em paralelo à AIDS enquanto “o Massacre dos Inocentes de novo” (CASTILLO, 1993, p. 243)⁶², juntamente à primeira morte e ressurreição, acrescentam à personagem uma ideia adaptada de Jesus Cristo, o que, mais uma vez, ilustra as ambiguidades que perpassam a existência chicana. Nesse contexto, ao fim da vida de La Loca, a narrativa evoca uma série de mitologias: freiras franciscanas, Nossas Senhoras, pequenas aparições ectoplasmáticas e cartas de tarot, destacando o sagrado que perpassou toda a construção da personagem que, mesmo se deslocando pouquíssimo fisicamente, conhecia tanto e tão bem esse mundo e o além. Desse modo, a carta de tarot dedicada à La Loca, a carta central, número o, o Louco, arremata a agência da personagem, afinal “a carta do Louco representava aquela que caminhava sem medo, consciente das escolhas que faz na jornada da vida, a própria vida sendo definida como um estado de coragem e sabedoria e não uma participação incontrolável na sociedade, como muitas pessoas vivenciaram suas vidas (CASTILLO, 1993, p. 250)⁶³.

Assim, La Loca Santa se mostra tão consciente de si que nunca precisou provar sua santidade. Anzaldúa (2015) afirma que o desenvolvimento da consciência é uma travessia que nos mantém como estrangeiros em um novo território. Dessa maneira, a condição para se manter em movimento é continuar trabalhando em prol desse conhecimento, o que, ao mesmo tempo, nos coloca em posições de párias, estranhos, loucos para os que se mantêm estanques. Por isso, é extraído o máximo do estado de Coatlicue e do imperativo de Coyolxauhqui (ANZALDÚA, 2015) e ao constantemente trabalhar pelo remembramento da sua família que La Loca torna-se essa figura central que amalgama opostos:

E quando ela morreu, jovens e velhos, pobres e não tão pobres, católicos ou o que quer que seja, crentes e não crentes, “índios” e “espanhóis”, alguns gringos e outros, até não humanos (já que

61 “A factory in San Antonio quickly caught on and made up votive candles with a picture of La Loca Santa on a horse to petition help from her as the new emissary to heaven. “Patrona de todas las criaturas” — Patron of all of God’s creatures, animal and human alike — the little ribbon design at the bottom of her picture read. On the back was a special prayer to La Loca and instructions for those who wanted to dedicate a novena to her” (CASTILLO, 1993, p. 232).

62 “It was the Murder of the Innocents all over again” (CASTILLO, 1993, p. 243).

63 “The Fool card represented one who walked without fear, aware of the choices she make in the journey of life, life itself being defined as a state of courage and wisdom and not an uncontrollable participation in society, as many people experienced their lives” (CASTILLO, 1993, p. 250).

nunca foi nenhum segredo que toda a sua vida os animais estavam mais perto de La Loca do que as pessoas) vieram a esse segundo funeral. (CASTILLO, 1993, p. 231-232)⁶⁴.

Portanto, La Loca é força cêntrica por funcionar como ponto de encontro nesse lembrar-se incessante, proporcionando um espaço de acolhimento que promove a cura coletiva dos traumas e violências cotidianos através da sua agência repleta de ambiguidade, espiritualidade e, para alguns, loucura.

Conclusão

Concluimos, então que a personagem se assemelha à Anzaldúa quando esta afirma:

Soy un amasamiento, sou um ato de amassar, de unir e juntar que não apenas produziu ambas as criaturas das trevas e da luz, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e escuridão e lhes dá novos significados.

Nós somos as pessoas que lideram no escuro, nós somos as pessoas no colo dos deuses. Na nossa própria carne, a (r)evolução elabora o choque de culturas. Isso nos deixa loucos constantemente, mas se o centro se mantiver, demos algum tipo de avanço evolutivo. (ANZALDÚA, 2012, p. 103)⁶⁵

Desse modo, La Loca é símbolo. Tal como “Coatlicue retrata o contraditório. (...) Ela é um símbolo da fusão dos opostos: a águia e a serpente, o céu e o submundo, a vida e a morte, a mobilidade e a imobilidade, a beleza e o horror” (ANZALDÚA, 2012, p. 69)⁶⁶, mas que se mantém enquanto eixo. Ela é a menina que inverte a ordem instituída da vida ao primeiro morrer para depois nascer. É a santa cuja missão é orar por todos, mas que não suporta a proximidade humana. É a virgem que morre de AIDS. É a figura sincrética, patrona de todos os seres vivos, que invoca o Deus cristão ao mesmo tempo em que nega a autoridade da Igreja Católica e é homenageada

64 “And when she did die, young and old, poor and not-so-very-poor, Catholic or whatever, believers and non-believers alike, “Indian” and “Spanish”, a few gringos and some others, even non-human (since it was never no secret that all her life animal were closer to La Loca than people) came to that second funeral” (CASTILLO, 1993, p. 231-232).

65 “*Soy un amasamiento*, I am an act of kneading, of uniting and joining that not only has produced both a creature of darkness and a creature of light, but also a creature that questions the definitions of light and dark and gives them new meanings.

We are the people who lead in the dark, we are the people on the knees of the gods. In our very flesh, (r)evolution works out the clash of cultures. It makes us crazy constantly, but if the center holds, we’ve made some kind of evolutionary step forward (ANZALDÚA, 2012, p. 103 [grifos da autora]).

66 “(...) she is a symbol of the fusion of opposites: the eagle and the serpent, heaven and the underworld, life and death, mobility and immobility, beauty and horror” (ANZALDÚA, 2012, p. 69).

com uma carta de tarot. É a tola com mais conhecimento, paciência e habilidades do que qualquer outra pessoa da comunidade. É a figura central que habita a margem da sociedade. É a personagem que, através de sua agência, constrói um mundo fora dos limites da dominação colonial, capitalista e patriarcal dentro da própria casa, cujo corpo não escapa dessa violência, mas que agiu de modo a desobedecer a morte, mantendo um espírito que se recusa a sucumbir.

Referência

ANZALDÚA, G. **Bordelands/La Frontera**. The new mestiza. São Francisco: Aunt Lute Books, 2012.

ANZALDÚA, G. **Light in the Dark / Luz en lo oscuro**: rewriting identity, spirituality, reality. Carolina do Norte: Duke University Press, 2015.

BIGALONDO, A. I. El Xicanismo como método de análisis de la novela chicana de mujeres: el caso de Ana Castillo. *REDEN: Revista Española de Estudios Norteamericanos*, n 17-18, p. 123-134, 1999.

CASTILLO, Ana. **So far from God**. Nova York: Norton Paperback, 2005 [1993].

CASTILLO, A. **Massacre of the dreamers**. Albuquerque: University of the New Mexico Press, 2014.

GÓMEZ-CANO, G. **The return to Coatlicue: Goddesses and Warladies in Mexican Folklore**. Bloomington, Indiana: Xlibris Corporation, 2010.

LEÓN-PORTILLA, M. **Tonantzin Guadalupe**. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

LOZOVSKI, S. The Multiple other in Ana Castillo’s *So Far from God*. *Gender Studies*, v. 14, n.1, 2016, p. 138-153. Disponível em: <https://sciendo.com/article/10.1515/genst-2016-0009> acesso 28/03/2022

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In.: HOLLANDA, H (Org). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MIÑOSO, Y. E. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. In.: HOLLANDA, H (Org). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020

NAVARRO, M. Interview with Ana Castillo by Marta A. Navarro. In: TRUJILLO, C. (ed.) **Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About**. Berkeley: Third Woman, 1991, p. 32 -113.

PEARCE-GONZALES, B. R. "Sabotaging Patriarchy: La Locura as Feminist Countersociety in Ana Castillo's *So Far From God*". *Label Me Latina/o*, v. 3, 2013, p. 1-14.

PETERSON, J. F. The Virgin of Guadalupe: Symbol of Conquest or Liberation? *Art Journal*, v 51, n 4, 1992, p. 39-47.

SAURE, M. "Saint-Making" in Ana Castillo's *So Far from God*: Medieval Mysticism as Precedent for an Authoritative Chicana Spirituality. *Mester*, v. 29, n. 1, 1999, p. 72-91.

SIRIAS, S; MCGARRY, R. Rebellion and Tradition in Ana Castillo's *So Far from God* and Sylvia López-Medina's *Cantora*. *MELUS*, v. 25, n. 2, 2000, p. 83-100.

Recebido em 05/07/2022.

Aceito em 16/11/2022.