

***La Consciencia de La Mestiza* e a teorização da diferença: uma leitura de *Borderlands/La Frontera*, de Gloria Anzaldúa**

Susana Barroso

Resumo:

Este ensaio propõe uma reflexão sobre a importância da criação de uma nova consciência *mestiza* e da teorização da diferença, a partir da leitura da obra de Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. Ao longo deste exercício de reflexão, outras vozes feministas como Ana Castillo, Cherríe Moraga ou Yvonne Yarbro-Bejarano entram em diálogo, dando força ao argumento de que a consciência de uma identidade híbrida e, portanto, *mestiza*, é importante para reclamar o direito à diferença.

A autora de *Borderlands/La Frontera* recusa, assim, a tradição do silêncio que a sociedade hegemónica sempre impôs não só aos habitantes da fronteira, como a todos aqueles a quem relegou para uma condição subalterna. Em alternativa, Anzaldúa propõe uma viagem de descoberta que culmina na rejeição da invisibilidade a que a mulher chicana, pela sua condição, sempre esteve condenada.

Palavras-chave: Chicana, fronteira, diferença, *mestiza*.

Abstract:

The following essay has Gloria Anzaldúa's work, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, as a starting point to reflect on the importance of creating a new *mestiza* consciousness and a theory of difference. Throughout the exercise that is proposed here, other feminist voices, such as Ana Castillo, Cherríe Moraga or Yvonne Yarbro-Bejarano strengthen the argument that a hybrid and, therefore, *mestiza*, identity is of great importance to claim the right to being different.

The author of *Borderlands/La Frontera* refuses to condone the tradition of silence that hegemonic forces imposed both on people who live in the border and on all those they have continuously been relegated to a subaltern condition. In alternative, Anzaldúa proposes a journey of personal discovery that will culminate in the rejection of the condition of invisibility to which Chicanas have always been doomed.

Keywords: Chicana, border, difference, *mestiza*.

Introdução

Ao longo da nossa vida, encontraremos sempre pessoas que nos são queridas. Neste mar de encontros e desencontros, algumas marcar-nos-ão, sem dúvida, mais do que outras. Ainda assim, independentemente do elo que nos une, a aprendizagem que resulta desse convívio – direto ou indireto – funciona, muitas, vezes, como um guia ao qual recorreremos quase que inconscientemente quando menos esperamos. Foi num destes encontros – chamemos-lhe antes, se desejarmos, “momento de aprendizagem” – que percebi o quão importante se tinha tornado, para mim, conhecer melhor o

trabalho crítico e criativo de Gloria Anzaldúa e a experiência da vida na fronteira por ela teorizada e descrita. Por vezes, a assimilação pode demorar algum tempo até estar completa, pelo que, ainda que compreendamos o significado das palavras que ouvimos, ou que sejamos capazes de as aplicar a situações da vida real, devemos ter sempre bem presente que a experiência de vida é um processo moroso e complexo, em constante mutação, não devendo, por isso, ser encarado como um baú que se fecha *ad eternum* assim que fica cheio.

Durante alguns anos, esforcei-me por atribuir sentido a uma frase que o meu avô paterno me disse, pouco antes de morrer: “As barreiras que não se veem são sempre as mais difíceis de transpor.” Foi já na Faculdade, ao contactar com realidades diferentes daquelas a que me habituara e ao estudar autores e autoras cuja experiência de vida fora pautada pela opressão e pela exclusão, que comecei realmente a compreender o significado daquela frase, que, muito honestamente, na altura me parecera descontextualizada. Provavelmente, nunca o foi. Talvez o meu avô soubesse que, durante o intervalo de tempo em que cá estaria, esse seria um dos melhores ensinamentos que me poderia deixar. Quando então li *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, lembrei-me novamente das suas palavras e senti uma vontade inexplicável de estudar mais sobre essas barreiras que fogem ao olho nu e que, tantas vezes, nos impedem de erigir pontes entre mundos e culturas diferentes.

Glória Anzaldúa, cuja obra tive o prazer de conhecer, em parte, durante a sua vida, nunca se coibiu de denunciar o modo como o seu povo – e, em particular, as mulheres – foi brutalizado e marginalizado ao longo da História. A sua voz radical permite-nos refletir sobre a forma como uma consciência *mestiza* pode ajudar a derrubar alguns dos diques culturais, sociais e políticos que atiram todos os que afastam da norma estabelecida para uma condição de “otherness”. É precisamente esse exercício, esse desafio, de reflexão que este ensaio propõe.

I. Excluídos em nome da diferença

Não obstante as discriminações e exclusões que sempre pautaram a vida daqueles e daquelas que, quer pela sua condição socioeconómica, quer pela sua cor de pele, quer, ainda, pelo sexo ou pela orientação sexual se viram (e veem) marginalizados por uma sociedade que se faz valer da sua qualidade de ser branca (“whiteness”) e dos seus

padrões de normalidade como forma de se autointitular superior, a ideia que se tem da América enquanto mito e do que significa ser “americano” continua a promover, em muitas mentes, o mito da terra de todas as possibilidades. Apesar de a retórica excecionista ter sofrido várias críticas e ser, ainda que em parte, percebida já de forma diferente por vários críticos – entre os quais Donald Pease constitui apenas um exemplo –, a verdade é que os seus efeitos continuam a manifestar-se nos discursos e a ter repercussões na vida de muitos cidadãos (Pease, 2009). Mas, afinal, de que possibilidades ou oportunidades falamos ainda? E, se é verdade que existem além da retórica e do mito que as sustentam, a quem se destinam?

Em “Americas Canon and Context: Literary History in a Time of Dissensus”, Sacvan Bercovitch chama a atenção para a relação metonímica que existe entre a América e os Estados Unidos (apud Saldívar 1991: xii). Neste contexto, Bercovitch refere-se à América para falar dos Estados Unidos, não se estabelecendo qualquer distinção entre a América (continente) e os Estados Unidos enquanto país. Acontece, porém, que, mais do que um jogo de palavras, este é um jogo de exclusões. Nesta retórica, tão conhecida de todos os que, de alguma forma, se encontram familiarizados com o discurso excecionista e a ideia da América-mito, ficam de fora os países menos desenvolvidos que também povoam o continente. A América-mito assumiu proporções tais que até a própria Associação de Estudos Americanos – ainda que de forma não intencional –, acabou igualmente por ajudar a perpetuar esta separação, tendo privilegiado, durante décadas, autores e autoras norte-americanos em detrimento de autores e autoras das “outras” Américas. A necessidade de repensar e redefinir os seus objetos de estudo – e, conseqüentemente, de estabelecer a distinção entre as Américas – acabou por assumir proporções significativas e por se tornar tema de discussão em 1998, após o discurso de abertura da sua então presidente Janice Radway, intitulado “What’s in a Name?” Reconhecer as exclusões inerentes ao tema “América” torna-se, assim, essencial para que possamos compreender algumas das restrições subjacentes à anteriormente referida “terra das oportunidades”, cujos princípios e políticas assentam numa elite que se nega veementemente a incorporar todos os que não correspondem aos seus padrões de aceitabilidade. Ao mesmo tempo, remete para a ligação intrínseca que, ao longo dos séculos, tem existido entre palavras como “oportunidades”, “facilidade”, “igualdade” e “poder”, sendo esta última

a chave-mestra que desvenda todos os mistérios. Com efeito, desde o início que a tônica recai na criação de instituições e na implementação de leis que conferem a uma minoria branca o poder de criar, moldar e subverter o que supostamente deveriam ser os direitos inalienáveis de todos os seres humanos.

Por outro lado, em *The Possessive Investment in Whiteness – How White People Profit from Identity Politics*, o incontornável crítico George Lipsitz deixa claro, desde o primeiro capítulo, qual será o argumento central da sua obra: “Desde o início, os colonos europeus estabeleceram estruturas que encorajavam um investimento possessivo na qualidade de ser branco” (1998: 2).¹ Como forma de fundamentar esta afirmação, Lipsitz recorda como, desde sempre, o sistema legal autorizou ataques às populações nativas na tentativa de os expropriar das suas terras, legitimou a escravatura e adotou medidas restritivas que somente conferiam a cidadania àqueles a quem reconhecia como “imigrantes brancos” (Lipsitz, 1998: 2). Perante um cenário desta natureza, a legislação Jim Crow constituiu apenas a ponta do véu de um sistema muito mais complexo e de uma sociedade que, ao mesmo tempo que reclamava – reclama ainda – o título de “terra de todas as oportunidades”, sempre se limitou a favorecer uma pequena elite. Ao refletir sobre as consequências que resultam desta polarização desigual, George Lipsitz denuncia o modo como as desigualdades se estendem às mais diversas esferas de atuação, determinando e limitando as oportunidades daqueles que não dispõem de meios para lutar por um futuro melhor. Incidindo sobretudo nas áreas da habitação, da saúde, do emprego e da educação, estas práticas têm encorajado o desenvolvimento de um sistema capitalista – ainda em vigor, apesar das consequências geradas nos últimos anos por aquilo que se especula ser uma crise global – que sacrifica a qualidade de vida de muitos, em prol do bem-estar de apenas uma minoria privilegiada (1998: 1-23).

II. Uma voz no silêncio

Consciente destas e de outras atrocidades perpetradas no seio desta sociedade opressora, Gloria Anzaldúa emergiu como o exemplo de uma identidade

¹ As traduções são da responsabilidade da autora. No caso das traduções da obra de Anzaldúa, e tendo esta feito da escrita bilingue e trilingue um ato político, optou-se pela manutenção do espanhol, de forma a respeitar esse efeito.

alternativa, recusando-se a aceitar os papéis de submissão que lhe foram impostos e defendendo a necessidade de se teorizar a diferença. Para Anzaldúa, só este caminho permitirá dar voz a todos os que foram marginalizados e silenciados por uma sociedade que, até aos dias de hoje, se recusa grosso modo a enveredar por uma política de respeito, aceitação e celebração da diferença.

Contrariando qualquer tipo de visão maniqueísta, Anzaldúa apareceu no cenário cultural e literário americano reclamando o direito a uma voz alicerçada na diferença, através da construção de uma '*consciencia de la mestiza*' – algo que Yvonne Yarbro-Bejarano entende da seguinte forma: “[é] um terceiro-espaço, o limiar, a fronteira ou interstício que permite a coexistência de contradições na produção de um elemento novo (mestiçagem ou hibridez)” (1994: 11). É, também, esta hibridez – igualmente designada por 'terceiro-espaço' – que Homi Bhabha já havia identificado, ao se reportar à existência de uma identidade alicerçada na diferença e nos interstícios culturais, que as narrativas hegemónicas não contemplam: “Para mim, a importância da hibridez não é ser capaz de traçar dois momentos originais a partir dos quais emerge o terceiro, mas antes a hibridez é, para mim, o 'Terceiro Espaço', que permite a emergência de outras posições” (Rutherford 1990: 211).

Em vez do propósito inicial de compilar num livro um conjunto de poemas capazes de atestar a experiência da fronteira vivida pelo povo e, em particular, pela mulher chicana, Anzaldúa decide incluir também uma espécie de contextualização que, imediatamente, reclama o seu próprio espaço na obra e se transforma na primeira metade do livro.² Dividido entre a prosa e o verso, recorrendo ora ao inglês, ora ao espanhol, ora a uma mistura que junta ambas as línguas com alguns vocábulos indígenas, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* destaca-se essencialmente pela

² Embora este ensaio não pretenda aprofundar a temática do Movimento Chicano, é importante recordar que, apesar de o passado de opressão ser comum a todos os chicanos – neste caso em particular, associado à experiência de vida na fronteira –, Anzaldúa, à semelhança de outras feministas entre as quais destaco Ana Castillo, distingue a realidade e a experiência de vida da mulher chicana da do homem. Embora, na fase inicial do Movimento, entre as décadas de 1960 e 1970, mulheres e homens se tenham unido contra a opressão imposta pelas forças hegemónicas, tentando criar para si, enquanto povo, uma identidade que os distinguisse social, política e culturalmente, depressa as mulheres se aperceberam de que este era um Movimento centrado especialmente nos direitos e reivindicações dos homens. Foi da necessidade de dar voz às experiências vividas pelas mulheres que surgiram vozes feministas, decididas a enveredar por um projeto de construção de uma teoria da diferença – algo que, no caso de Anzaldúa, como já foi referido, se traduz na construção de uma nova consciência mestiça.

ênfase que coloca na necessidade de romper com a tradição do silêncio e dar voz aos sujeitos esquecidos de uma história deturpada por uma cultura hegemónica de origem anglo-saxónica.³ A criação de uma nova consciência mestiça impõe-se, então, como parte de um projeto de construção de uma identidade com objetivos claramente definidos: “[dar] voz e substância a sujeitos apresentados como mudos e invisíveis por práticas e discursos hegemónicos” e que, acima de tudo, é necessária, na medida em que funciona como “um prelúdio para a mudança política” (Yarbro-Bejarano, 1994: 13). De acordo com esta linha de raciocínio, a fronteira deverá funcionar como um espaço neutro, recetivo ao conhecimento do “outro” e que ajudará a minimizar o sentimento de desconfiança que continua a fazer com que a diferença seja encarada com estranhamento. Deste modo, e recordando as palavras de George Sanchéz, ex-presidente da Associação de Estudos Americanos, no seu discurso presidencial em 2001, o nosso esforço deve ir no sentido de “ver a diferença como uma força e não como uma dependência” (2002: 22).

No seu ensaio, Yarbro-Bejarano reconhece o papel preponderante que *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* teve para a formulação de uma teoria da diferença. No entanto, não ignora que esta não é uma tarefa fácil e que este é um processo em construção, manifestando inclusivamente as suas reticências quanto ao facto de os estudos culturais conseguirem alcançar uma transformação política alicerçada na celebração da diferença— uma preocupação que é igualmente partilhada por autoras como Lata Mini ou bell hooks (1994: 7). Para Yarbro-Bejarano, este possível insucesso poderá estar longe de ser algo racista e intencional. Pelo contrário, pode resultar apenas daquilo que designa como uma profunda dificuldade de ordem conceptual e teórica (1994: 6). Como tal, urge trabalhar para criar um novo paradigma aglutinador mas que, ainda assim, seja capaz de celebrar a diferença e dar voz a todos os que são voluntariamente obliterados pela sociedade hegemónica. Neste sentido, a escrita de mulheres de etnias e proveniências diferentes é essencial, pois permitirá a criação do que Cherrie Moraga designa como “[uma] teoria na carne”, ou seja, uma

³Precisamente porque a autora considerou importante a necessidade de reunir diferentes tipologias textuais e idiomas num mesmo espaço, para não desvirtuar esta intencionalidade clara que cumpre o propósito de nos tirar da nossa zona de conforto e nos fazer pensar nas implicações subjacentes a esta diferença – à consciência mestiça–, sempre que se justificar haverá recurso às palavras da autora sem tradução ou à justaposição das duas línguas.

teoria construída a partir das experiências vividas destas mulheres – uma experiência cravada nos seus próprios corpos e nas suas emoções (apud Yarbrow-Bejarano, 1994: 6).

É com este projeto em mente que Anzaldúa descreve a experiência de vida na fronteira como uma ferida aberta (“*una herida abierta*”), “na carne”, realçando o facto de que a fronteira é e será, sempre e acima de tudo, uma construção política: “[u]m espaço criado pelo resíduo emocional de uma fronteira não natural” (1999: 25). A fronteira surge, assim, como uma delimitação imposta pela mão humana—logo, é artificial e constitui uma violentação da própria natureza. A autora alerta-nos também para a ambiguidade subjacente à ideia de fronteira, uma vez que se trata de uma categoria à qual estão simultaneamente associados os conceitos de inclusão e de exclusão. É, então, nesta relação de opostos sugeridos por uma – ainda que não visível – linha divisória que esbarramos com a questão do “outro” (“otherness”) e com o modo como os gringos olham para estes habitantes do Sul com o mesmo desprezo e distanciamento que os caracteriza quando se referem a tudo o que não se enquadra nos seus próprios padrões de normatividade. Mas, se esta é uma questão de poder, então a exclusão gera não só resistência como também desejo de assimilação. Para Anzaldúa, este desejo de pertença materializa-se através da imitação de atitudes e de comportamentos numa realidade onde parece existir espaço apenas para a elite branca no poder ou, quando muito, para aqueles que com ela compactuam: “os que estão no poder, os brancos, e os que alinham com os brancos” (1999:25-26).

A propósito da questão de quem tem ou não poder, não posso deixar de recordar um momento, em *Through de Looking Glass*, quando Humpty Dumpty e Alice discutem sobre o significado da palavra “glória” e o primeiro, no seu pretensiosismo, afirma tão simplesmente: “Quando uso uma palavra, ela quer dizer exatamente aquilo que eu quero que diga – nem mais, nem menos. [...]. A questão é quem vai mandar – e é tudo” (Carroll, 1999: 57). Ao sublinhar a ideia de que uma palavra significa o que ele quer que signifique, Humpty Dumpty recorda-nos que a linguagem não é inocente e que as palavras, quais construções ao serviço daqueles que detêm o poder, são suscetíveis de ganhar novas significações – uma ideia que é aliás central a todo o livro de Joseph Margulies, (2013). Pensando no conceito de “otherness” como uma destas fabricações, imediatamente se compreende que o caminho que a construção de uma teoria da diferença ainda tem de desbravar antes de conseguir derrubar os diques

linguísticos, culturais e políticos que separam o “nós” dos “outros” é, no mínimo, longo e complexo.

III. Lar, doce lar?

Em *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, Anzaldúa começa por reivindicar um espaço que prontamente identifica:

Esta terra foi mexicana outrora,

foi índia sempre

e é.

E será novamente. (1999: 25)

Ao sublinhar a ideia para a posse do território, a autora chama a atenção para o sangue índio e espanhol que corre nas veias do povo mexicano. Ao fazê-lo, identifica não só a presença índia como sendo a mais antiga no território (Esta terra [...] foi índia sempre”), mas introduz também o conceito de *mestizaje*: “Em 1521 nasceu uma nova raça, o mestiço, o mexicano, uma raça que nunca tinha existido antes” (1999: 27).⁴ Trata-se, assim, de uma nova ‘raça’ que surge em contraste claro com a teoria da raça ariana e as políticas de pureza racial: “[uma raça que] produz uma descendência híbrida, uma espécie mutável, mais maleável, com um reservatório de genes mais rico” (Anzaldúa, 1999: 99).

Para que pudéssemos compreender o passado de subjugação do povo *mestizo*, Anzaldúa considerou importante fazer referência à história da fronteira entre o México e os Estados Unidos, trazendo à nossa atenção a forma cruel como os colonizadores de origem anglo-saxónica expropriaram os índios e os mexicanos das suas terras,

⁴ A palavra “mestiço” (*mestizo*) deriva do Latim “mixtus”, cuja tradução literal é “misturado”. Esta definição sugere que o conceito “*mestizo*” pode ser aplicado a qualquer tipo de miscigenação, pelo que não se trata de uma designação exclusiva do povo mexicano. No entanto, muitos chicanos e mexicanos parecem associá-lo a uma mistura de sangue índio com sangue espanhol. Ainda que Anzaldúa se enquadre neste grupo, é de realçar que o importante, aqui, tem a ver essencialmente com a importância que a autora atribui ao nascimento do seu povo.

desonrando assim o Tratado de Guadalupe-Hidalgo (1848).⁵ Uma vez mais, estas ações foram justificadas com base na ideia de superioridade racial:

O Gringo, trancado na ficção da superioridade branca, agarrou o todo poder político, roubando aos índios e aos mexicanos as suas terras enquanto os pés destes ainda ali estavam tinham raízes. *Con el destierro y el exilofuimos, desñudados, destroncados, destripados* – fomos arrancados pelos rotos, truncados, separados do corpo, despojados, e separados da nossa identidade e da nossa história (Anzaldúa, 1999: 29-30).

Comprometida com este projeto de recuperação de uma história roubada, fruto de um violento processo que arrancou os habitantes dos seus alicerces e raízes, Anzaldúa recorda as condições de miséria que motivaram muitos mexicanos a regressar à terra que outrora lhes pertencera, à procura de trabalho e de um lugar para ficar. A autora refere, ainda, as dificuldades que enfrentaram – e enfrentam muitas vezes, ainda – ao tentar entrar no agora território dos Estados Unidos. Anzaldúa sublinha o perigo a que sempre estiveram sujeitas sobretudo as mulheres, sozinhas num país cuja língua desconheciam, e cuja situação depressa fez delas alvos fáceis para satisfazer os desejos de luxúria dos seus empregadores: “Os empregadores americanos são rápidos a tirar vantagem do seu desamparo” (Anzaldúa, 1999: 34). O horror desta situação é bem ilustrado no poema “Sus Plumas el Viento”, no qual a autora recorda a história de violação de Pepita:

A estúpida Pepita e as suas piadas e os homens lambendo-lhe
os calcanhares
mas só o capataz,
unbolillo, claro, conseguindo alguma coisa.

Ayer entre las matas de maiz

Tinha esbarrado com eles:

Pepita de costas

⁵ Para oficializar o fim da guerra com os Estados Unidos, foi firmado o Tratado de Guadalupe-Hidalgo, em 1848, segundo o qual o México foi obrigado a ceder as áreas mais tarde correspondentes à Califórnia, ao Arizona, ao Texas e ao Novo México. Segundo este tratado, os habitantes dos territórios cedidos aos Estados Unidos poderiam continuar a viver nas suas casas e a ter pleno direito às suas terras. No entanto, não foi isto que aconteceu e depressa estes habitantes se tornaram vítimas da brutalidade norte-americana, tendo sido frequentemente obrigados a abandonar tudo o que possuíam e a fugir para o ainda restante território mexicano.

a fazer caretas ao céu,
o anglo à volta dela zumbindo como um mosquito,
aterrando nela, cavando, chupando. (Anzaldúa, 1999: 138)

Pepita não é propriamente uma figura anónima. Anzaldúa identifica-a, dá-lhe um nome, atribui-lhe traços de personalidade. Ainda assim, o rosto por trás do nome é o de muitas mulheres que sucumbiram igualmente à pressão e à violência sexual dos patrões para poderem manter os seus empregos, a sua subsistência ou, até, a sua segurança e a da sua família.

Rejeitada pelo seu próprio povo sob a acusação de ter traído *La Raza*, Pepita é considerada culpada, sem direito a defesa, de uma situação da qual fora tão-somente uma vítima.⁶ Presa entre o trabalho e o terror, resta-lhe apenas o sonho e o desejo de que “*le de sus plumas el viento*”, pois só assim se conseguirá libertar (Anzaldúa, 1999: 138).

Conhecer a história e o sofrimento de todos os chicanos e mexicanos é importante, na medida em que nos ajuda a perceber que as fronteiras às quais *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* se dirige não são apenas geográficas, conforme a autora prontamente revela no prefácio: “As terras da fronteira estão presentes fisicamente quando as margens de duas ou mais culturas se tocam” (Anzaldúa, 1999: n.p.). Falamos, portanto, de fronteiras que são também – e sobretudo – psicológicas, sociais, culturais, sexuais e que, conforme a autora refere, não estão confinadas a determinada área geográfica: “não são específicas do Sudoeste” (Anzaldúa, 1999: n.p.).

IV. Na fronteira entre dois mundos

Nascida no seio de uma sociedade conservadora, patriarcal e intransigente com as mulheres, Gloria Anzaldúa tem a perfeita consciência de que terá de ser capaz de enfrentar também a sua própria comunidade. Para sobreviver à fronteira, a mulher

⁶ Frequentemente traduzido por “raça”, o conceito *La Raza* assume contornos específicos, reportando-se a toda a comunidade hispânica em geral. Aceitar a simples tradução literal “raça” seria incorreto, pois não estaria a contemplar conotações sociais e políticas subjacentes à ideia de comunidade. Em *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa recorre a este conceito sobretudo quando se pretende dirigir à comunidade chicana.

mestiça tem de aprender a ser ágil e subtil como a serpente, e de estar alerta como a águia. Só assim será capaz de resistir: “o moinho com os dentes de navalha brancos quer rasgar / a tua pele de azeitona vermelha, espremer o caroço, o teu coração” (Anzaldúa, 1999: 217). Caso não o consiga fazer, tornar-se-á vítima tanto da opressão norte-americana, como do conservadorismo e da intolerância do seu povo, especialmente do machismo. Embora a autora defenda aberta e claramente o seu povo e a sua cultura – sempre que estes forem alvos de ataque por parte daqueles a quem designa tão simplesmente por “não-mexicanos” –, também é perentória na sua decisão de não compactuar com os aspetos da sua cultura que oprimem as mulheres, atirando-as para uma condição de invisibilidade: “Não, não acredito em todos os mitos da tribo em que nasci. [...] Não vou glorificar os aspetos da minha cultura que me feriram e que me feriram dizendo proteger-me” (1999: 43-44). Conhecedora das fronteiras culturais e sexuais que negam às mulheres o direito à individualidade, Anzaldúa revela-nos: “A cultura é feita por quem está no poder – os homens. Os machos fazem as regras e as leis; as mulheres transmitem-nas” (1999: 38).

O investimento numa identidade pública masculina – e, de um modo geral, branca – é comentado pela escritora feminista Ana Castillo da seguinte forma:

Como mulheres de pele castanha [...] desencorajadas frequentemente, de inúmeras formas, de prosseguirem uma educação formal, normalmente com meios económicos limitados, e portanto levadas à competição entre uma força laboral pouco qualificada que é racista e sexista, continuamos a ser intencionalmente representadas pela sociedade como invisíveis, exceto no estereótipo ou de outras formas de denegrir (1995: 40-41).

Habitadas, desde cedo, à ideia de que as mulheres devem ser castas e submissas, muitas cresceram (crescem ainda) sem nunca questionar a imposição de papéis sexuais. Para Anzaldúa, esta inércia – ou inação, se assim preferirmos chamar – é uma das muitas consequências de se viver numa sociedade que sacrifica constantemente a vontade individual em nome de um suposto bem-estar comum. Ao se basear no princípio “[o] indivíduo existe primeiro como uma pele [...] e finalmente como um eu”, as culturas chicana e mexicana não só limitam o direito à individualidade como também ajudam a alimentar as hierarquias estabelecidas e a imposição de papéis sexuais (Anzaldúa, 1999: 40). Mas a autora vai mais longe e, segundo defende, nem a Igreja Católica está isenta de responsabilidade no assunto. Ao insistir na subserviência

da mulher e ao apoiar a ideia de que a sua natureza é fraca e carnal – e que, portanto, precisa de ser protegida –, esta instituição tem tentado, desde sempre, aprisionar as mulheres em papéis sexualmente definidos, limitando, até há relativamente pouco tempo, o seu leque de escolhas ao papel de freira, de mãe ou de prostituta (1999: 39). Assim, um passo importante na construção da nova consciência política da *newmestiza* incidirá com o momento em que esta, perfeitamente ciente da sua marginalidade, reconheça a necessidade de romper com as amarras que a aprisionam. Para Castillo, trata-se de uma espécie de epifania:

[a Chicana] apercebe-se de que é apenas uma trabalhadora a ajudar o próprio sistema que a priva de fazer qualquer progresso económico; que é membro de um grupo que, por causa da raça, foi relegado às camadas mais baixas dos Estados Unidos; e que, como mulher, tem sido subjugada tanto fora como dentro da sua casa (Castillo, 1995: 53).

V. Comportamentos desviantes (?) e direito à diferença

Um outro aspeto que caracteriza mas não é exclusivo da cultura chicana é a rejeição da homossexualidade. A insistência numa polarização sexual que distingue e opõe comportamentos supostamente entendidos como masculinos ou femininos justifica, em parte, o desprezo e a negação do direito a uma liberdade e a uma orientação sexual diferentes. Uma vez mais, é incontornável o papel da religião neste assunto, já que, segundo as Sagradas Escrituras, Deus, ao criar um só homem e uma só mulher dos quais descende toda a humanidade, foi claro no seu propósito de os unir para que, enquanto casal heterossexual, povoassem a Terra. Se a defesa da heterossexualidade ganha um número tão considerável de adeptos mesmo nas sociedades mais liberais, o que dizer então das mais conservadoras? Não se pense que a resposta a esta pergunta suscita muitas dúvidas. Pelo contrário, parece claro que uma sociedade que se destaca, em parte, pelo elevado grau de conservadorismo, como é o caso da sociedade chicana, descarte inteiramente qualquer comportamento desviante: “Os *queer* são o espelho que reflete o medo da tribo heterossexual: ser diferente, ser o outro e por isso menor, por isso subhumano, inumano, não humano” (Anzaldúa, 1999: 40).

Chicana, numa cultura racista onde ser “branco” continua a ser sinónimo de poder, mulher, numa sociedade patriarcal, e lésbica, numa comunidade heterossexual, Anzaldúa apela à necessidade de reclamar um novo espaço, já anteriormente

identificado por Yarbrow-Bejarano: “[um] terceiro-espço, o limiar, fronteira ou interstício que permite a coexistência de contradições” (1994: 11). Só desta forma poderá a mulher chicana sentir-se realmente em casa. Cansada do poder opressivo e repressivo das convenções, a autora de *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* reclama para si uma liberdade: “de esculpir e gravar [o seu] próprio rosto” (1999: 44). Para a *new mestiza*, não só não faz sentido como também não é possível falar de uma identidade americana una e homogénea (Wise, 1979: 312). Pelo contrário, a teoria que a autora desenvolve em *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* desafia precisamente a assunção da homogeneidade, algo que descreve como “a presunção de que a cultura americana é excepcional em alguns casos e que o consenso domina”, insistindo no valor e no direito à diferença, isto é, naquilo que Sacvan Bercovitch designa como “o significado do dissenso” (apud Radway, 1999: 2).

Ao assumir a sua identidade lésbica, Anzaldúa fez uma escolha (não a da orientação, mas a da assunção perante todos), recusando-se, desta forma, a ser catalogada num universo binário puramente masculino ou feminino, e a agir de acordo com as expectativas de uma sociedade castradora (1999: 41). Reivindicando o direito a uma identidade híbrida e multifacetada, a *new mestiza* anuncia claramente a sua decisão: “Terei de me levantar e reclamar o meu espaço, fazendo uma nova cultura – *una cultura mestiza* – com a minha própria madeira, os meus próprios tijolos e argamassa e a minha própria arquitetura feminista” (Anzaldúa, 1999: 44). A decisão de cortar as amarras que negam o direito à individualidade é-nos ainda descrita pela autora como um ato de rebeldia que faz despertar nela instintos mais primitivos, a sua “Besta-Sombra”: “é uma parte de mim que recusa aceitar ordens de autoridades exteriores. [...] é aquela parte de mim que odeia restrições de qualquer tipo, até as auto-impostas” (1999: 38). Conforme observado por Sonia Saldívar-Hull, na introdução a *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, a “Besta-Sombra,” na medida em que desafia as convenções sociais e políticas, acaba também por ser responsável pela desvalorização do papel da mulher na sociedade, desumanizando-a e reduzindo-a a uma condição imprevisível, irracional e rebelde. Segundo Saldívar-Hull, os homens temem este lado rebelde, não estão preparados para ele e, por isso mesmo, tentam controlá-lo, submetendo-o a uma invisibilidade que lhes confere uma falsa sensação de poder (apud Anzaldúa, 1999: 4).

VI. *Coatlicue* e a apropriação da História

Depois de radicar a sua identidade chicana “na história de resistência da mulher índia”, Anzaldúa prepara-se para entrar no corpo da serpente e explorar o legado dos seus antepassados índios (1999: 43). Determinada a prosseguir com o seu projeto de construção de uma identidade mestiça, a autora apropria-se da história e recupera figuras femininas que afirma terem sido deliberadamente desvalorizadas pelas culturas asteca, mexicana e anglo-saxónica. Sublinhando o facto de que quase todos os chicanos são guadalupenos, Anzaldúa aproveita para rescrever a sua versão da história da Virgem de Guadalupe, a quem vê como uma entidade bastante complexa: “uma imagem religiosa política e cultural complexa que simboliza o mestiço ou a mestiça fiel aos seus valores índios assim como revolta contra a classe rica e média alta, contra a sua subjugação do pobre e do índio” (Lipsitz, 1998: 61).

Ainda que a ênfase que Anzaldúa atribui a esta figura distorça, de alguma forma, a história do México, justificando, assim, o descontentamento de muitos críticos e historiadores, Yarbrow-Bejarano considera que esta apropriação é compreensível, na medida em que o objetivo da autora de *Borderlands/La Frontera* poderá não passar propriamente pela reconstituição fidedigna da história dos seus antepassados, mas por uma recriação da mesma: “[um] investimento [...] e redefinição de *Coatlicue* ao serviço da criação de um novo mito”, (1994: 15) e que, Anzaldúa esclarece, a determinada altura, da seguinte forma: “uma mudança na forma como percebemos a realidade, o modo como nos vimos a nós próprias, a forma como nos comportamos” (1999: 102). Num comentário a este assunto, Norma Alarcón refere que, não raramente, as escritoras chicanas feministas constroem a sua própria teoria da mulher nativa e do seu poder na sociedade com o intuito de chamar a atenção para o modo como a mulher chicana tem sido, desde sempre, abusada e marginalizada. Neste sentido, o objetivo da recriação da história será sempre o de atribuir uma voz: “[ao] desmembramento cultural e físico ligado às práticas imperialistas, racistas e sexistas” (Alarcón, 1990: 251).

Guiada pelas divindades feministas que recupera, Anzaldúa inicia, assim, uma viagem espiritual de autoconhecimento. Para vencer os medos e os fantasmas que atormentam, terá de enfrentar a sua “Besta-Sombra”. Qual serpente, também ela

deverá ser capaz de se desnudar da sua velha pele, sendo deste processo de transformação que nascerá, finalmente, uma nova mulher com uma nova consciência mestiça.

VII. Poderá a linguagem mestiça trazer a liberdade?

Não seria necessária uma leitura atenta de *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* para compreender que a língua é uma das fronteiras às quais Anzaldúa confere particular atenção. Na verdade, bastaria ler o título e folhear algumas páginas para perceber a fusão de géneros e de línguas que habitam as páginas desta obra. A escolha, consciente e deliberada, ora de combinar ora de misturar prosa, poesia, língua inglesa, espanhola e nativa num único livro, ao mesmo tempo que faz parte do projeto de construção de uma teoria da diferença, reforça a ideia defendida pela autora de que a identidade de um indivíduo está intimamente relacionada com a(s) língua(s) que ele/ela fala. É, portanto, com esta ideia em mente (“A identidade étnica é gémea da identidade linguística”), que Anzaldúa pode afirmar com convicção: “Sou a minha língua” (1999: 81), partindo de si própria e do seu próprio corpo para construir uma teoria da diferença – o que, aliás, nos remete para a ideia de ‘teoria na carne’ defendida por Cherríe Moraga:

Uma teoria na carne significa uma teoria na qual as realidades físicas das nossas vidas — a nossa cor de pele, a terra ou o território concreto onde crescemos, os nossos desejos sexuais — todos se fundem para criar uma política nascida da necessidade. Aqui tentamos ligar as contradições da nossa experiência:

Somos as de cor no movimento feminista branco.

Somos as feministas entre a gente da nossa cultura.

Somos muitas vezes as lésbicas entre os e as heterossexuais.

Fazemos esta ponte dizendo os nossos nomes e contando as nossas histórias nas nossas próprias palavras (Moraga, 2002:23).

Em criança, Anzaldúa foi várias vezes castigada por ser apanhada a falar em espanhol na escola, ou por simplesmente tentar explicar à professora qual a forma correta de pronunciar o seu nome. Para a sua mãe, tal como para muitas outras mães e pais chicanos, saber que os seus filhos dominavam a língua inglesa e que eram capazes de a falar sem uma pronúncia que denunciava a sua origem, significava

frequentemente a possibilidade de uma vida melhor: *“Pa hallar bientrabajotienes que saber hablar el inglés bien”* (Anzaldúa 1999: 75-76). Contudo, a experiência de trocar a língua do lar, da infância, por outra pode ser bastante dolorosa, senão até mesmo traumatizante. Ao mesmo tempo, a educação bilingue – embora com tantos adeptos hoje em dia – nunca deixou de suscitar dúvidas, já que, para autoras como Gloria Anzaldúa ou Ana Castillo, entre outras, tendo o espanhol sido sempre a língua dos pais, dificilmente se conseguirá educar as crianças de modo a que estas tenham um conhecimento profundo de ambas as línguas (inglês e espanhol). Normalmente, acaba por prevalecer a língua associada à esfera do privado, pelo que o conhecimento que a criança terá da língua associada às estruturas do poder será, muitas vezes, ainda bastante artificial. Deste modo, a prevalência da língua inglesa continua a ser uma condição sine qua non para antever a possibilidade de um futuro melhor. Ainda assim, a negação do direito ao uso da língua do lar não deixa de ser uma experiência difícil e psicologicamente violenta, que Anzaldúa resume da seguinte forma: *“El Anglo [...] nos arrancó la lengua”* (1999: 76).

O escritor e académico Richard Rodriguez é um exemplo claro de alguém que se opõe à educação bilingue, admitindo que, para si, foi importante ter crescido, a partir de determinado ponto da sua vida, imerso na língua inglesa. Contudo, reconhece que foi com dificuldade que aceitou o facto de ter de deixar o espanhol. Remontando ao momento em que os pais começaram a falar com ele apenas em inglês, pouco depois de duas freiras da escola que frequentava terem visitado a sua casa, Rodriguez recorda: *“Ouvi as vozes mudarem para falarem em inglês. O gringo que pronunciavam assustou-me. Empurrou-me para longe. Nesse momento [...] senti a minha garganta torcida por um desgosto insondado. Virei-me depressa e saí do quarto. Mas não tinha para onde fugir com o espanhol”* (Rodriguez, 2005: 21-22).

Mas, se, por um lado, Anzaldúa entende a expropriação da língua como uma forma de terrorismo linguístico, por outro também tem o cuidado de salientar que esta imposição não é exclusiva da cultura anglo-saxónica (Yarbro-Bejarano, 1994: 22). Divididos entre dois mundos, os chicanos sempre foram alvo de pressões de ambos os lados da fronteira: ao mesmo tempo que a cultura dominante os encoraja, desde cedo, a adotar o inglês, a cultura mexicana critica-os por não usarem o espanhol padrão. A apropriação de palavras inglesas e a sua integração no discurso espanhol são

encaradas com desdém e os chicanos tornam-se, frequentemente, vítimas do desprezo de terceiros, que imediatamente os rotulam de *pochos* ou *agringados* (Anzaldúa, 1999: 78). A acrescentar a este terror registe-se ainda a tradição do silêncio imposta às mulheres, que, em virtude de a língua fazer parte de um discurso assumidamente masculino, se vêem, mais uma vez, relegadas para uma condição de subalternidade – ou invisibilidade, até – contra a qual têm de aprender a desenvolver mecanismos de defesa. Para Ana Castillo, esta tensão vivida pelas mulheres chicanas, que têm de ser capazes de saber escolher a língua certa para cada contexto, traduz-se quase numa espécie de esquizofrenia, que as persegue durante toda a vida:

Para além da cor de pele, a língua pode aumentar o trauma da existência como que esquizofrénica da Chicana. Ela foi educada em inglês e aprendeu que esta é a única língua aceitável na sociedade, mas o espanhol é a língua da sua infância, da sua família, da comunidade. Ela pode não conseguir ver-se livre do sotaque; a sociedade denegria a sua primeira língua. [...] Eles podem sentir que foram forçados a perder uma parte importante da sua identidade pessoal e contudo não conseguir a aceitação da sociedade branca (Castillo, 1995: 39).

Incapaz de continuar a viver desta forma, a *new mestiza* apela ao direito de abraçar uma língua capaz de afirmar a experiência da fronteira: “uma língua que não é nem *español ni inglés*, mas ambas.” Para a autora, a criação de uma língua híbrida, de um terceiro espaço, surge então como resposta à necessidade de se destacarem e assumirem a sua diferença (Anzaldúa, 1999: 77).

Reclamando para si uma posição que escapa ao leque reduzido de escolhas imposto às mulheres pela Igreja e a sociedade, Anzaldúa procurou um outro caminho: “[...] entrou no mundo pela educação e a carreira” (1999: 39). Teórica feminista radical, esta mulher chicana ousou desafiar as estruturas hegemónicas assentes na imposição de estereótipos que limitam as liberdades individuais, valendo-se, para isso, da sua escrita, que lhe permitiu criar uma teoria da diferença em “Spanglish” (1999: 81).

Para a autora de *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, a escrita surgiu naturalmente como um meio de libertação, através do qual tentou sempre dar voz e sentido às experiências da fronteira e ao crescimento espiritual da mulher mestiça. A sua conceção de escrita funde-se, assim, com aquilo em que acreditávamos astecas:

Através da metáfora e do símbolo, por meio da poesia e da verdade, a comunicação com o Divino podia ser alcançada e *topan* (aquele que está em cima – os deuses e o mundo do espírito) podiam

ser ligados *commitclan* (aquele que está em baixo –o submundo e a região dos mortos) (Anzaldúa, 1999: 91).

Associada ao inconsciente, a criação artística passa a funcionar como uma espécie de cura, que a ajudará a enfrentar os medos e os fantasmas criados pela sociedade, já que, ao reconstruir os traumas por trás das imagens que sempre lhes foram impostas, a *newmestiza* será capaz de iniciar o longo e duro processo de recuperação: “É então que a escrita me cura, me traz uma grande alegria” (Anzaldúa, 1999: 92). Qual verdadeiro *shaman*, a *newmestiza* poderá, finalmente, partilhar com os leitores todo o conhecimento que adquiriu.

Considerações finais

Segundo uma perspectiva hegemónica, a colonização e a violência cultural que dela resulta tendem muitas vezes a ser minimizadas – ou até mesmo substituídas – por uma visão mais harmoniosa e eufemística e preferencialmente apelidadas de experiência intercultural ou encontro de culturas. Rejeitando a tradição do silêncio imposta aos habitantes da fronteira e a todos os grupos marginalizados por uma sociedade empenhada em transmitir apenas uma versão muito lacunar e distorcida da história, Anzaldúa destaca-se pela capacidade de oferecer uma perspectiva alternativa capaz de desafiar a tradição discursiva dominante, que vê o “outro” como inferior. Para isso, em *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, a autora enveredapor uma viagem interior de autoconhecimento que lhe permite alcançar os meios para se libertar dos grilhões culturais que sempre a condenaram, enquanto chicana e enquanto mulher, à invisibilidade. Ao longo de toda a obra, a grande preocupação da autora é a construção de uma consciência híbrida, flexível e plural, suficientemente forte para resistir às agressões dominantes. Neste sentido, conseguir impor uma teoria da diferença obriga sempre a uma visão descentralizada da história, pois só assim aquelas que foram oprimidas e subjugadas durante gerações poderão finalmente quebrar a tradição do silêncio a que estiveram sujeitas.

Ao denunciar as arbitrariedades cometidas tanto por uma sociedade hegemónica branca, como pela sociedade intransigente e patriarcal mexicana, Anzaldúa contribuiu para uma reconceptualização da ideia de “América” e do que significa, afinal, ser americano. No entanto, o caminho a percorrer é longo e as fronteiras a derrubar não

se esgotam no trabalho desta autora. Para que a América possa um dia vir a ser realmente um lar para aqueles que acolhe, é necessário continuar a desbravar caminho através da construção de pontes que permitam mudar o discurso de supremacia de raças e sexos, que, ao longo dos séculos, tem levado a perceber “o outro” como um selvagem sem história nem passado e que, por isso mesmo, não consegue escapar à sua inferioridade. Contribuir para que a América repense o seu discurso e as suas formas de atuação envolve, pois, a adoção de uma perspectiva baseada na diversidade que, ao invés de entender conceitos como “whiteness” vs. “otherness” ou “male” vs. “female” como opostos que se excluem, é capaz de reconhecer, celebrar e aceitar a identidade cultural de cada indivíduo. Relembrando o discurso presidencial de Alice Kessler-Harris, no encontro anual da Associação de Estudos Americanos, em 1991 – aparentemente já distante no tempo, mas ainda tão atual –, os Estudos Americanos poderão contribuir para a redefinição da sociedade americana se não desistirem de trabalhar para encontrar um “nós” capaz de vivenciar a cultura de formas variadas e partilhadas (1992: 346).

No caso específico da mulher mestiça, o desafio que se coloca continua a ser não só o da questionação da supremacia branca, mas também o da rejeição de valores estipulados por uma cultura que, apesar de atualmente já contemplar várias vozes no feminino, continua a ser patriarcal. Para a *newmestiza*, assim como para todas as esquecidas pela história, é urgente conquistar a liberdade. Nas palavras de Anzaldúa, só depois de esta ser alcançada – “a liberdade de esculpir e gravar [o seu] próprio rosto” – (1999: 22), a mulher mestiça poderá, sem quaisquer reticências, afirmar: “Não mais me farão sentir medo por existir. [...] Hei-de ultrapassar a tradição do silêncio” (Anzaldúa, 1999: 59).

Referências Bibliográficas

- Alarcón, Norma (1990), “Chicana Feminism: In the Tracks of ‘the’ Native Woman”, *Cultural Studies* 4.3, 248-256.
- Anzaldúa, Gloria (1999), *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Carroll, Lewis (1999), *Through the Looking Glass*. New York: Dover Publications.
- Castillo, Ana (1995), *Massacre of the Dreamers: Essays on Xicanisma*. New York: Plume.

- Kessler-Harris, Alice (1992), "Cultural Locations: Positioning American Studies in the Great Debate", *American Quarterly* 44.3, 299-313.
- Lipsitz, George (1998), *The Possessive Investment in Whiteness. How White People Profit from Identity Politics*. Philadelphia: Temple.
- Margulies, Joseph W. (2013), *What Changed When Everything Changed: 9/11 and the Making of National Identity*. New Haven: Yale University Press.
- Moraga, Cherríe (2002), "Entering the Lives of Others: Theory in the Flesh", in Cherríe Moraga and Gloria Anzaldúa (orgs.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical women of Color*. Berkeley: Third Woman Press.
- Pease, Donald (2009), *The New American Exceptionalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Radway, Janice (1999), "What's in a name? Presidential Address to the American Studies Association", *American Quarterly* 51.1, 1-32.
- Rodriguez, Richard (2005), *Hunger for Memory: The Education of Richard Rodriguez – An Autobiography*. New York: Dial Press Trade Paperback Book. [1982]
- Rutherford, Jonathan (1990), "The Third Space. Interview with Homi Bhabha", in *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, 207-221.
- Saldívar, José David (1991), *The Dialectics of Our America. Genealogy, Cultural Critique and Literary History*. Durham and London: Duke University Press.
- Sanchez, George (2002), "Working at the Crossroads: American Studies for the 21st Century Presidential Address to the American Studies Association", *American Quarterly* 54 (1), 1-23.
- Wise, Gene (1979), "Paradigm Dramas", *American Quarterly* 31 (September), 293-337.
- Yarbro-Bejarano, Yvonne (1994), "Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera*: Cultural Studies, 'Difference' and the Non-Unitary Subject", *Cultural Critique* 28 (Fall), 5-28.