

Sonia Torres  
Universidade Federal Fluminense

# ***La conciencia de la mestiza / Towards a New Consciousness*** – uma conversação inter- americana com Gloria Anzaldúa

**Resumo:** Este ensaio propõe uma leitura de “La conciencia de la mestiza/Towards a New Consciousness”, de Gloria Anzaldúa, entretecida de um diálogo que busca possíveis pontos que unem as modalidades de pensar as identidades chicana e latino-americana, já que a obsessão sul-americana e caribenha pela identidade gerou inúmeros textos, tanto teóricos quanto ficcionais (inclusive os que, como o de Anzaldúa, deslizam entre um e outro gênero), que resistem à polarização (mesmo quando a incorporam), através do reconhecimento de uma cultura complexa, multi-facetada, em que os textos do colonizador/colonizado, opressor/oprimido, cultura dominante/cultura dominada são inextricáveis.

**Palavras-chave:** mestiçagem, transculturação, entre-lugar, culturas híbridas, pós-colonial, pós-moderno.

Copyright © 2005 by Revista  
Estudos Feministas

## **Introdução: consciência mestiça e a luta de fronteiras**

<sup>1</sup> Gloria ANZALDÚA. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987. Todas as referências no texto, a não ser quando indicado em contrário em nota de pé-de-página, foram tiradas desta primeira edição de *Borderlands*, e aparecerão no texto seguidas do número da página indicado parenteticamente.

*Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*<sup>1</sup> é uma autobiografia construída na fronteira, tanto geográfica quanto étnica, lingüística e de gêneros (literários e sexuais). A obra de Gloria Anzaldúa compreende, a um mesmo tempo, história, autobiografia, jornada mística e manifesto feminista. A primeira parte, sob o título geral “*Atravesando Fronteras/Crossing Borders*”, é toda escrita em prosa poética; a segunda parte, intitulada “*Un Agitado Viento/Ehécatl/The Wind*”, é toda composta de poemas. O fio que tece a autobiografia de gêneros (literários) entrecruzados de Anzaldúa é sua busca de crescimento espiritual e a reformulação de uma mitologia baseada na apropriação

e subversão de deidades femininas, entre elas a Virgem de Guadalupe e Coatlicue. Na Introdução à segunda edição do livro, Sonia Saldívar-Hull oferece uma excelente síntese da obra da autora:

Empregando um gênero que ela denomina *autohistoria*, Anzaldúa apresenta a história como um ciclo serpentina, ao invés de uma narrativa linear. A *história (history)* contada por ela é uma *história (story)* na qual ícones indígenas, tradições e rituais tomam o lugar dos costumes pós-cortezianos e católicos. Anzaldúa reconfigura as afinidades da chicana com a *Virgen de Guadalupe* e oferece uma imagem alternativa: *Coatlicue*, a mãe divina asteca (p. 2).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Tradução livre do inglês para o português feita pela autora do ensaio.

No capítulo “*La conciencia de la mestiza/Towards a New Consciousness*”, que encerra a primeira parte do livro, Anzaldúa desenvolve sua noção de “consciência mestiça” articulando-a ao conceito de fronteira, já explicitado por ela nos capítulos anteriores da obra. Para Anzaldúa, a consciência mestiça implica consciência da fronteira (p. 78). Será produtivo, portanto, abrir minha discussão fazendo um breve reapinhado da relevância dessa última. Geograficamente, trata-se da fronteira entre o México e os Estados Unidos; sendo assim, o termo nos remete à guerra entre os dois países, no século XIX; à anexação da parte noroeste do primeiro pelo último; e à subsequente linha divisória, de cerca de 4.200 km, dividindo os dois países, e que relegou a população mexicana daquela região à condição de cidadãos estadunidenses de segunda classe, em sua própria terra. Mas *la frontera* de Anzaldúa também alude a outras fronteiras, metafóricas: de raça, classe, gênero, orientação sexual; e às fronteiras rígidas construídas pelo pensamento binário do Ocidente, que constrói essas esferas como sendo estanques – gerando, nas palavras da própria Anzaldúa, “*unnatural boundaries*” (p. 3). O movimento de *bordercrossing*, ou a transgressão de tais fronteiras, conduz a um entre-lugar, uma terceira margem – ou estado de *nepantla*, palavra nahuatl que significa “lugar no meio” –, a partir da qual pode ser construída o que ela denomina consciência mestiça livre da violência gerada pelo binarismo positivista que permeia o pensamento ocidental:

A massive uprooting of dualistic thinking in the individual and collective consciousness is the beginning of a long struggle, but one that could, in our best hopes, bring us to the end of rape, of violence, of war (p. 80).

[Extirpar de forma massiva qualquer pensamento dualista no indivíduo e na consciência coletiva]

representa o início de uma longa luta, que poderá, com a melhor das esperanças, trazer o fim do estupro, da violência, da guerra.]

Dessa forma, o conceito de fronteira, ao contrário de possuir uma carga que remete para uma idéia de limite – fixo e, portanto, totalizante –, é problematizado, e passa a caracterizar-se antes como local de fluidez e de hibridização. Neste sentido, a fronteira é um *dangerous crossroads*, implicando sobressaltos para quem escolhe nela viver, pois, na fronteira, a nova mestiça estará sozinha, vulnerável, e à mercê de seu próprio jogo de cintura e malandragem. De sua capacidade para evitar tornar-se prisioneira tanto das dicotomias quanto da própria fronteira e de sua habilidade para lidar com as contradições e com sua própria ambivalência é que a mestiça tira sua força – muito embora tal ambivalência gere perplexidade e indecisão, e subjetividades múltiplas que a condenam à “inquietação psíquica” (p. 78) perpétua:

Because I, a *mestiza*  
continually walk out of one culture  
and into another,  
because I am in all cultures at the same time,  
*alma entre dos mundos, tres, cuatro,*  
*me zumba la cabeza con lo contradictorio.*  
*Estoy norteadada por todas las voces que me hablan*  
*simultaneamente* (p. 77).

[Porque eu, uma *mestiza*,  
continuamente saio de uma cultura  
para outra,  
porque eu estou em todas as culturas ao mesmo tempo,  
alma entre dos mundos, tres, cuatro,  
me zumba la cabeza con lo contradictorio.  
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan  
*simultaneamente.*]

Vemos, então, que a construção da consciência mestiça empreendida por Anzaldúa está fortemente vinculada à idéia de sobrevivência, pois a sobrevivência irá depender de sua capacidade de adaptação e transformação. Sendo assim, a nova *mestiza* terá de estar equipada para alternar seu discurso não só entre o inglês e o espanhol como também entre os diferentes códigos culturais – muitos deles em conflito:

That focal point or fulcrum, that juncture where the *mestiza* stands, is where phenomena tend to collide. It is where the possibility of uniting all that is separate occurs. This assembly is not one where severed or separated pieces merely come together. Nor is it a balancing of opposing powers. In attempting to work

out a synthesis the self has added a third element which is greater than the sum of its severed parts. That third element is a new consciousness – a mestiza consciousness (p. 79-80).

[Aquele fulcro ou ponto específico, aquela junção onde se situa a mestiça, é onde os fenômenos tendem a solidir. É onde ocorre a possibilidade de unir tudo o que está separado. Essa união não se trata da mera junção de pedaços partidos ou separados. Muito menos se trata de um equilíbrio entre forças opostas. Ao tentar elaborar uma síntese, o *self* adiciona um terceiro elemento que é maior do que a soma de suas partes separadas. Esse terceiro elemento é uma nova consciência – uma consciência mestiça.]

Na prática autobiográfica de Anzaldúa, a tomada de uma nova consciência de si mesma como uma encruzilhada (“aquela junção onde se situa a mestiça”), como um local de fluxos e trânsitos, o corpo confunde-se com a escrita. Para Sidonie Smith, “olhar para a política da fragmentação como um meio de contrapor-se ao poder centrífugo do sujeito autônomo do racionalismo ocidental” faz parte das práticas autobiográficas de escritoras contemporâneas.<sup>3</sup> Através dessa estratégia, o sujeito desfaz a construção cultural totalizante, forjando uma nova relação entre subjetividade/identidade, promovendo possibilidades infinitas de autofragmentação.

Antes de passar para o próximo tópico, queria deixar a sugestão de que, ao optar por um ‘gênero impuro’, em que combina prosa, poesia e ensaio teórico, Anzaldúa não só possibilita a leitura de sua *autohistoria* sob diferentes prismas, nos obrigando a adequar nossas estratégias de leitura a cada um dos gêneros empregados, como também replica estruturalmente, através dessa prática, o processo de negociação tematizado em sua teorização de uma consciência mestiça. A opção estética de Anzaldúa reflete, portanto, a realidade de quem habita a fronteira, indo, a um mesmo tempo, de encontro às teorias que postulam as fronteiras como sendo monolíticas, e ao encontro da visão de Juan Bruce-Novoa, de que a identidade (de *latinos* nos Estados Unidos) está inserida no próprio ato de se estar em movimento.<sup>4</sup> O grande mérito de *Borderlands* é, em grande medida, a maneira através da qual Anzaldúa deixa claro que, para se compreender inteiramente as experiências de sujeitos fronteiriços, é necessário que primeiramente se estabeleça a política subjacente a suas diferentes e variadas situações.

<sup>3</sup> SMITH, 1993, p. 155.

<sup>4</sup> Em inglês, “ultimately places identity in the act of movement itself”. Ver BRUCE-NOVOA, 1991.

## Raza e mestiçagem: alguns percalços

A *autohistoria* de Anzaldúa já se tornou um texto canônico, em se tratando de *border studies* norte-americanos; foi, e muito provavelmente continua sendo, o trabalho teórico mais citado nos estudos sobre o ir-e-vir incessante de sujeitos bi-culturais de comunidades hispânicas nos Estados Unidos, aqueles que vivem nas fronteiras, os desterritorializados. No prefácio à obra, Anzaldúa esclarece, contudo, que, embora tenha tematizado uma fronteira específica – isto é, entre o Texas-sudoeste dos Estados Unidos e o México –, fica o convite para que sua teoria seja aplicada em um contexto mais amplo, já que ela reconhece que as fronteiras também existem em outros espaços físicos e sociais:

the Borderlands are physically present wherever two or more cultures edge each other, where people of different races occupy the same territory, where under, lower, middle and upper classes touch, where the space between two individuals shrinks with intimacy (Prefácio à edição em inglês, s/p).

[a Fronteira está fisicamente presente onde duas ou mais culturas esbarram uma(s) na(s) outra(s), onde pessoas de diferentes raças ocupam um mesmo território, onde as classes subalterna, de baixa, média e alta renda se tocam, onde o espaço entre dois indivíduos se retrai, com a intimidade.]

Por outro lado, Anzaldúa abre o capítulo “*La conciencia mestiza*” citando o filósofo mexicano Jose Vasconcelos, que previu “*una raza mestiza, una mezcla de razas afines, una raza de color – la primera raza síntesis del globo*”:

He called it a cosmic race, *la raza cósmica*, a fifth race embracing the four major races of the world. Opposite to the theory of the pure Aryan, and to the policy of racial purity that white America practices, his theory is one of inclusivity. At the confluence of two or more genetic streams, with chromosomes constantly ‘crossing over,’ this mixture of races, rather than resulting in an inferior being, provides hybrid progeny, a mutable, more malleable species with a rich gene pool (p. 77).

[Chamou-a de raça cósmica, *la raza cósmica*, uma quinta raça, abarcando as quatro raças principais do mundo. Em oposição à teoria da raça ariana pura, e à política de pureza racial praticada pela América branca, sua teoria é de inclusão. Na confluência de duas ou mais cadeias genéticas, com os cromossomos constantemente ultrapassando fronteiras, essa mistura de raças, em vez de resultar em um ser inferior, gera

uma prole híbrida, uma espécie mutável, mais maleável, com uma rica carga genética.]

Se tomarmos o fato de que, para Anzaldúa, a consciência mestiça emerge de uma situação em que duas ou mais culturas geram (na conhecida expressão de Mary Louise Pratt) uma zona de contato,<sup>5</sup> podemos distinguir o fio ligando sua utopia, acima, à de Vasconcelos, de uma síntese racial, gerando uma nova raça planetária, ou “cósmica”. No entanto, o desenvolvimento dessa idéia em *Borderlands* fica registrado, através de uma série de expressões ou metáforas (confluência, junção, mistura, hibridismo, colisão, síntese etc.), de forma um tanto velada; para ser mais exata, no prefácio e no capítulo “*La conciencia mestiza*”. A imagem gerada por tais expressões ou metáforas sugere que a concepção de cultura de fronteira, na teorização de Anzaldúa, encontra-se colada, na verdade, a conceitos mais contemporâneos, como os de transculturação e hibridismo, já que sua descrição da fronteira envolve a presença de uma multiplicidade de culturas compartilhando um mesmo território. Como busquei argumentar no tópico introdutório deste ensaio, sujeitos híbridos são traduzidos em uma escrita híbrida, em movimento constante entre ensaio, ficção e poesia; entre mito e história; entre tradições e transformações.

Por outro lado, a autora refere-se, inúmeras vezes, a duas culturas inextricáveis – “fechadas num combate mortal” (p. 78), como ela escreve. Trata-se de um dado significativo, pois aponta para uma certa essencialização de “cultura chicana”, em expressões como “*la cultura chicana*” (p. 78); ou, através do emprego de qualificadores como “*dupla* imagem [da mestiça]” (grifo meu), sugerindo uma certa dificuldade de fugir do binarismo que ela mesmo combate. Toda a seção “*Una lucha de fronteras/Una luta de fronteiras*”, do capítulo em questão, enfatiza o trauma psíquico resultante do choque entre duas culturas – “O encontro de duas estruturas referenciais consistentes, mas geralmente incompatíveis, causa um choque, uma colisão cultural” (p. 78) –, demonstrando estar ele diretamente ligado ao problema de ter de escolher entre duas culturas. Podemos concluir, então, que tal escolha não seria tão dolorosa se o sujeito descrito por Anzaldúa não fosse, já, o produto de culturas inexoravelmente imbricadas uma na outra e, portanto, hibridizado. As dificuldades de invocar circuitos díspares de localização/significação – lingua(gen)s, culturas, raças, gêneros e situações sociais –, codificados pelo contexto em que surgem (a fronteira de Anzaldúa, no caso presente), nos alerta Norma Alarcón, sublinham o processo doloroso na busca de articulá-los; mas, ao mesmo

<sup>5</sup> Cfr. PRATT, 1999.

6 ALARCÓN, 1994, p. 128.

tempo, abrem espaço para um debate para além do etnocentrismo, sem, contudo, negá-los ou deixar de incorporá-los.<sup>6</sup>

Ao mesmo tempo, ficará aparente que existem problemas fundamentais em se empregar discursos latino-americanos acerca de mestiçagem, de uma maneira geral – sobretudo tomando como ponto de partida a teoria da raça cósmica do mexicano Vasconcelos – para a reconstrução da subjetividade (sobretudo feminina) que Anzaldúa propõe em sua obra. No entanto, não há como fugir da problematização, pelo fato de Anzaldúa ter feito referência ao filósofo mexicano no capítulo de *Borderlands* sendo discutido aqui.

Começamos pelo termo *la raza cósmica* empregado por Vasconcelos, em seu livro homônimo, de 1948. O termo *la raza*, incorporado pelos chicanos durante o Movimento Chicano do final dos anos 1960, é uma subversão inteligente, já que sua tradução para o inglês (*the race*) coloca os mexicanos no centro, como “a” raça. Mas é necessário entendê-lo no contexto mexicano, onde se originou. O termo foi introduzido como resposta à *intelligentsia* mexicana do século anterior, que buscava uma identidade para o povo mexicano, durante um período de conflitos sociais. Mas é preciso ter em mente que o conceito de Vasconcelos é muito contestado na própria América Latina, por fundamentar-se em uma ideologia assimilacionista e, portanto, elitista e hierarquizante, pois parte da premissa de que, como a presença indígena no México é inexorável, sua mistura aos povos brancos, europeus (leia-se “melhores”) é desejável, pois irá fazer surgir uma nova raça, mestiça (leia-se “um índio melhorado”). O conceito de raça cósmica foi articulado com o discurso nacional mexicano, e esse imbricamento dos dois discursos foi cooptado pelo Estado-nação, vindo a tornar-se o discurso oficial mexicano – muito bem representado pelo *slogan* criado pelo próprio Vasconcelos para a Universidad Autónoma de México, “Por mi raza hablará el espíritu”. Ora, dado o conhecido fanatismo católico de Vasconcelos, é muito pouco provável que tal ‘espírito’ tenha alguma coisa em comum com o processo de crescimento espiritual, fortemente inspirado em mitos pré-colombianos, de que fala Anzaldúa. O caminho do conhecimento, em Anzaldúa, equivale a um processo de resistência, e invoca “uma ruptura consciente com todas as tradições opressivas de todas as culturas e religiões” (p. 82), assim como uma reinterpretação da história, “usando novos símbolos, dá forma a novos mitos. Adota novas perspectivas sobre as mulheres de pele escura, mulheres e *queers*” (p. 82), de

forma que se torna problemático encontrar uma base comum entre a ruptura descrita por Anzaldúa e o positivismo em que se baseia a obra de Vasconcelos.

Como alerta Silvina Carrizo,

[o] conceito de mestiçagem exige uma abordagem histórica condizente com a discursividade que fala sobre ela, os sujeitos que a enunciam e os modos diferentes com que se vão preenchendo os sentidos. Trata-se de um conceito que emerge do choque com o diferente e se estabelece a partir da biologia, alargando-se na sociedade através de artimanhas discursivas e práticas políticas e, por sua vez, atinge seu clímax ao ser proclamado como categoria identitária de uma nação e/ou de um continente.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> CARRIZO, 2005, p. 261.

Nesse sentido, a utopia de Vasconcelos está fortemente comprometida com a invenção da nação, e encontra ecos em teorizações semelhantes desenvolvidas no restante da América Latina. Para ficarmos com o exemplo brasileiro, podemos dizer que, de maneira semelhante ao México, deu-se a articulação do discurso sobre a mestiçagem com o discurso nacional praticado pelas elites. Isso fica evidente na obra de Sílvio Romero (de 1949, e portanto contemporânea à de Vasconcelos), cujo ideal de miscigenação parte do ideal de branqueamento, baseado na mesma premissa de Vasconcelos; ou seja, de que uma raça superior pode assimilar as inferiores (no caso do Brasil de Romero, a raça negra).<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Para uma historicização das teorias de mestiçagem no Brasil, remeto a leitora para CARRIZO, 2005.

Assim, a pergunta que fica no ar é: até que ponto os escritores chicanos e chicanas leram, de fato, a obra de Vasconcelos? Cabe indagar ainda: que pontos em comum podem existir entre *La raza chicana* e a *raza cósmica* assimilada ao centro europeu de Vasconcelos?

A crítica chicana Rosaura Sánchez já havia lamentado o fato de essa versão de 'multiculturalismo' mexicano ter sido incorporada ao discurso de escritores chicanos e chicanas,

repetindo, talvez inconscientemente, discursos hegemônicos mexicanos que acabaram por se tornar, em certa medida, parte da retórica política dominante daquele país, que serviu para distorcer e ofuscar a opressão e exploração de milhares de indígenas mexicanos.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> SÁNCHEZ, 1994, p. 17.

É importante assinalar que esse modelo de mestiçagem não leva em conta que, para grande parte da população indígena do México, mestiçagem equivale a compactuar com a ideologia de diluição racial do Estado-nação. É, ainda, Rosaura Sánchez quem nos lembra que "escritores como Octavio Paz e Carlos Fuentes fizeram da

<sup>10</sup> SÁNCHEZ, 1994, p. 17-18.

mestiçagem um fetiche, atribuindo a essa noção uma monocausalidade essencialista para explicar a identidade e a história mexicanas”. Ela acrescenta, contudo, que a auto-representação baseada na mestiçagem e na língua, se devidamente historicizada e dialética, pode, sem dúvida, desempenhar um papel contra-hegemônico em um país cujos discursos sobre raça e origem têm sido instrumentais na opressão e exploração de chicanos e chicanas.<sup>10</sup>

Sendo assim, a falta de historicização de que fala Sánchez, na referência a Vasconcelos na obra de Anzaldúa, assinala as dificuldades da auto-representação de *latinos* nos Estados Unidos em fluidez com discursos identitários nacionais na América Latina datados e, conseqüentemente, extremamente comprometidos com construções dos Estados-nação hemisféricos. Vemos, a partir das reflexões desenvolvidas acima, que não constitui tarefa fácil relacionar a *conciencia mestiza* de Anzaldúa às teorias de mestiçagem desenvolvidas na América Latina, sobretudo se essas últimas estão historicamente ligadas a discursos oficiais do Estado-nação. No ensaio “Deslizamentos semânticos do conceito de mestiçagem”, Eurídice Figueiredo lembra, inclusive, que o termo mestiçagem foi estigmatizado, por designar a mistura racial no âmbito do mundo colonial; e que, dado o sentido biológico do termo, cujo peso era negativo, os pesquisadores anglo-americanos sempre recorreram a seu eqüivalente em francês (*métissage*) ou espanhol (*mestizaje*) para designar novos fenômenos, provenientes das migrações mais recentes nas sociedades multiculturais do chamado centro.<sup>11</sup> Dessa maneira, de maior rendimento, parece-me, é investigar até onde é possível um diálogo hemisférico com a consciência mestiça de Anzaldúa, tendo como eixo teorias mais contemporâneas de transculturação e hibridização.

<sup>11</sup> FIGUEIREDO, 2004, p. 1.

## **Transculturação e entre-lugar: o deslocamento como paradigma para uma conversação inter-americana**

A miscigenação dos povos e culturas quando ocorre dentro de uma relação de dependência cria um monstro abortado, rejeitado tanto pelo dominador quanto pelo dominado. Fazer dele um filho, como uma outra expressão da humanidade e, portanto, legítimo, tem sido a preocupação dos latino-americanos, em sua busca persistente por uma identidade própria.

<sup>12</sup> ZEA, 1970, p. 129.

Leopoldo Zea<sup>12</sup>

We need you to accept the fact that Chicanos are different, to acknowledge your rejection and negation

of us. We need you to own the fact that you looked upon us as less than human, that you stole our lands, our personhood, our self-respect (p. 85).

[Precisamos que vocês aceitem o fato de que os/as chicanos/as são diferentes, que reconheçam a forma como nos negam e rejeitam. Precisamos que vocês admitam o fato de que nos viam como seres inferiores, que nos roubaram nossas terras, nossa humanidade, nosso amor-próprio.]

Gloria Anzaldúa

Sem sombra de dúvida, um dos pontos que unem as modalidades de pensar as identidades chicana e latino-americana é a mestiçagem ocorrida dentro de uma relação de dependência, em face de um modelo europeu e, portanto, etnocêntrico, de superioridade/inferioridade racial, cultural e econômica. A obsessão latino-americana pela identidade gerou inúmeros textos teóricos que buscam dar conta de nossas realidades e incríveis circunstâncias. Entre essas teorizações, começaria destacando o conceito de transculturação, postulado por Fernando Ortiz e, mais tarde, adaptado por Angel Rama à produção literária na América Latina.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Cfr. ORTIZ, 1983; e RAMA, 1982.

Para dar conta da mestiçagem como dado fundamental na formação do povo cubano, Ortiz empreende uma revisão da história de Cuba baseada no “encontro múltiplo e variado de povos, etnias, raças, mas sobretudo de culturas e economias distintas, em choque permanente”,<sup>14</sup> mapeando a formação do povo cubano, desde suas origens pré-colombianas até a chegada dos europeus e, mais tarde, de grupos provenientes de várias etnias do continente africano. O conceito de transculturação criado por Ortiz é freqüentemente empregado como sinônimo de mestiçagem cultural e serve de base para as discussões sobre a identidade latino-americana por parte de vários teóricos. Já o crítico uruguaio Angel Rama desenvolve sua teoria sobre a narrativa ficcional na América Latina lançando mão do conceito de transculturação de Ortiz para dar conta do que ele denomina “plasticidade cultural”, que incorpora formalmente tradição e inovação e implica a revisão dos mitos como força motriz em obras literárias.

<sup>14</sup> Livia REIS, 2005, p. 467.

A partir dessas breves referências, podemos estabelecer uma analogia com o texto “mestiço” de Anzaldúa, sobretudo pela incorporação de identidades étnicas múltiplas (européia, indígena e mexicana) e revisão/subversão de mitos mexicanos. Por outro lado, as críticas mais contemporâneas à conceituação de transculturação, por parte de Alberto Moreiras, que argumenta que o

trabalho de Rama é ideologicamente comprometido com as elites, por conceber a modernização de forma monolítica, resultando na sujeição histórica do subalterno ao eurocentrismo; ou, ainda, no âmbito dos Estados Unidos, de John Beverley, que enxerga, no trabalho de ambos os autores, uma noção de processo ou etapa a ser vencida pela periferia, até chegar, finalmente, à modernização, acabam por ecoar, em certa medida, a crítica à ideologia assimilacionista já assinalada em Vasconcelos e Romero, acima. Ou seja: apontam para um movimento de subsumir as culturas (agora não mais as raças) subalternas à cultura (embora já não mais à raça) hegemônica. Não cabe, neste breve espaço, discorrer mais alongadamente sobre a aplicação do conceito de transculturação.<sup>15</sup> É impossível, contudo, deixar de reconhecer o valor dessas obras para a criação de um quadro teórico especificamente latino-americano; e para o trabalho posterior, a partir do 'Primeiro Mundo' (para ficar apenas com um exemplo) de Mary Louise Pratt, que iria, através de sua leitura dessas obras, desenvolver seu conhecido, e muito citado, conceito de "zonas de contato", abundantemente citado tanto em textos sobre *border studies* quanto de teoria pós-colonial.

É, a meu ver, a partir desse paradigma, que se apresenta como re-leitura de outro paradigma – o da razão moderna –, que se esboça um possível diálogo entre a América Latina e *la frontera* de Anzaldúa. Assim como, na América Latina, fomos tradicionalmente estigmatizados como "atrasados" em relação aos países mais 'desenvolvidos', e "imitadores" ou "cópias" das culturas dominantes, o chicano nunca é visto como cidadão estadunidense em pé de igualdade com a comunidade *Anglo*; e tampouco é considerado um mexicano 'autêntico', uma vez imerso na comunidade imaginada mexicana, que critica seu espanhol e seu estilo de vida, muitas vezes estigmatizando-o como "vendido" ao *American way of life*. Como descreve Anzaldúa,

[I]n the Gringo world, the Chicano suffers from excessive humility and self-effacement, shame of self and self-deprecation. Around Latinos he suffers from a sense of language inadequacy [...] (p. 83).

[I]n o mundo gringo, o chicano sofre de uma humildade e autonegação excessivas, vergonha de si e autodepreciação. Entre os latinos, ele sofre de uma sensação de inadequação lingüística [...]

Torna-se impossível, sobretudo para a chicana, construir sua identidade sem levar em conta que ela contém subjetividades múltiplas, contendo elementos da cultura e do patriarcado de ambos os lados da fronteira, e de traços

<sup>15</sup> Para uma discussão mais minuciosa da polêmica em torno do conceito de transculturação, remeto a leitora para REIS, 2005.

colonizadores e coloniais da cultura anglo-americana e mexicana, respectivamente, que ela tem de estar constantemente traduzindo/transculturando:

"You're nothing but a woman" means you are defective. Its opposite is to be *un macho*. The modern meaning of the word "machismo", as well as the concept, is actually an Anglo invention. For men like my father, being "macho" meant being strong enough to protect and support my mother and us, yet being able to show love. Today's macho has doubts about his ability to feed and protect his family. His "machismo" is an adaptation to oppression and poverty and low self-esteem. It is the result of hierarchical male dominance (p. 83).

[“Você é nada mais que uma mulher” quer dizer que você é defeituosa. Seu oposto é ser *un macho*. O significado moderno da palavra “machismo”, assim como seu conceito, é, na verdade, uma invenção dos anglos. Para homens como o meu pai, ser “macho” significava ser forte o bastante para proteger e sustentar minha mãe e nós, ainda sendo capaz de demonstrar amor. O macho de hoje tem dúvidas sobre sua capacidade de alimentar e proteger sua família. Seu “machismo” é uma adaptação à opressão e à pobreza e à baixa auto-estima. É o resultado da dominação masculina hierárquica.]

Como sabemos, todo ato de traduzir, de trasladar, trazer de um lado para o outro, gera um excesso, através do “sujeito-em-processo”, “reintroduz[indo] o que já estava presente em transculturações combinatórias novas e dinâmicas”. Para Alarcón, essas transculturações combinatórias reorganizam o discurso, permitindo a aparição de novos espaços-temporalidades, onde “pode-se descobrir diversas formações narrativas culturais, traduções, apropriações e recodificações que geram textos ‘híbridos’ ou ‘sincréticos’”.<sup>16</sup>

Essa prática de transculturação, apropriação ou deslocamento, de se viver em/produzir um lugar do excesso gerado por constantes entrecruzamento, um lugar “entre”, e portanto “impuro”, também encontra ecos na noção de entre-lugar postulada por Silviano Santiago na década de 1970. É inegável, como escreveu Santiago, a impossibilidade de se construir uma identidade cultural na América Latina isenta de traços colonialistas e estrangeiros. Para ele, a maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental é exatamente o apagamento do estigma de “atraso” ou “cópia”, através do deslocamento da noção monolítica de pureza:

A maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos

<sup>16</sup> ALARCÓN, 1994, p. 136.

de *unidade e pureza*: estes dois conceitos perdem o contorno exato de seu significado, perdem seu peso esmagador, seu sinal de superioridade cultural, à medida que o trabalho de contaminação dos latino-americanos se afirma, se mostra mais e mais eficaz. A América Latina institui seu lugar no mapa da civilização ocidental graças ao movimento de desvio da norma, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo [grifos do autor].<sup>17</sup>

<sup>17</sup> SANTIAGO, 2000, p. 16.

Santiago aponta para a “impureza” como dado positivo, desconstrutivo, de nossa dependência e, a um mesmo tempo, universalidade; da mesma forma que Anzaldúa apresenta uma imagem de encruzilhada universal – catolicismo/curandeirismo; espanhol/mexicano/estadunidense; inglês norte-americano/espanhol castelhano; dialeto *norteño* (norte do México)/Tex-Mex/nahuatl –, deslocando, dessa forma, “cultura” como objeto fixo, para um espaço-entre, onde as línguas, raças e sexualidades colidem, se misturam, se transformam e re-significam. Em seu ensaio, Santiago cita Derrida:

“a Etnologia só teve condições para nascer como ciência no momento em que a cultura europeia [...] foi *deslocada*, expulsa de seu lugar, deixando então de ser considerada como a cultura de referência. [...] Este momento não é apenas um momento do discurso filosófico [...]; é também um momento político, econômico, técnico etc.” [grifos de Derrida].<sup>18</sup>

<sup>18</sup> SANTIAGO, 2000, p. 11.

Tal deslocamento comprova, portanto, o potencial dos cortes epistemológicos para forjar novos espaços onde a diferença já não pode ser contida, gerando uma cartografia que resiste à fixidez, à compreensão fechada ou consumo fácil, uma vez que produz uma forma de conhecimento que problematiza uma única fonte, ou uma tradição dominante.

## **Hibridismo, pós-colonialismo e pós-modernismo: refazendo fronteiras**

O entre-lugar de que falou Santiago, no final dos anos 1970, iria, mais tarde, encontrar eco no trabalho de Homi Bhabha (outro derridiano):

a regulação e a negociação daqueles espaços que estão continuamente, *contingencialmente*, se abrindo, retraçando as fronteiras, expondo os limites de qualquer alegação de um signo singular ou autônomo de diferença – seja ele classe, gênero ou raça. Tais atribuições de diferenças sociais – onde a diferença não é nem o Um nem o Outro, mas *algo além, intervalar*

– encontram sua agência em uma forma de um “futuro” em que o passado não é o originário, em que o presente não é simplesmente transitório. Trata-se, se me permitem levar adiante o argumento, de um futuro intersticial, que emerge *no entre-meio* entre as exigências do passado e as necessidades do presente.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> BHABHA, 1998, p. 301.

A mestiçagem de que fala Anzaldúa confunde-se, portanto, com as teorias pós-coloniais – sobretudo aquelas representadas pelo trabalho de Stuart Hall, Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha. Mas, quando se faz referência a críticos pós-coloniais, há, às vezes, uma tendência a se esquecer do Caribe francófono. Não podemos nos esquecer do mundo pós-colonial francófono, em especial de Edouard Glissant, que prefere o termo crioulização a mestiçagem. Em texto de 1990, ele argumenta que crioulização seria “a mestiçagem sem limites, cujos elementos são multiplicados [e] os resultados imprevisíveis”. Eurídice Figueiredo argumenta que sua rejeição de mestiçagem seria por causa da carga fortemente racial (equivalente a bastardo) a que o termo remontava, tradicionalmente. Em texto mais recente, de 1999, Glissant observa que o termo mestiçagem encontra-se mais próximo do conceito de hibridismo:

Neste contexto, a mestiçagem não aparece mais como atribuição maldita do ser, mas cada vez mais como uma fonte possível de riquezas e de disponibilidades. Mas creio que, à medida que a mestiçagem se generaliza, é a categoria do mestiço que cai.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Devo todas as informações e referências citadas neste trecho sobre Glissant a Eurídice Figueiredo. Ver FIGUEIREDO, 2004.

Observamos, portanto, o mesmo privilégio dado à impureza por Santiago no pensamento do teórico antilhano.

Susan Basnett, por sua vez, observou que as diferenças entre as sociedades do Caribe e a dos chicanos são evidentes: a história do Caribe, desde a chegada de Colombo, tem sido uma história de genocídio, comércio escravista brutal, exploração econômica, pobreza e racismo; os chicanos são despossuídos, sofreram com racismo e exploração, e estão mais identificados com as comunidades indígenas, por terem, também, sido colonizados em sua própria terra. Por outro lado, ela observa que o elo mais comum entre chicanos e a população do Caribe é sua hibridização cultural e racial. Ela frisa que, nas literaturas de um e do outro, há o reconhecimento da ausência de uma linha ancestral única, mas, antes, a tematização de uma plethora de raças e culturas, significando que caribenhos e chicanos possuem uma visão mais flexível da história.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> BASNETT, 1993.

Através das observações de Basnett, podemos relacionar os discursos pós-coloniais com o discurso de

mestiçagem empreendido por Anzaldúa, que, por sua vez, tem vínculo com os trabalhos pós-modernos sobre *bordercrossing* desenvolvidos por teóricos latino-americanos como Nestor García Canclini. Vale, ainda, lembrar o que escreveu Henry Giroux (valendo ressaltar que ele estava se referindo ao nosso Paulo Freire) sobre o trabalho intelectual que cruza fronteiras: que essa prática oferece a oportunidade para novas subjetividades, identidades e relações sociais que podem produzir resistência a estruturas de dominação e opressão.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> GIROUX, 1992, p. 18.

Nesse sentido, podemos identificar pontos de articulação entre teorias e práticas chamadas pós-modernas (*border studies* e *bordercrossing*, por exemplo) e discursos pós-coloniais em obras como a de Anzaldúa. Walter Mignolo escreveu que, se entendemos tanto a pós-colonialidade quanto a pós-modernidade como construções de teorias, cada um dos termos se manifesta a partir de diferentes tipos de herança cultural.<sup>23</sup> Se partirmos do princípio de que Anzaldúa teoriza a partir de diferentes heranças culturais (para empregar as categorias postuladas por Mignolo), de um lado seu lugar de fala de *dentro* da colônia de assentamento, os Estados Unidos (mesmo que sua voz seja subalterna), e de outro a partir de práticas culturais de uma colônia de assentamento profundo do tipo “b” (colônias que fizeram sua independência antes do final da Idade Européia – 1945) e, portanto, não identificadas com a (pós-)modernidade de ‘Primeiro Mundo’, confirmamos que a fronteira é um local de enunciação que articula o dentro e o fora, centro e periferia e diferentes temporalidades de formas complexas e ambivalentes. É Mignolo quem faz a ressalva de que, mesmo respondendo a diferentes classes de heranças culturais, *como operações de construção literária*, tanto o discurso pós-colonial quanto o pós-moderno representam movimentos contra-modernos. A coincidência entre os dois tipos de teorização estaria explicada da seguinte maneira:

<sup>23</sup> Mignolo está empregando a distinção entre colônias do tipo “a”, de assentamento (Estados Unidos, por exemplo), e colônias dos tipos “b” e “c”, de assentamento profundo (isto é, antes de 1945 e depois de 1945, respectivamente), para distinguir entre pós-modernidade e pós-colonialidade. Ver MIGNOLO, 1996.

si la modernidad consiste tanto en la consolidación de la historia europea, como en la historia silenciosa de las colonias de la periferia, la postmodernidad y la postcolonialidad (como operaciones de construcción literaria) son lados distintos de un proceso para contrarrestar la modernidad desde diferentes herencias coloniales.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> MIGNOLO, 1996, p. 14.

Mignolo defende ainda a tese de que as discussões de questões de gênero e do feminino dentro da crítica colonial, dando uma nova dimensão na configuração de teorias, “ajudam na reorientação das práticas teóricas pós-coloniais rumo a um encontro com os pontos postos em

<sup>25</sup> MIGNOLO, 1996, p. 25-26.

relevo por mulheres de cor como também por aquelas que teorizam as fronteiras”,<sup>25</sup> confirmando, assim, os avanços epistemológicos apresentados pela teorização pós-colonial, em duas direções ao mesmo tempo diferentes e complementares: por um lado, a articulação da cumplicidade e violência da razão, ao des-cobrir a supressão de qualidades secundárias do campo do conhecimento; e, por outro, ao abrir o trabalho erudito e a busca acadêmica à esfera pública para fora da academia.<sup>26</sup> Creio que a obra de Anzaldúa aponta nas duas direções, através da incorporação de uma lógica e *episteme* não-anglo-européia; e através da própria forma inovadora (cabendo lembrar que *Borderlands* foi sua tese de doutoramento).

<sup>26</sup> MIGNOLO, 1996, p. 26.

Conforme venho buscando argumentar, todo texto construído através de estratégias de deslocamento, que deixa o outro, a margem, falar, realiza cortes na própria *episteme*, resistindo à compreensão fácil ou fechada, pois gera formas Outras de conhecimento. Gostaria de sugerir, também, que tais formas de conhecimento deslocam a própria posicionalidade do sujeito subalterno, que deixa de ser sujeito do conhecimento do Outro, de fora, para transformar-se em local de produção de conhecimentos Outros. Isso fica muito bem traduzido em “*La conciencia de la mestiza/Towards a New Consciousness*”:

I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet (p. 81).

[[e]stou participando da criação de uma outra cultura, uma nova estória para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a a/o outro/a e ao planeta .]

Nesse sentido – embora não isento de contradições, como vimos – o texto de Anzaldúa dialoga com textos sul-americanos e caribenhos, tanto ficcionais quanto teóricos (inclusive os que deslizam entre um e outro gênero, como o da própria Anzaldúa), que resistem à polarização (mesmo quando a incorporam), através do reconhecimento de uma cultura facetada, em que os “textos” do colonizador/colonizado, opressor/oprimido, cultura dominante/cultura dominada são inextricáveis.

A reconstrução da subjetividade chicana, como mulher e como exilada de seu “lar ancestral”, em consequência da conquista e subjugação, não deixa de apresentar paradoxos, contradições e parcerias inesperadas (como a de Vasconcelos), assim como inter-

referências abertas ao diálogo, possivelmente despercebidas pela própria Gloria Anzaldúa, como busquei assinalar aqui. O tipo de inter-referência cultural a que me refiro, especificamente, foi identificada por Michael Fischer como sendo um traço recorrente nos escritos autobiográficos de minorias étnicas. Tais escritos “fornecem reservatórios para a renovação de valores humanos”.<sup>27</sup> Anzaldúa busca (para ficar com o conhecido sintagma de Fischer) “famílias de semelhanças”<sup>28</sup> para fora das comunidades hispânicas dos EUA –

<sup>27</sup> FISCHER, 1986, p. 201.

<sup>28</sup> FISCHER, 1986, passim.

The Latinoist movement [...] is good but is not enough. Other than a common culture we will have nothing to hold us together. We need to meet on a broader communal ground (p. 87).

[O movimento latinista [...] é bom, mas não é suficiente. A não ser uma cultura comum não teremos nada que nos una. Precisamos nos encontrar em bases comuns mais amplas.]

– assinalando o processo de trans-modernidade sobre o qual escreve Dussel:

A transmodernidade (como projeto de liberação política, econômica, ecológica, erótica, pedagógica e religiosa) é a co-realização daquilo que é impossível de ser realizado pela modernidade: isto é, da solidariedade incorporativa, que chamei de analética, entre centro/periferia, homem/mulher, entre diferentes raças, grupos étnicos e classes, entre civilização/natureza, cultura ocidental/culturas do Terceiro Mundo etc.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Apud MIGNOLO, 1996, p. 21.

Como sugere o próprio título do ensaio, trata-se de uma jornada *rumo a (towards) uma conciencia mestiza*, que apresenta “uma tolerância às contradições” (p. 79) e “quebr[a] o aspecto unitário de cada novo paradigma” (p. 80). Inacabada, portanto, visto que essa consciência de alteridade “retém uma diferença irreduzível que se recusa a corresponder de forma organizada à narração do sujeito, e a teoria que produzimos a dar conta de sua aparição”.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> ALARCÓN, 1994, p. 137.

## Referências bibliográficas

- ALARCÓN, Norma. “Conjugating Subjects: the Heteroglossia of Essence and Resistance.” In: ARTEAGA, Alfred (ed.). *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*. Durham: Duke University Press, 1994. p. 125-138.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

- BASNETT, Susan. "The Post-Colonial World." In: \_\_\_\_\_. *Comparative Literature: A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell, 1993. p. 78-79.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BRUCE-NOVOA, Juan. "Judith Ortiz Cofer's Rituals of Movement." *The Americas Review*, v. 19, n. 3-4, 1991, p. 88-89.
- CARRIZO, Silvina. "Mestiçagem". In: FIGUEIREDO, Euridice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: Editora da UFJF; Niterói: EdUFF, 2005. p. 261-288.
- FIGUEIREDO, Euridice *Deslizamentos semânticos no conceito de mestiçagem*. Universidade Federal Fluminense, 2004. Mimeo.
- FISCHER, Michael. "Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory." In: CLIFFORD, James, and MARCUS, George E. (ed.). *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 194-233.
- GIROUX, Henry. "Paulo Freire and the Politics of Postcolonialism." *JAC*, v. 12, n. 1, 1992, p. 15-26.
- MIGNOLO, Walter. "La razón postcolonial: herências coloniales y teorías postcoloniales". *Gragoatá*, n. 1, 2. sem. 1996, p. 7-29.
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983.
- PRATT, Mary Louise. "A crítica na zona de contato: nação e comunidade fora de foco". *Travessia: Revista de Literatura*, n. 38, p. 7-29, 1999.
- RAMA, Angel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI Editores, 1982.
- REIS, Livia de Freitas. "Transculturación e transculturación narrativa". In: FIGUEIREDO, Euridice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: Editora da UFJF; Niterói: EdUFF, 2005. p. 465-488.
- SÁNCHEZ, Rosaura. "The Politics of Representation in Chicana/o Literature." University of Califórnia – San Diego, 1994. Mimeo.
- SANTIAGO, Silvano. "O entre-lugar do discurso latino-americano". In: \_\_\_\_\_. *Uma literatura nos trópicos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 9-26.
- SMITH, Sidonie. *Subjectivity, Identity, and the Body: Women's Autobiographical Practices in the Twentieth Century*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. Madri: Revista de Occidente, 1970.

[Recebido em novembro de 2004 e  
aceito para publicação em dezembro de 2004]

**La Conciencia de la Mestiza/Towards a New Consciousness. An Inter-American Conversation with Gloria Anzaldúa**

**Abstract:** *This essay proposes a reading of Gloria Anzaldúa's "La conciencia de la mestiza/towards a new consciousness", interwoven with a dialogue that looks at possible points linking modalities of thinking Chicana and Latin American identities, given Latin American and Caribbean obsession with identity, which has generated both fictional and theoretical works (as well as those that, like Anzaldúa's, conflate the two genres) that resist polarization (even while incorporating it), through the recognition of a complex, multi-faceted culture in which the texts of the colonized/colonizing, oppressor/oppressed, dominant culture/dominated culture are inextricable.*

**Key Words:** *mestiçagem, transculturation, inbetweenness, hybrid cultures, Post-colonial, Post-Modern.*