

Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras
Departamento de Estudos Anglísticos



**Chicanas em busca de território:
A herança de Gloria Anzaldúa**

Patrícia Alves de Carvalho Lobo

Doutoramento em Estudos de Literatura e de Cultura
(Estudos Americanos)

2015

Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras
Departamento de Estudos Anglísticos



**Chicanas em busca de território:
A herança de Gloria Anzaldúa**

Patrícia Alves de Carvalho Lobo

Doutoramento em Estudos de Literatura e de Cultura

Especialização em Estudos Americanos

Orientação de Professora Doutora Teresa F. A. Alves

Coorientação de Prof. Doutora Alexandra Assis Rosa

2015

Resumo

O presente trabalho investiga o modo como a intersecção das culturas índias, mexicana e anglo-americana se faz representar na identidade feminina chicana dos EUA, com consequências linguísticas examinadas numa selecção de textos literários. Na primeira parte, analisa-se a obra *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) de Gloria Anzaldúa, fornecendo o enquadramento teórico às incursões subsequentes no texto literário. Esta obra, construída na fronteira geográfica, étnica, cultural, linguística e de géneros, articula-se como demonstração da experiência chicana híbrida, necessariamente caracterizada pela ausência de uma interpretação da realidade assente em dicotomias convencionais. Os conceitos-chave, as propostas e exemplos literários de Anzaldúa são essenciais quer para o entendimento da tripla opressão da mulher chicana e da forma como ela (re)constrói a sua identidade feminina marcada pela diversidade de contextos culturais, quer para a compreensão do mundo actual, cada vez mais multicultural, multilingue e plural. Na segunda parte, analisam-se três narrativas literárias de autoras chicanas, de três décadas diferentes, à luz do enquadramento teórico oferecido por Anzaldúa, com o objectivo de demonstrar o modo como as personagens femininas lutam pela autodefinição e autodeterminação em território americano – como negociam as diferentes partes que formam a sua identidade, descartando preconceitos e atitudes convencionais na busca de uma identidade autêntica; como questionam regras impostas; como os conceitos de classe, raça, etnia, género, sexualidade e linguagem se sobrepõem à sua experiência de vida; e como a imagística da(s) fronteira(s) se assume como chave de interpretação de cada um dos textos. Estes pressupostos serão analisados a partir de *The House on Mango Street* (1984) de Sandra Cisneros, *So Far From God* (1993) de Ana Castillo e *Desert Blood: The Juarez Murders* (2005) de Alicia Gaspar de Alba. Por intermédio destas três obras de ficção com incidências autobiográficas, a análise ocupar-se-á ainda de ilustrar o modo como o ensaio de Anzaldúa se relaciona directamente com a experiência ficcionalmente retratada da mulher chicana e como esta experiência traduz um conflito de sistemas, que se desenvolve num contexto de opressão, racismo e sexismo, resultante das estruturas convencionadas tanto pela própria comunidade chicana como pela sociedade anglo-americana dominante. À semelhança de *Borderlands/La Frontera*, cada uma destas narrativas anuncia que o futuro depende da ruptura de paradigmas fixos e se constrói para além de fronteiras, assumindo o hibridismo identitário juntamente com a sua expressão linguística e uma visão literária do universo.

Palavras-chave: chicanas, fronteira, identidade, Anzaldúa, hibridismo.

Resumen

Esta tesis investiga cómo la intersección de las culturas indígena, mexicana y anglo-americana está representada en la identidad femenina chicana en los Estados Unidos, con consecuencias lingüísticas examinadas en una selección de textos literarios. En la primera parte, se analiza la obra *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza* (1987) de Gloria Anzaldúa, proporcionando el marco teórico del enfoque posterior en los textos literarios. Esta obra, erigida en la frontera geográfica, étnica, cultural, lingüística y de géneros, se estructura como una demostración de la experiencia híbrida chicana necesariamente caracterizada por la ausencia de una interpretación de la realidad a partir de dicotomías convencionales. Los conceptos clave, las propuestas y ejemplos literarios de Anzaldúa son esenciales no solo para la comprensión de la triple opresión de la mujer chicana y de cómo se (re)construye la identidad femenina que se caracteriza por la diversidad de contextos culturales, sino también para la comprensión del mundo de hoy, cada vez más multicultural, multilingüe y plural. En la segunda parte, se analizan tres narrativas literarias de autoras chicanas, de tres décadas diferentes, de acuerdo con el marco teórico ofrecido por Anzaldúa, con el fin de demostrar cómo los personajes femeninos luchan por la autodefinición y la autodeterminación en suelo americano – cómo negocian las diferentes partes que forman su identidad, descartando prejuicios y actitudes convencionales en la búsqueda de una identidad auténtica; cómo cuestionan las reglas impuestas; cómo los conceptos de clase, raza, etnia, género, sexualidad y lenguaje se superponen con su experiencia de vida; y cómo la imaginaria de la(s) frontera(s) se asume la interpretación clave de cada texto. Con este fin, se seleccionan las obras *The House on Mango Street* (1984) de Sandra Cisneros, *So Far From God* (1993) de Ana Castillo y *Desert Blood: The Juarez Murders* (2005) de Alicia Gaspar de Alba. A través de estas tres obras de ficción con elementos autobiográficos, el análisis tratará todavía de ilustrar el modo cómo la obra de Anzaldúa se relaciona directamente con los retratos ficcionales de la experiencia de la mujer chicana y cómo esta experiencia traduce un conflicto de sistemas, que se desarrolla en un contexto de opresión, de racismo y sexismo, resultante de la comunidad chicana y de la sociedad anglo-americanas dominante. Al igual que *Borderland/La Frontera*, cada una de estas narrativas anuncia que el futuro depende de la alteración de paradigmas establecidos y se construye más allá de fronteras, asumiendo la identidad híbrida, junto con una expresión lingüística y una visión literaria del universo.

Palabras clave: chicanas, frontera, identidad, Anzaldúa, hibridez.

Abstract

This thesis deals with the intersection of Indian, Mexican and Anglo-American cultures and how it is represented in Chicana female identity in the United States, with the ensuing linguistic consequences observed in a selection of literary texts. The first part of the research is focused on *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza* (1987), by Gloria Anzaldúa, and provides the theoretical framework to the approach of the subsequent critical forays into literature. Geographic, ethnic, cultural, linguistic, sexual and genre borders are examined as framing the claimed hybrid experience of Chicano circumstance, necessarily characterized by the freedom from the conventional dichotomous perception of reality. Anzaldúa's key concepts, proposals and literary illustrations are fundamental not only to the understanding of the triple oppression of Chicanas and the way they (re)construct their female identity among the diversity of cultural surroundings, but also to the perception of the contemporary world, increasingly multicultural, multilingual and plural. In the second part, three Chicana narratives from three different decades are examined in consonance with the theoretical apparatus offered by Anzaldúa, acknowledging how the female characters struggle for self-definition and self-determination in the American territory – how differences are negotiated to discard biased attitudinizing and arrive at a proper sense of identity; how established rules are questioned in the process; how class, race, ethnicity, gender, sexuality and language are imposed on experience; and how border(s) imagery can be used as a key to interpret each of the narratives. To achieve this purpose, *The House on Mango Street* (1984) by Sandra Cisneros, *So Far From God* (1993) by Ana Castillo and *Desert Blood: The Juarez Murders* (2005) by Alicia Gaspar de Alba have been selected. Making use of autobiographical evidence in these works, the analysis further explores Anzaldúa's essayistic relation with the fictionally portrayed experience of Chicana woman and how such an experience exposes systems in conflict, and is framed by oppression, racism and sexism, characteristic of the traditional Chicano community as well as of the Anglo-American dominant social structures. Analogously to *Borderland/La Frontera*, each of these narratives announces that the future depends on the disruption of fixed paradigms and must be built beyond borders, acknowledging the hybrid identity together with the resulting hybrid linguistic expression and literary view of the world.

Keywords: Chicanas, border, identity, Anzaldúa, hybridity.

Agradecimentos

O caminho de aprendizagem iniciado há uns anos atrás, que se materializa neste projecto, foi um percurso muito enriquecedor, feito de textos, de experiências e de autoconhecimento. No entanto, escrever esta tese de doutoramento num período em que Portugal esteve intervencionado economicamente, com consequências ainda imprevisíveis na investigação nacional nas próximas décadas, envolveu não apenas uma resiliência acrescida à inerente a qualquer tese de investigação, como ainda a colaboração de quem acreditou que este projecto viria a tornar-se uma realidade.

Não poderei deixar de agradecer, em primeiro lugar, à minha orientadora de sempre, a Professora Teresa F. A. Alves, que me acompanha desde 2003, quando iniciei o Mestrado de Estudos Anglísticos, com a área de especialização de Estudos Americanos. Realço a importância que a Professora Teresa F. A. Alves teve na minha trajetória de aprendizagem, especialmente na partilha de conhecimento e a na exigência intercalada com palavras de ânimo. Agradeço particularmente o facto de ter acreditado em mim mesmo quando a minha vida profissional me retirava demasiado tempo, restando-me apenas a certeza de que ia terminar esta investigação.

Agradeço muito à Professora Alexandra Assis Rosa, que aceitou coorientar esta tese, mostrando total disponibilidade para as leituras e para os encontros, mesmo em fases de muito trabalho. Agradeço os conselhos derivados de uma leitura rigorosa e sempre atenta, as críticas construtivas, os diálogos de apoio e de confiança e as orientações metodológicas.

Agradeço ainda à Professora Teresa Cid os ensinamentos dos seminários de mestrado e de doutoramento e as palavras de apoio ao longo de um percurso de mais de uma década.

Quero expressar o meu agradecimento à *European Association for American Studies*, pela ajuda financeira que me concedeu na deslocação à Universidade do Texas em Austin, para aceder ao arquivo *Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Esta foi, sem dúvida, uma experiência essencial para a consolidação desta tese. Não posso deixar de expressar a minha gratidão à responsável pela *Rare Books and Manuscripts Division* da *Nettie Lee Benson Latin American Collection*, Margo Gutiérrez, pelo carinho com que me recebeu e por ter colocado todo o arquivo à minha disposição durante a estadia em Austin.

Quero também expressar o meu agradecimento ao *Instituto Franklin de Investigación en Estudios Norteamericanos* da Universidade de Alcalá de Henares, por me ter concedido a bolsa *Sabine Ulibarrí* em 2012 e ter facultado toda a bibliografia por mim sugerida.

Deixo uma palavra especial aos meus professores de Espanhol e de Didáctica do Espanhol, em especial à Dr^a Monica Junguito e ao Professor Alberto Madrona da Universidade Nova de Lisboa, pelos ensinamentos linguísticos.

Finalmente, agradeço à minha mãe pelo exemplo de luta e por nunca ter encorajado um caminho fácil ou de atalhos; ao meu irmão, pelo companheirismo nas fases de desmotivação e nas das pequenas vitórias; e ao meu marido pela compreensão, pela confiança e pelo apoio incondicional de todas as minhas escolhas.

Bem hajam!

Índice

Introdução - *Straddling that tejas-Mexican border, and others*17

Parte I - *Borderlands/ la Frontera: The New Mestiza (1987)* – a herança de Gloria

Anzaldúa33

Capítulo 1. *Living on borders and in margins* – a raiz da opressão da chicana35

1.1. *The U.S.-Mexican border es una herida abierta* – a fronteira geográfica39

1.1.1. A fronteira, uma história de segregação39

1.1.2. Focos de tensão ainda actuais41

1.1.3. A importância da fronteira geográfica na história dos EUA49

1.2. *Alienated from her culture* – a chicana na sua comunidade51

1.2.1. O papel tradicional da mulher chicana51

1.2.2. O machismo chicano54

1.2.3. Dinâmicas familiares chicanas56

1.2.4. A alteração dos papéis tradicionais62

1.2.5. O forjar de o feminismo chicano65

1.2.6. Feminismo lésbico chicano68

1.3. *“Alien” in the dominant culture* – a chicana na sociedade maioritária americana72

1.3.1. Uma herança de discriminação72

1.3.2. Marginalização na sociedade dominante74

1.3.3. A génese da desconstrução dos pressupostos discriminatórios79

Capítulo 2. *To survive in the Borderlands you must live sin fronteras* – a libertação da chicana83

2.1. *Todas las partes de nosotros valen* – o hibridismo da chicana87

2.1.1. O modelo híbrido das chicanas87

2.1.2. Uma abordagem relacional93

2.2. <i>The border is an analog of the planet</i> — a fronteira, espaço híbrido de inclusão	.99
2.2.1. A fronteira metafórica.....	99
2.2.2. A fronteira como espaço de inclusão.....	101
2.2.3. A fronteira de Anzaldúa e outras “fronteiras”	106
2.3. <i>En unas pocas centurias, the future will belong to the mestiza</i> — o poder da nova mestiçagem	113
2.3.1. “ <i>Mestiza consciousness</i> ”, “ <i>la facultad</i> ” e “ <i>Coatlicue state</i> ”	113
2.3.2. “ <i>New mestiza</i> ”	117
2.3.3. A chicana como a “ <i>new mestiza</i> ”	121

Capítulo 3. *La gente chicana tiene tres madres. All three are mediators* — a (sub)versão do mito como forma de controlo

3.1. <i>A story is always a retelling of an old story. This is my retelling</i> — a reformulação das imagens femininas	131
3.1.1. Uma proposta de reinterpretação das imagens femininas	131
3.2. <i>Guadalupe to make us docile and enduring</i> — a Virgem como síntese do Velho e do Novo Mundo	135
3.2.1. A Virgem de Guadalupe	135
3.3. <i>La Chingada to make us ashamed of our Indian side</i> — La Malinche: traidora ou heroína?	142
3.3.1. La Malinche	142
3.4. <i>La Llorona to make us long suffering people</i> — La Llorona como símbolo do trauma da conquista	150
3.4.1. La Llorona	150

Capítulo 4. *Todas las voces que me hablan simultaneamente* — as vozes da fronteira155

4.1. <i>El Anglo con cara de inocente nos arrancó la lengua</i> — a repressão linguística na sociedade dominante	159
4.1.1. Língua como fonte de segregação	159
4.1.2. Preconceito linguístico na sociedade dominante	163
4.2. <i>Muchachitas bien criadas, well-bred girls don´t answer back</i> — a repressão linguística na comunidade chicana	170
4.2.1. Opressão linguística na comunidade chicana	170

4.3. <i>Neither español ni inglés, but both</i> — a(s) língua(s) na Fronteira	176
4.3.1. O uso da língua em <i>Borderlands/La Frontera</i>	176
4.3.2. O papel do leitor	179
Capítulo 5. <i>Con palabras me hago todo lo que algún día seré</i> — (re)escritas entre mundos	185
5.1. <i>A voice for the images</i> — teoria autohistoria	189
5.1.1. A literatura chicana feminina.....	189
5.1.2. A escrita de <i>Borderlands/La Frontera</i>	191
5.2. <i>My soul makes itself through the creative act</i> — escrita e identidade(s)	196
5.2.1. Espaço de denúncia e de reconstrução identitária	196
5.2.2. O acto da escrita de Anzaldúa	199
5.3. <i>I change myself, I change the world</i> — escrita e mudança social	204
5.3.1. Um propósito de mudança social.....	204
5.3.2. A mudança social em <i>Borderlands/La Frontera</i>	206
Capítulo 6. <i>Change is inevitable. No bridge lasts forever</i> — depois de <i>Borderlands/La Frontera</i>	209
6.1. <i>No hay más que cambiar</i> — o caminho da mudança	213
6.1.1. Uma alteração à escala planetária	213
6.1.2. O processo do “conocimiento”	215
6.2. <i>Caminante no hay puentes se hace puentes al andar</i> — activismo espiritual e social	225
6.2.1. Novas propostas para um novo século.....	225
6.2.2. “Nos/otras”	225
6.2.3. “New tribalism”	227
6.2.4. “Spiritual activism”	229
Parte II - A herança de Gloria Anzaldúa na ficção chicana feminina — três décadas, três modos de interpretar a experiência feminina na fronteira	233
Capítulo 7. <i>The House on Mango Street</i> (1984) de Sandra Cisneros	235
7.1. <i>All fiction is non-fiction</i> — Cisneros e a procura identitária na escrita	239

7.1.1. <i>The House on Mango Street</i> na literatura feminina chicana dos anos oitenta	239
7.1.2. A ficção de <i>The House on Mango Street</i> e a realidade de Cisneros	241
7.1.3. A língua como validação da experiência	250
7.1.4. O género literário e o hibridismo identitário	252
7.2. <i>Like it or not you are Mango Street</i> — da opressão ao compromisso social	259
7.2.1 A realidade de Esperanza.....	259
7.2.2. A vizinhança de Mango Street	267
7.2.3. O acto da escrita como autodefinição e autodeterminação	278
Capítulo 8. <i>So Far From God</i> (1993) de Ana Castillo	285
8.1. <i>We may call ourselves what we prefer but we are mestizas</i> — Castillo e a nova proposta feminista chicana	289
8.1.1. Castillo e o contexto sócio-histórico chicano	289
8.1.2. <i>So Far From God</i> , um espelho da experiência nos EUA	292
8.1.3. Uma nova proposta feminista	295
8.1.4. A marginalidade do texto.....	305
8.2. <i>So near the United States</i> — vários ângulos do percurso da mulher	311
8.2.1. <i>So far From God</i> , uma alegoria feminina	311
8.2.2. Fe ou a utopia do sonho americano	313
8.2.3. Esperanza ou o desejo de autodeterminação.....	317
8.2.4. Caridad ou o trilha difícil da espiritualidade	322
8.2.5. La Loca ou a ressurreição personificada	328
8.2.6. Sofi na emergência das vidas de Fe, Esperanza, Caridad e La Loca	335
Capítulo 9. <i>Desert Blood: The Juarez Murders</i> (2005) de Alicia Gaspar de Alba	343
9.1. <i>From the border between Tejas and Méjico</i> — Gaspar de Alba e as problemáticas do novo século	347
9.1.1. A fronteira no novo século	347
9.1.2. A autora na negociação de sistemas	352
9.1.3. Gaspar de Alba e o objectivo da escrita.....	359
9.1.4. Fenómenos de reciprocidade na fronteira El Paso-Juárez	362
9.2. <i>Poor Juaréz, so close to Hell, so far from Jesus</i> — identidade(s) e (mais) opressão	

de género na fronteira	372
9.2.1. As duas histórias de <i>Desert Blood</i>	372
9.2.2. Ivon Villa e a negociação de realidades culturais.....	374
9.2.3. A representação do masculino na narrativa	386
9.2.4. Representações no feminino	390
9.2.5. A denúncia do feminicídio	396
Conclusão - (My) path of conocimiento	405
Bibliografia	415
Anexo	437

Introdução - *Straddling that tejas-Mexican border, and others*

Este projecto de investigação na área de Estudos da Literatura e da Cultura, na convergência de Estudos Americanos e Latino-Americanos, pretende investigar o modo como da intersecção das várias culturas – indígena, mexicana e anglo-americana – nasceu a cultura chicana dos EUA, que será abordada pelo seu ângulo feminino enquanto representação dessa realidade cultural.

A cultura chicana, como se apresenta hoje, é um fenómeno recente, que germinou na década de 1960 com *El Movimiento* – a luta dos chicanos pela autodeterminação e autodefinição na sociedade americana dominante. Inicialmente contendo uma conotação pejorativa, usada como insulto para estereotipar mexicanos pobres, a designação de “chicano” foi reformulada naquela década para representar a especificidade deste povo, como forma de resistência à assimilação na cultura anglo-americana. “Chicano” passou então a implicar a compreensão da história de discriminação que os mexicanos encontram nos EUA, funcionando como reafirmação específica de todos aqueles que recusam pertencer a um único sistema cultural e que reclamam o direito ao hibridismo próprio de quem vive entre realidades distintas.

É de notar, porém, que a conotação radical que *El Movimiento* concedeu ao termo, conduziu a que muitos elementos deste grupo adoptassem “mexicano-americano” para designar a sua experiência – um conceito que não só incorpora a ideia de vida anglo-americana de classe média e a crença no sonho de sucesso material, como ainda sugere aproximação a outros grupos de imigrantes que se estabeleceram nos EUA. Contudo, enquanto tais grupos – entre os quais alemães, chineses, italianos ou portugueses – entraram voluntariamente no país, para a maioria dos mexicanos, esta foi uma entrada imposta. É de notar ainda, que alguns herdeiros do legado cultural mexicano elegem termos unificadores como “hispanico” ou “latino”, mais abrangentes e que designam a proveniência de países cuja língua materna é o espanhol, ou seja, da

América Central, Cuba, Porto Rico ou Espanha. Ainda assim, usar estas duas designações para retratar a experiência mexicana é esquecer que, ao contrário dos outros falantes de língua espanhola, este grupo foi colonizado internamente pelos EUA e integra também a herança predominantemente índia.

O conceito “chicano/a” reflecte, pois, a consciência política e ideológica iniciada em 1960, descrevendo um grupo de pessoas que partilham as mesmas características culturais, a mesma interpretação da sua experiência, o orgulho na sua mestiçagem¹ e um compromisso de justiça e de mudança social. Tendo em conta este feixe de sentidos, outros elementos de origem latina e hispânica que vivem nos EUA podem ser considerados (ou considerarem-se) “chicanos/as”, nomeadamente escritores/as com propósitos de activismo social, como Julia Alvarez, Esmeralda Santiago, Tato Laviera ou mesmo Junot Díaz. Ressalva-se, portanto, a ideia de que o termo “chicano” como designação de indivíduos hispânicos com raízes mexicanas, que vivem no sudoeste dos EUA, é agora demasiado restrito.

Assim, apesar de o conceito de “chicana” poder ser usado de forma abrangente, incorporando vozes femininas de toda a América Latina que nasceram ou cresceram nos EUA, este projecto incidirá sobre a experiência particular das mulheres de origem mexicana, experiência que se encontra, aliás, na raiz da terminologia. Delimitando assim o termo “chicana”, ele aplicar-se-á a mulheres com raízes mexicanas a viverem em território norte-americano, que partilham as seguintes características: identidade

¹Mestiçagem é utilizada de uma forma consensual para designar a mistura de raças. Porém, como biologicamente não se pode afirmar a existência de raças humanas, a mestiçagem deve ser compreendida neste trabalho como a coexistência de várias culturas e etnias no mesmo indivíduo, ou mesmo, como metáfora para exprimir a intersecção de comunidades e indivíduos de várias etnias e culturas, cujo objectivo é demolir a hierarquização do ser humano e ascender a um ideal de fraternidade e tolerância.

ligada a dois ou mais sistemas culturais; opressão de género na sua comunidade e segregação racial, de género e de classe por parte da sociedade dominante; e herança da língua espanhola e da experiência colonial. Neste contexto, ser chicana é não ser completamente mexicana nem americana e partilhar um sentimento de que se vive à margem da sociedade dominante. Uma realidade que pode ser definida nos seguintes termos:

Chicanas are women who function in a patriarchal society, (2) Chicanas are overrepresented in the lower socioeconomic and poverty categories in a capitalist system, (3) Chicanas are racial minorities who lack representative and economic power within the United States, and (4) some Chicanas are lesbians in a predominately heterosexual society. As a result of their triple or quadruple minority status, Chicanas and their experiences can be understood only in the context of societal sexism, classism, racism, and homophobia. (Niemand 2002: viii)

Quando as escritoras escolhidas para este projecto se auto-denominam “chicanas” interligam ainda a conjuntura atrás descrita com a da sua profunda consciência feminista quer assumindo a politização do termo, quer identificando-se com a ideologia assente no feminismo chicano e no feminismo lésbico, em resposta ao que consideram ser as incongruências de *El Movimiento*, que, como defendem, subalterniza a opressão de género e perpetua o sistema patriarcal.

El Movimiento foi então essencial ao fornecer o enquadramento que originou os debates e as temáticas que viriam a ser representados nas narrativas de tais escritoras, contextualizando esta literatura em face do panorama literário norte-americano. Do ponto de vista ideológico, a literatura chicana pode mesmo ser encarada como a continuidade da luta iniciada na década de 1960, já que se alicerça no direito a uma expressão cultural própria quer através da forma, quer através do conteúdo das obras. É

de sublinhar que, nas duas primeiras décadas após *El Movimiento*, as vozes que se exprimiam eram essencialmente masculinas, representadas por escritores como Rudolfo Anaya, Americo Paredes, Tomás Rivera, Alejandro Morales ou Rolando Hinojosa. Porém, na década de 1980 assistiu-se à eclosão da literatura chicana feminina tal como hoje se conhece, ou seja, uma literatura que expressa os problemas específicos das chicanas em contexto próprio, independente dos cânones chicanos masculinos ou do feminismo anglo-americano. É essencialmente norteada por um propósito feminista revolucionário, que pretende consciencializar as outras chicanas, fomentar a revolta contra as condições opressoras de género, classe e raça e, deste modo, provocar uma alteração no paradigma social.²

Em síntese, identificam-se questões comuns às escritoras chicanas das últimas três décadas, particularmente às abordadas neste projecto: a relação do povo chicano com o espaço geográfico; a história deste grupo nos EUA; a identidade fragmentada devido ao hibridismo decorrente da intersecção das culturas indígena, mexicana e anglo-americana; o desafio ao sistema patriarcal, tanto pela subversão quanto pela recusa dos modelos masculinos; a tentativa de assumir o controlo da própria sexualidade fora da ligação tradicional homem/mulher; a reformulação das figuras míticas para forjar uma

²O termo “raça” será usado para designar características genéticas comuns, bem como uma identidade colectiva com traços herdados e não escolhidos, que normalmente legitimam a exclusão social perpetrada pelo grupo dominante. O termo “etnia” será utilizado nesta tese para designar um conjunto de características culturais partilhadas, que são adquiridas ou aprendidas, como práticas provenientes da herança étnica, religião ou formas de conduta. Scott e Marshall distinguem os conceitos da seguinte forma: “The term ethnicity was coined in contradistinction to race, which is often seen in biological terms. Members of an ethnic group may be identifiable in terms of racial attributes, but they may also share other cultural characteristics such as religion, occupation, language or politics (...) Ethnic groups are therefore fluid in composition and subject to changes in definition” (2009: 226). É de notar ainda que com *El Movimiento*, o termo “raça” foi adoptado pelos chicanos para designar a luta pela sua libertação identitária, auto-denominando-se a partir de então de *La Raza*.

nova memória colectiva e veicular modelos femininos emancipatórios; a interligação da opressão de género na comunidade chicana com a de classe e de raça da sociedade dominante; a exclusão do género masculino através da abordagem marcadamente feminista; o uso de várias línguas e de formas literárias híbridas como representação identitária; e, por último, um claro objectivo de cooperação feminina e de mudança social através do acto da escrita. Como se procurará demonstrar, as várias problemáticas aparecem aferidas aos dois conceitos de fronteira que as chicanas habitam – a geográfica e a metafórica. Por isso mesmo, é de notar que:

The final trend is the concern that Chicanas have always had about borders. Fluidity, translations, multiplicities, limits, complications, alienations, the other, the outsider, the insider, the center, the margin. And, although the concern has always been there, it has become more clearly articulated, more explicit, more prevalent. It is a concern that derives from the triple and more cultures that must be explained, understood, constantly translated. (Rebolledo, Rivero 1993: 30)

Escritoras como Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga, Sandra Cisneros, Denise Chávez, Ana Castillo ou Alicia Gaspar de Alba, por um lado, desconstroem crenças dominantes assentes em dicotomias fixas ou em noções de pureza ideal, apontando para o hibridismo como forma de viver na sociedade contemporânea, cada vez mais pluralista e multicultural; por outro lado, contribuem activamente para a redescoberta identitária da mulher chicana, não só através da partilha de conhecimento sobre a herança étnica ou da própria experiência como mulheres vítimas da mesma conjuntura, como também pela construção de personagens ficcionais que subvertem os estereótipos femininos tradicionalmente aceites. Tais personagens constituem exemplos de desafio à conjuntura opressora, permitindo vislumbrar outros caminhos para além do tradicionalmente convencionado. Quer as obras de Gloria Anzaldúa, a autora escolhida para centralizar teoricamente a problemática chicana na primeira parte desta tese, quer

as de Sandra Cisneros, Ana Castillo e Alicia Gaspar de Alba, a que se dedica a segunda parte, irão, pois, ser analisadas nesta perspectiva. Pertencendo à geração de chicanas conscientes das contradições da identidade fragmentada entre várias culturas, estas autoras socorrem-se de uma posição privilegiada pelo acesso à educação para intervir socialmente pela escrita, de modo a despertar a consciência dos seus leitores para a alteração de modelos que não se adequam à experiência por elas vivenciada.

Gloria Anzaldúa nasceu a 26 de Setembro de 1942 no sul do estado do Texas e morreu a 15 de Maio de 2004 na Califórnia. Além de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987)³, a sua obra matriz, publicou ainda várias antologias que se tornaram uma referência na literatura feminina de grupos minoritários, como *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981), *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color* (1990) e *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation* (2002). Foi ainda autora de histórias infantis, entre as quais se destacam *Friends from the Other Side/Amigos del Otro Lado* (1995) e *Prietita y La Llorona* (1996).

Borderlands/La Frontera, a primeira obra que se analisa, não só é um manifesto da identidade chicana feminina, como é também uma referência tanto nos Estudos Literários americanos, como, de forma mais abrangente, em Estudos Culturais, Linguísticos e até em Sociologia e Psicologia. Este é um texto autobiográfico construído na fronteira – tanto geográfica como étnica, linguística e de géneros (literários e sexuais) – e foi seleccionado para fornecer o enquadramento teórico desta tese, por ser a

³Para esta investigação será usada a segunda edição, publicada em 1999 por San Francisco: Aunt Lute Books. Doravante a obra *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* será denominada *Borderlands/La Frontera*.

obra matriz sobre a qual se ergue toda a reflexão ensaísta da produção ficcional em torno da mulher chicana.

Começar-se-á por analisar amplamente *Borderlands/La Frontera* do ponto de vista dos conceitos-chave e das propostas centrais da autora, essenciais para a compreensão da tripla opressão da chicana e da forma como ela (re)constrói a sua identidade feminina na negociação de culturas, etnias, línguas, géneros e sexualidades, privilegiando-se pois o tema do hibridismo como motivo de escolha.⁴ Ressalva-se, no entanto, que o trabalho se centra na *autohistoria-teoría* e não nos textos poéticos da segunda parte da obra, uma vez que a abordagem desta investigação é essencialmente cultural; ressalva-se ainda que, como a identidade chicana tem como característica a utilização de um código linguístico híbrido, se concede um capítulo ao tema do uso da língua, apesar de não ocupar um lugar central neste estudo que, como se fez notar, é de natureza cultural e não pretende configurar uma investigação em Linguística.

A primeira parte deste projecto inclui seis capítulos, aos quais correspondem diferentes temas da obra. O primeiro capítulo aborda a inter-relação da história da fronteira com a segregação dos mexicanos e dos chicanos nos EUA, considerando ainda a experiência da chicana na sua comunidade e na sociedade maioritária americana. O enquadramento oferecido neste capítulo é essencial para a compreensão dos conceitos desenvolvidos por Anzaldúa posteriormente, uma vez que se apresenta como ponto de

⁴ Nesta investigação, os conceitos de sexo, género, identidade de género e orientação sexual estão de acordo com as definições propostas pela *American Psychological Association*. Assim, enquanto que o conceito de sexo se refere às características biológicas e psicológicas, o de género relaciona-se com as características que o indivíduo, a sociedade ou a cultura delinea como masculino ou feminino: comportamentos, papéis desempenhados, expectativas e actividades. A identidade de género define-se como a forma de o indivíduo se autodefinir em relação ao seu género e a orientação sexual relaciona-se com o(s) género(s) pelo qual o indivíduo se sente atraído (APA 2011).

partida para as propostas que formula em *Borderlands/La Frontera*. No segundo capítulo, reflecte-se sobre o modo como Anzaldúa erige os seus próprios conceitos de hibridismo, de fronteira e de um novo tipo de mestiçagem, que se alicerçam não só num espaço de conflito e de resistência, como também num de fluidez e de reencontro identitário. No terceiro capítulo, analisa-se o modo como Anzaldúa propõe a revisão de mitos, lendas e símbolos culturais chicanos, proposta que considera essencial à mudança de paradigma decorrente das noções apresentadas no capítulo anterior. No quarto capítulo, expõe-se não só a estratégia que Anzaldúa propõe para a ruptura do silêncio ao qual as chicanas são votadas, bem como a utilização das intersecções linguísticas para evidenciar o seu hibridismo identitário. O quinto capítulo analisa as principais vertentes da escrita da autora, nomeadamente a coexistência de géneros literários, a sua função na busca identitária e o seu propósito de mudança social. Finalmente, o sexto capítulo, que encerra a primeira parte desta tese, pretende demonstrar como *Borderlands/La Frontera* é apenas uma parte do projecto de vida de Gloria Anzaldúa, havendo uma redireccionação da actividade crítico-literária após a sua publicação.

A investigação pretende comprovar que, no caso da realidade chicana, a noção metafórica da fronteira é indissociável do espaço geopolítico concreto. É neste aspecto que a reflexão de Anzaldúa diverge do modo mais genérico do modo como os estudos pós-coloniais abordam o hibridismo da fronteira. Nos EUA, a formação da identidade nacional interliga-se com a história da ocupação da fronteira e será esta característica que gera um produto genuinamente americano, como Turner (1893) havia defendido já no século XIX. Por isso mesmo, a análise da obra centra-se intencionalmente nas propostas de Gloria Anzaldúa sobre a conjuntura chicana específica e não de teorias pós-coloniais de autores não chicanos, já que quer as reflexões, quer os conceitos e as

propostas da autora advêm da conjuntura específica da mulher chicana e se destinam a levar outras chicanas a agir de forma mais consciencializada e ideológica.

Muito relevantemente, Anzaldúa foi uma intérprete para o seu tempo, já que aparentava ter pleno entendimento da conjuntura em que se encontravam as mulheres chicanas suas contemporâneas, abordando a complexidade das temáticas que algumas escritoras começavam então a explorar nas suas narrativas ficcionais, interligando experiências pessoais com dados históricos, e a memória colectiva com reflexões identitárias. Se a autora inova ao fazer uso do hibridismo de conteúdo, o mesmo se pode dizer da forma, onde coexistem uma mistura de géneros literários e de línguas – razão pela qual não serão traduzidos as designações usadas para os conceitos propostos por Anzaldúa, uma vez que a mudança de códigos linguísticos é usada deliberadamente pela autora e acarreta uma mensagem em si mesma.

Não menos importante é ainda o objectivo de dar relevo a Anzaldúa como antecipadora do futuro: por um lado, as temáticas anunciadas pela autora permanecem actuais nas décadas posteriores; por outro lado, muitas das suas propostas identitárias continuam presentes nas narrativas literárias chicanas desde a época em que surgiram pela primeira vez até aos dias de hoje. Por último, é intenção deste trabalho usar o enquadramento conceptual proposto por Anzaldúa em *Borderlands/La Frontera* para interpretar uma selecção de narrativas de autoras chicanas publicadas a partir de 1980, assim revelando a actualidade das propostas desta autora enquanto chaves de leitura para obras de escritoras chicanas, pela pertinência com que incorporou as problemáticas fulcrais da conjuntura feminina chicana.

Na segunda parte deste projecto serão analisadas três obras de ficção de três décadas sucessivas à luz do enquadramento teórico oferecido por Anzaldúa. No centro

de todas elas, personagens femininas lutam pela autodefinição e autodeterminação: negociam os diferentes traços identitários; questionam regras impostas; e procuram integrar o passado no presente. A experiência destas personagens é moldada por questões de classe, etnia, género e sexualidade. A língua como modelação da identidade oferecer-se-á, a par da) noção de fronteira(s), como chave de interpretação das diferentes textualidades.

Com este objectivo, foram seleccionadas as obras *The House on Mango Street* (1984) de Sandra Cisneros, *So Far From God* (1993) de Ana Castillo e *Desert Blood: The Juarez Murders* (2005) de Alicia Gaspar de Alba. Por intermédio destas três obras de ficção com incidências autobiográficas, pretende-se analisar o modo como o texto de Anzaldúa se relaciona directamente com a experiência ficcionalmente retratada e como esta experiência traduz um conflito de sistemas culturais, que se desenvolve num contexto de opressão e de sexismo, resultante quer da própria comunidade, quer das estruturas sociais dominantes. À semelhança de *Borderlands/La Frontera*, cada uma destas narrativas configura a ruptura de paradigmas fixos e supera várias fronteiras, nomeadamente as étnicas e as de género; cada uma delas configura ainda linguística e literariamente o hibridismo cultural, permitindo a superação de formas fechadas. Cada capítulo da segunda parte encontra-se dividido em duas secções diferentes, cada uma das quais corresponde a dois contributos de cada autora: por um lado, a partilha de reflexões sobre o chicanismo e/ou sobre a experiência da mulher chicana; por outro lado, a forma como, na ficção, as personagens subvertem os estereótipos femininos tradicionalmente aceites, influenciando a percepção dos leitores até então moldada por esses estereótipos.

The House on Mango Street (1984) de Sandra Cisneros é uma narrativa pioneira por ter dado voz à situação da mulher chicana. Publicada três anos antes de

Borderlands/La Frontera anuncia ficcionalmente muitas das temáticas desenvolvidas por Anzaldúa. A análise desta obra permite reiterar o argumento de que Anzaldúa foi tradutora privilegiada da sensibilidade da sua contemporânea e, por isso mesmo, *Borderlands/La Frontera* pode ser utilizado como chave de interpretação das narrativas da década de 1980. *So Far From God* (1993) obra que consagrou Ana Castillo, representa nos anos noventa a continuidade quer dos temas debatidos, quer da luta pela autodefinição e autodeterminação por parte das escritoras anteriormente mencionadas, sublinhando ainda a vertente indígena da identidade chicana, tal como Anzaldúa a teorizou. *Desert Blood: The Juarez Murders* (2005) de Alicia Gaspar de Alba foi escolhida por oferecer uma abordagem sociopolítica de temáticas já propostas por Anzaldúa. É de realçar ainda, que no seu conjunto, estas narrativas proporcionam uma viagem de norte para sul no território americano – começando em Chicago, ou seja, no coração dos EUA, continuando em Albuquerque, cidade de encontro entre a cultura dominante e a étnica, e terminando em El Paso/Juárez, espaço de culturas em confronto, que permite um olhar concreto sobre o país a sul da fronteira.

Devido aos objectivos a que se propõe, esta é uma investigação que faz sentido acontecer três décadas depois da publicação de *The House on Mango Street* e *Borderlands/La Frontera*, pois são obras pioneiras na alteração do panorama literário chicano como se conhecia até então – Cisneros e Anzaldúa pertencem à primeira vaga de escritoras responsáveis pelo novo enfoque na experiência da mulher chicana. Só agora começa a ser possível avaliar o modo como a conjuntura denunciada por estas autoras se desenvolveu culturalmente e se fez representar na literatura, penetrando o século XXI. Pela sua abrangência, este trabalho pretende também ser um contributo para os Estudos Chicanos, quer nacional quer internacionalmente.

Em Portugal, onde o trabalho de Anzaldúa nunca foi objecto de um estudo aprofundado, esta tese apresenta-se como sendo oportuna e podendo contribuir para aprofundar a investigação americanista e latino-americanista; sendo o primeiro projecto de doutoramento nesta área, ambiciona ainda lançar o mote para que outros investigadores explorem diferentes abordagens e trilhem novos caminhos sobre o tema. Fora de Portugal, muito se publica sobre as autoras chicanas seleccionadas para este trabalho. Contudo, tanto quanto foi possível apurar, a perspectiva que se oferece neste projecto ainda não foi adoptada em teses de doutoramento, artigos científicos ou outras publicações.

Nos EUA, os Estudos Chicanos são uma área de investigação pertencente a departamentos de Estudos Latino-Americanos ou Hispânicos, ao contrário de Portugal, que os insere no campo dos Estudos Americanos. Assim, este trabalho é necessariamente diferente, alargando o campo dos estudos anzalduanos ao oferecer uma abordagem que parte de um olhar de uma americanista europeia, para quem os chicanos representam uma cultura diferenciada de entre as múltiplas culturas dos EUA. Intentar-se-á estabelecer uma correlação entre os estudos étnicos e os da cultura dominante, partindo de uma perspectiva cultural, ao abrigo dos objectivos ideológicos da Crítica mais propriamente dita. Na verdade, esta é uma área que nos EUA suscita, essencialmente, o interesse de investigadores com raízes hispânicas, constatando-se que são geralmente os pertencentes à comunidade chicana que elegem o tema e o abordam a partir do seu próprio contexto étnico, como é o caso de Rodolfo Acuna, Francisco Lomelí, Norma Cantú, Arturo Aldama ou Sónia Saldívar-Hull, cujo trabalho não foge, nem poderia fugir, à proximidade com os problemas abordados. Tais considerações, porém não significam o desconhecimento crítico dos eminentes estudiosos acima citados, já que as suas análises deverão ser tomadas em consideração, constituindo um

importante ponto de partida para o aprofundamento, a diversificação e o estudo da matéria.

É de notar ainda que, nos EUA, esta é ainda uma área de menor divulgação quer devido à sua contemporaneidade, quer devido à coexistência do espanhol e do inglês nas narrativas e nos textos críticos, o que pode dificultar o acesso completo à bibliografia por parte de falantes fluentes numa só língua, pelo que, raras vezes, se encontram investigadores anglo-americanos em congressos dedicados aos Estudos Chicanos ou com artigos publicados neste campo de investigação. Com esta situação em mente, este projecto beneficiou de um estudo intensivo da língua espanhola, bem como da presença nos dois últimos congressos de Literatura Chicana promovidos pela HispaUSA, o que proporcionou a troca de experiências e de metodologias com especialistas americanos e europeus.

Em território americano, os Estudos Chicanos são um ramo multidisciplinar que surgiu apenas há cerca de 40 anos e, apesar da proliferação de literatura e arte chicanas que ocorreu nas últimas décadas, tal produção ainda é excluída do cânone. Por um lado, os escritores chicanos continuam a confrontar-se com o preconceito de alguns editores, que apenas publicam narrativas nas quais a vida deste grupo é descrita principalmente pelo seu desajustamento social; por outro, os artistas chicanos ainda vêm a sua arte designada como pertencendo a uma subcultura.

Fora dos EUA, Gloria Anzaldúa e as outras autoras chicanas são consideradas essencialmente no âmbito dos estudos pós-coloniais, destacando-se a investigação de Walter D. Mignolo, centrada no que considera ser “o pensamento da fronteira”. A fronteira da autora é ainda, muitas vezes, comparada com o “terceiro espaço” de Bhabha (1994) ou com a “zona de contacto” de Pratt (1992), no entanto, tais noções, embora

representativas do pensamento pós-colonial, não explicam totalmente a idiossincrasia da experiência chicana nos EUA. Neste sentido, o projecto que agora se apresenta não pretende oferecer mais uma abordagem enquadrada pelos estudos pós-coloniais, mas uma interpretação da realidade chicana a partir da conjuntura do próprio espaço norte-americano e, por isso mesmo, se justifica a escolha de Gloria Anzaldúa como chave de interpretação quer da conjuntura da mulher chicana quer das narrativas ficcionais chicanas a analisar.

Parte I

Borderlands/ la Frontera: The New Mestiza (1987) –

A herança de Gloria Anzaldúa

To live in the Borderlands means you

are neither *hispana, india negra española*
ni gabacha, eres mestiza, mulata, half-breed
caught in the crossfire between camps
while carrying all five races on your back
not knowing which side to run to, run from;
(...)

Cuando vives en la frontera
people walk through you, the wind steals your voice,
you're *burra, buey*, scapegoat,
forerunner of a new race,
half and half – both woman and man, neither –
a new gender.

Anzaldúa (1999)

Capítulo 1.

Living on borders and in margins – a raiz da opressão da chicana

A literatura chicana feminina a partir de 1980 distingue-se pelo enfoque no espaço geográfico da fronteira entre os EUA e o México e pelo uso metafórico que desse espaço se faz. É neste contexto que *Borderlands/La Frontera* se inicia com a desconstrução do discurso anglo-americano da história da fronteira territorial onde Gloria Anzaldúa cresceu. Para a autora, pensar a fronteira como locus metafórico implica a consciência do espaço geográfico onde a história dos mexicanos convergiu com a dos anglo-americanos, dando origem à identidade chicana.

Um dos traços comuns a esta literatura é ainda o desafio às noções patriarcais impostas ao gênero feminino. Neste sentido, as propostas de Anzaldúa têm como ponto de partida a sua própria experiência como mulher em duas culturas de domínio masculino, a chicana e a americana dominante.

Assim, a primeira parte deste capítulo pretende não só expor o modo como a história da fronteira se interrelaciona com a segregação dos mexicanos e chicanos nos EUA, como também evidenciar os focos de tensão mais expressivos das últimas décadas. A segunda parte deste capítulo pretende demonstrar o modo como a autora confronta a sua comunidade, responsabilizando-a pela opressão do sexo feminino: analisam-se as características do papel tradicionalmente esperado das mulheres da comunidade chicana; expõem-se as possíveis origens do machismo e do sistema patriarcal chicano; consideram-se as dinâmicas familiares nesta comunidade e o modo como os seus membros existem neste mesmo núcleo; constata-se que o papel tradicional da mulher na comunidade chicana tem vindo a sofrer alterações, evidenciando-se as consequências desta mudança; identificam-se as raízes do feminismo chicano; e considera-se a existência de uma forma mais radical de feminismo chicano, o feminismo lésbico, com o qual Anzaldúa se identifica, e que influenciou a literatura chicana feminina desde a década de 1980. A terceira parte deste capítulo pretende analisar os obstáculos que as

chicanas encontram na sociedade majoritária e que constituem reais barreiras quer à integração quer ao encontro identitário. Por conseguinte, identificam-se os elementos sócio-históricos mais relevantes para o entendimento da opressão destas mulheres na sociedade dominante; analisa-se o modo como se desenvolve e se reproduz a discriminação que as vitimiza em território americano, bem como as suas consequências, questão que Anzaldúa considera fulcral. Toda esta reflexão inicial contextualizará as opções propostas em *Borderlands/La Frontera* a analisar no capítulo seguinte.

1.1. *The U.S.-Mexican border es una herida abierta* – a fronteira geográfica

1,950 mile-long open wound
Dividing *a pueblo*, a culture (...)
This is my home
this thin edge of
barbwire.

Anzaldúa (1999)

1.1.1. A fronteira, uma história de segregação

É no primeiro capítulo de *Borderlands/ La Frontera* que Anzaldúa organiza aspectos fundamentais do discurso histórico da zona da fronteira entre os Estados Unidos e o México, popularmente designada de “Tortilla Curtain”, questão central para a compreensão da abordagem teórica e contextual que a autora apresenta na obra.

Para a autora, transcender as limitações históricas é fulcral para que o povo chicano supere o trauma de duas invasões, por parte da Espanha no século XVI e dos EUA no século XIX, que viriam a ter profundas repercussões identitárias. Considera, pois, que aceitar o passado e admitir responsabilidades é o primeiro passo para uma forma renovada de agir no mundo, substituindo as dicotomias redutoras difundidas pelo pensamento anglo-americano. A autora expõe esta perspectiva de modo claro numa entrevista a Irene Lara:

The act of invasion is a trauma, a wound which the whole country has not recovered from or attended to; it keeps bleeding in the psyches of Mexicans, Latinos, Blacks, Asians ... all the different peoples who have been exploited. Dominant society has this great denial: these atrocities belong to people who are dead. This is the major trauma that this country is suffering under, but it's un desconocimiento, they're not acknowledging it. We, in our bodies, feel this trauma every day. It's like a repetition of the invasion, the genocide, the exploitation of nature. It's a major wounding on many levels, including a colonization in our minds and consciousnesses. (2005: 55)

Como espaço de constantes disputas, a fronteira evoca a guerra entre os EUA e o México e a consequente assinatura do Tratado de Guadalupe-Hidalgo (1848), que permitiu a anexação pelos Estados Unidos de um vasto território que hoje em dia engloba o Arizona, a Califórnia, o Novo México, o Utah, o Nevada e zonas do Colorado.⁵ Embora o mesmo tratado assegurasse que a propriedade e os direitos dos cidadãos mexicanos no novo território americano se encontravam protegidos, na verdade ambos foram ignorados. Os habitantes desta área geográfica foram tratados como um povo colonizado, sem poder económico e político, com uma nova língua e cultura impostas. Além disso, a identidade cultural e linguística dos mexicanos provocou ostracismo e marginalização numa sociedade marcada pela convicção da superioridade anglo-americana. Como argumenta Anzaldúa: “The Gringo, locked into the fiction of white superiority, seized complete political power, stripping the Indians and the Mexicans of their land while their feet were still rooted in it” (1999: 29).

Desta forma, a origem política dos chicanos remonta oficialmente à assinatura do Tratado de Guadalupe-Hidalgo, dado que foi nesse momento que os cidadãos mexicanos se tornaram americanos. A exploração que os EUA se sentiam legitimados a consumir fora das suas fronteiras em relação aos que consideravam latino-americanos foi prosseguida já em território nacional.⁶ A deslocação da fronteira teve consequências

⁵ O desejo expansionista dos EUA, reforçado pela discussão sobre a propriedade dos territórios a sul do Rio Nueces, bem como a crença dos anglo-americanos no seu papel de civilizador do continente, originaram a guerra entre os dois países, que apenas cessaria em 1848 com a assinatura do Tratado de Guadalupe-Hidalgo através do qual o México, ameaçado pela superioridade bélica americana, vende uma parte do seu vasto território situado a norte.

⁶ O conceito de América Latina para designar o território a sul dos Estados Unidos é validado a partir de meados do século XIX, com a adopção do termo para expressar a oposição política entre os anglo-americanos e os americanos do sul, nomeadamente o território objecto da sua intervenção expansionista,

negativas para o povo anexado, uma vez que se viu excluído da participação política, dos sistemas educativo e social, ao mesmo tempo que foi expropriado da sua terra, tornando-se vítima fácil de violência e exploração. A estes americanos de segunda classe restava apenas refugiar-se nas tradições culturais do *barrio* e somente a partir da década de 1960, com *El Movimiento*, chegaram outras versões da história de um povo que já não se sentia mexicano, todavia não era considerado verdadeiramente americano.⁷

1.1.2. Focos de tensão ainda actuais

Se os EUA foram os responsáveis pela separação física e desqualificação de comunidades e famílias inteiras, que de um momento para o outro se tornaram cidadãs de um país que sentiam ser estrangeiro, as divergências linguístico-culturais que potenciaram e instituíram a supremacia anglo-americana ainda persistem. Os chicanos, à

o que abrangia grupos tão diversos como os indígenas, populações cuja língua era o espanhol ou o português, os católicos e os mestiços (Farret e Pinto 2011).

⁷ Na década de 1960 surgiu um orgulho renovado na herança chicana que culminou no Movimento Chicano, o que se traduziu não só numa tentativa dos chicanos de assumir a própria especificidade cultural, como também na revolta contra a marginalização perpetrada pela sociedade anglo-americana. Impulsionados pela crescente percepção do valor das minorias, alguns chicanos uniram-se em torno das causas do *El Movimiento*, destacando-se César Chávez, pelo seu activismo político e social, e o autor Rodolfo Corky Gonzalez, cujo poema *yo soy Joaquin/ I am Joaquin* (1967) é comumente reconhecido como um contributo fundador da autodefinição dos chicanos, como afirma Anzaldúa: Chicanos did not know we were a people until 1965 when César Chavez and the farmworkers united and “I am Joaquin” was published and La Raza Unida Party was formed in Texas. With that recognition, we became a distinct people. Something momentaneous happened to the Chicano soul – we became aware of our reality and acquired a name and a language (Chicano Spanish) that reflected that reality” (1999: 85). Assim, posteriormente a esta data, descrever alguém como chicano assume um sentido distinto, uma vez que essa designação remete para uma identidade consciente que enfatiza as diferenças culturais face à sociedade dominante.

semelhança de outras minorias étnicas, enfrentam segregações de origem vária, como é referido em *Borderlands/La Frontera*:

Gringos in the U.S. Southwest consider the inhabitants of the borderlands transgressors, aliens – whether they possess documents or not, whether they are Chicanos, Indians or Black. Do not enter, trespassers will be raped, maimed strangled, gassed, shot. The only ‘legitimate’ inhabitants are those in power, the whites and those who align themselves with white. (Anzaldúa 1999: 25)

De facto, Gloria Anzaldúa experienciou as consequências directas dos fenómenos históricos acima expostos. Na sua abordagem ao carácter patológico da fronteira remete para momentos concretos da sua vida como habitante deste espaço de colisão e separação de duas culturas opostas: a perda das terras da sua família, a impotência face à violência, o trabalho no campo como única opção de sobrevivência, a ausência de dignidade das mulheres do grupo minoritário num ambiente já em si propenso à exploração humana.

Apesar dos preconceitos vários, a violência nesta área territorial é, de facto, real, chegando mesmo a legitimar um sistema cultural que desarticula a subjectividade do indivíduo recusando-lhe a própria identidade. Além disso, a fronteira assenta na dicotomia cidadão/intruso, no qual o segundo elemento é alvo de rejeição e perseguição, constituindo-se uma dinâmica que se auto-alimenta da alienação e da repulsa do outro como “anormal”. A própria história da fronteira na sua acepção física, desde o século XIX até ao presente, propicia a formação de focos de violência, tal como refere Alarcón: “These Borderlands are spaces where, as a result of expansionary wars, colonization, juridico-immigratory policing, coyote exploitation of émigrés and group-vigilantes, formations of violence are continuously in the making” (2002: 116).

No lado dos EUA, a concepção de que o México se encontra numa fase anterior de desenvolvimento civilizacional acentua o fosso entre os dois países e tem como consequência a promoção de políticas na zona da fronteira que diferem do resto do território. Por conseguinte, converte-se uma área fortemente militarizada, onde os serviços de imigração, popularmente designados de *la migra*, assumem o combate contra a passagem clandestina de pessoas, o tráfico de droga e o contrabando. Nas zonas urbanas das cidades gémeas San Diego /Tijuana e El Paso/ Ciudad Juárez, o desconforto em relação à chegada de latino-americanos é tão evidente que são detidos não apenas os ilegais (comumente designados de *mojados*), mas qualquer cidadão americano com um perfil racial tipicamente associado ao sul da fronteira, caso não consiga comprovar de imediato o seu estatuto legal. Esta situação não é só denunciada por Anzaldúa em *Borderlands/La Frontera* (1999: 26), mas também por outros escritores chicanos como Gomez-Peña (1996: 51) e Alicia Gaspar de Alba, na narrativa literária *Desert Blood: The Juarez Murders*, analisada no capítulo 9.

Economicamente, os EUA alimentam a dependência do México com acordos que visam o estabelecimento das indústrias *maquiladoras*⁸ a sul da fronteira, que exploram a mão-de-obra de mulheres no limiar da pobreza, bem como a implementação

⁸ Na década de 60 as indústrias *maquiladoras* foram implementadas no México como parte do programa de industrialização da fronteira, embora a partir da década de 90 se tenha verificado um rápido incremento e expansão para outras zonas do país. São indústrias pertencentes aos EUA, ao Japão e a alguns países da Europa, cujo ponto de contacto com a economia mexicana é unicamente a contratação de trabalhadores, uma vez que a matéria-prima não é adquirida no território, tampouco os produtos passam pelo mercado mexicano. O facto de os EUA situarem estas indústrias ao sul da sua fronteira permite-lhes reduzir custos de manufactura, nomeadamente através da contratação de mão-de-obra de baixo custo, sem direitos laborais ou protecções sociais e de saúde. Salientam-se ainda as condições indignas oferecidas às mulheres, que são muitas vezes forçadas a realizar testes de gravidez como condição indispensável à sua contratação. Esta é uma conjuntura a ser analisada no capítulo 9 desta investigação.

do NAFTA⁹, um acordo que permite a livre circulação de comércio mas impede a dos trabalhadores cuja profissão não conste da lista acordada. Ora, se as transformações económicas do México faziam prever uma melhoria concreta na vida dos cidadãos, em termos reais, a maior parte não logra satisfazer as necessidades básicas, continuando a ser empurrada para “o norte” em travessias temerárias da *Tortilla Curtain*. A coexistência de um mercado livre e de um “controlo humano”, nesta zona geográfica é descrita do seguinte modo:

The funds pass into the “borderless” global free-trade market, legalized by such international accords as the General Agreement on Tariffs and Trade (GATT) and the North American Free Trade Agreement (NAFTA); yet travel for subaltern peoples – Mexicanos and other Latinos, for example – is highly restricted by militaristic border patrol agents. If the travelers and refugees cannot prove sufficient economic ties to their home country, they have to run like *pollos* (a slang term which literally means “chickens” and refers to border crossers) – hungry, stressed, and avoiding robbery, assaults, and rape by a variety of predatory groups, and human rights abuses by the INS – to cross the border into *el Norte*, or *el otro lado* (the other side), where they will live in fear of deportation and racial harassment, and suffer extreme exploitation. Put simply, money travels; people can't. (Aldama, Quiñonez 2002: 18)

Borderlands/La Frontera denuncia as consequências da implementação das *maquiladoras*, principalmente a exploração das trabalhadoras e as condições nas quais os imigrantes cruzam ou sobrevivem na fronteira, questões agravadas nas décadas seguintes. O desconforto dos anglo-americanos em relação aos latino-americanos que

⁹ O Acordo de Comércio Livre da América do Norte, NAFTA, ou *North American Free Trade Agreement*, é um acordo estabelecido entre os EUA, o México e o Canadá desde 1994, que tem como principal objectivo a abolição de restrições à circulação de bens e serviços, criando assim uma gigantesca área de comércio livre. Apesar de o governo americano divulgar nos seus websites que este acordo resultou num aumento exponencial da riqueza dos países envolvidos, na verdade não se pode ignorar as consequências ambientais e sociais malélicas para México, principalmente as que decorreram da expansão das *maquiladoras* no território e as da inviabilização de toda a agricultura que não consegue competir num mercado com novas regras.

diariamente chegam à fronteira permanece, culminando com o reforço das barreiras físicas em toda a sua extensão após os ataques de 11 de Setembro.¹⁰

A obra expõe ainda os riscos que os imigrantes ilegais correm quando tentam alcançar “o norte”: roubos, violações, fome, doenças e *coyotes* que os ludibriam.¹¹ Se atravessar a fronteira seria para muitos o início do sonho americano, a conjuntura que os imigrantes ilegais encontram é exposta por Anzaldúa como a continuação do pesadelo: “caught between being treated as criminals and being able to eat, between resistance and deportation, the illegal refugees are some of the poorest and the most exploited of any people in the U.S.” (1999: 34). Quem chega do sul rapidamente descobre que a fronteira é elástica, funcionando como uma eterna barreira à integração, já que os obstáculos de raça e de género não se desvanecem em território americano, mas sobressaem juntamente com a inferioridade e a impotência dos latinos perante um sistema que não os protege.

A fronteira, como zona de convivência do primeiro e do terceiro mundos, gera colisão e amálgama de culturas, economias e políticas, dando origem a esferas onde a

¹⁰ Depois da administração George W. Bush, intensificam-se ainda os grupos paramilitares que perseguem os imigrantes ilegais. Comumente denominados “vigilantes”, são constituídos por veteranos de guerra que encontram na fronteira um espaço onde podem exercer o seu nacionalismo exacerbado, tentando recuperar um mundo onde sabiam agir, mas que já não existe. Deste modo, associam-se a outros ex-militares na tentativa de dotar a sua vida de sentido, “combatendo” mexicanos para o bem da nação, num processo em que muitas vezes os imigrantes ilegais são confundidos com terroristas do Islão, como refere Greg Grandin, num artigo publicado em Outubro de 2013: “True, they are all armed to the teeth, and they all criticize Mexicans, describing them as the “cancer of our society” and believing them to be, interchangeably, drug runners, foot soldiers of a stealth reconquest of the Southwest or the cat’s paw of Islamic terrorism. (...) On the border, Mexican-hating has become metaphysical: they are waiting for José but thinking about Abdul” (Grandin 2013: s.p.).

¹¹ Esta conjuntura é exposta no documentário *Los invisibles* (2010) de Gael García Bernal, apoiado pela Amnistía Internacional.

lei é permeável. A coexistência de álcool barato, prostituição, abusos dos serviços de controlo dos imigrantes, fuga às leis laborais e às regulamentações ambientais, apresenta-se como o cenário ideal para a proliferação da violência e para a atracção de bandidos de outros locais. Não deixa de ser um paradoxo que a existência desta zona “livre de tabus” seja contrabalançada com práticas reguladoras levadas ao extremo.

A fronteira é um local onde o fluxo intenso de pessoas e de culturas não só é vital para ambos os países, como também alimenta a sua interdependência económica, conferindo-lhes competitividade no mercado global. Sendo simultaneamente centro e periferia, a fronteira territorial é muitas vezes sinónimo de esperança no futuro e colaboração entre dois povos, revestindo-se então de dinamismo social e de promessa de flexibilidade face às diferenças, tal como aponta Lomelí:

El concepto de frontera ha cambiado tanto que ya no connota abismo, rincón lejano o fin del mundo, tal como antes se percibía, sino que en la actualidad implica una forma de dinamismo social donde dos países se unen a la vez que se separan, dando así una nueva consciencia de cercanía; ya que las diferencias algo se borran o por lo menos más se toleran. (2012: 101)

Ainda assim, esta expectativa de um mundo transnacional não é suficiente para atenuar o sentimento de segregação das comunidades hispânicas. A delimitação persiste e actualiza-se sempre que um *mojado* é capturado ou se evita falar espanhol em território americano, uma vez que a história da fronteira afecta a experiência concreta dos seus habitantes, conservando-se como sítio de categorização social, impotência económica, estratificação social e marginalização cultural e linguística.¹² Aqui, a

¹² É de assinalar que as práticas reguladoras dos EUA em relação à imigração do sul, como é o caso da Lei sobre a Reforma e Controlo da Imigração (IRCA ou Immigration Reform and Control Act) tiveram implicações directas na vida dos mexicanos e chicanos em território americano. Primeiro, deram origem a núcleos familiares binacionais, ou seja, a coexistência na mesma família de elementos legais e ilegais, com acesso a diferentes oportunidades de trabalho e educação. Segundo, foram regulamentações que

cidadania americana reveste-se de maior importância do que a própria dignidade humana, tornando-se imprescindível para o indivíduo escapar à violência sempre iminente. Os discursos populares sobre este espaço, reforçados com a histeria veiculada pelos média, confinam residentes e imigrantes a estereótipos negativos.

Anzaldúa verifica que, se o fosso cultural entre o norte e o sul origina uma turbulenta dicotomia entre dois grupos que se enfrentam, também ocasiona uma cultura da fronteira – um espaço onde conceitos monolíticos de nacionalidade e raça são desconstruídos, onde o choque brusco resulta em aculturação e em transculturação, onde os valores convencionais de cada país são questionados, gerando-se assim configurações híbridas reformuladas. Tal como refere Lomelí: “La frontera por excelencia invita y transforma la compenetración, moldea y modifica los supuestos absolutos, desliza y reduce los contrastes, ya que mezcla, incluso la mezclanza y la impureza, alcanzan sus más diversas expresiones” (2012: 195).

Como se pretende demonstrar, Anzaldúa estabelece um contraste entre fronteira geográfica, como linha de divisão e demarcação, e uma concepção metafórica, definida como um espaço ambíguo, de transição constante, onde as identidades são intersectadas por várias culturas. Esta é a condição de todos os chicanos na América que assumem a sua herança, quer escolham reter a sua mexicanidade intacta, quer a misturem com outras influências, transformando-a em algo representativo da multiplicidade da sua experiência. A fronteira já não é símbolo de transgressão, mas de fluidez e hibridismo, reconfigurando-se na expressão de quem constrói a sua identidade entre-mundos.

incentivaram a não contratação de trabalhadores com um perfil físico mexicano (mesmo no caso de já serem cidadãos americanos), não só porque a opinião pública era contra, mas também para evitar sanções no caso de estes trabalhadores estarem numa situação pouco clara dentro do país.

Se é verdade que *Borderlands/La Frontera* não é o único texto a reportar-se à fronteira como espaço de negociação de culturas, introduz indubitavelmente uma perspectiva que realça a vivência feminina, cuja posição subordinada se relaciona com a raça, a classe, o género e a sexualidade. Deste modo, lança as bases para o desenvolvimento de uma epistemologia feminista chicana, uma vez que reconhece o hibridismo como parte desta identidade, teorizando sobre a constante resistência em pertencer apenas a uma única realidade. Anzaldúa dá, assim, voz às chicanas que tentam escapar à fronteira como espaço de dominação e criação artificial, gerando uma outra de inclusão, onde recusa o papel de vítima passiva que lhe é conferido: “Chicanas, who engage in borderland subjectivities, refuse to take position of passive victims of oppression, but rather become activist agents who are seeking to transform their society in the service of social, gender, and spiritual justice” (Elenes 2011: 64).

Assim, a narrativa de Anzaldúa, como a das autoras chicanas escolhidas para a segunda parte desta investigação, recusa caracterizar a fronteira de modo simplista segundo factores económicos que exaltam a América promissora em detrimento do México retrógrado e estático, evidenciando o facto de ser um local propício ao alheamento dos indivíduos da sua própria subjectividade. Pelos motivos expostos, estas escritoras não legitimam a divisão imposta da *Tortilla Curtain*, já que a sua identidade se constrói na intersecção das culturas índia, mexicana e americana, espelho de toda a história da região. Como afirma a escritora chicana Cherríe Moraga:

I cannot flee the United States, my land resides beneath its borders. We stand on land that was once the country of Mexico. And before any conquistadors stated out political boundaries, this was Indian land and in the deepest sense remains just that: a land sin fronteras. Chicanos with memory like our Indian counterparts recognize that we are a nation within a nation. An internal nation whose existence defies borders or language, geography, race. (1995: 213)

Assim, escritoras chicanas como Anzaldúa, não obliteram que a sua identidade, ou o espaço metafórico onde os chicanos negociam continuamente a própria identidade, se origina na história deste povo em território americano – uma história interligada com a da fronteira geográfica, que assenta no cruzamento das três culturas e que se desenvolve a par com a opressão, o racismo e a violência que perduram até hoje.

1.1.3. A importância da fronteira geográfica na história dos EUA

É de notar que a fronteira geográfica assume uma representação histórica fulcral nos EUA, desde o final do século XIX, não sendo portanto um tema particular de escritores chicanos ou mesmo do final do século XX. Em 1893, Turner, normalmente considerado o primeiro teórico da fronteira americana, apresenta pela primeira vez a sua tese, afirmando que:

The American intellect owes its striking characteristics to the frontier. That coarseness and strength, combined with acuteness and acquisitiveness; that practical inventive turn of mind, quick to find expedients; that masterful grasp of material things, lacking in the artistic but powerful to effect great ends; that restless, nervous energy; that dominant individualism, working for good and for evil; and withal that buoyancy and exuberance which come with freedom – these are the traits of the frontier, or traits called out elsewhere of the existence of the frontier. (2011: 36)

Este autor considera que o seu país é um território com uma fronteira elástica e que será essa a base da especificidade da sociedade americana, representada com características como o individualismo, a igualdade, o nacionalismo, a autoconfiança, a coragem, a capacidade de assumir riscos e a mobilidade. A fronteira torna-se então sinónimo de expansão e de símbolo dos valores da democracia, valores que ainda hoje são idiossincráticos do “verdadeiro” carácter americano. A história da fronteira

americana é, para Turner, o elemento diferenciador da nova nação por oposição à Europa, considerando que os EUA são constituídos por uma amálgama de imigrantes de origens várias, o que forja uma sociedade que, embora assente na diversidade étnica, logrou uma identidade própria. Se a fronteira de Turner parece convergir com aquela que Anzaldúa se refere posteriormente, já que assume as várias etnias como um elemento distintivo da nação, não se pode ignorar que para este autor, o carácter verdadeiramente americano pressupõe não só obliterar as diferentes raízes e as heranças culturais que formam os EUA, como também encarar os povos nativos ou minoritários como “o outro”, forçando os cidadãos a um solo de sentidos comuns que os refere a uma nova cultura com novas características. A fronteira como espaço de progresso de Turner é necessariamente diferente da fronteira como espaço de convergência de Anzaldúa, já que um século mais tarde, a luta das minorias pela autodefinição e autodeterminação inviabiliza uma história assente na supremacia e na expansão da raça branca, ostentando a fronteira um espaço de coexistência de indivíduos de múltiplas culturas e particularidades, tal como defende a autora chicana.

Ainda assim, a tese de Turner, ao pressupor um espaço onde provenientes de várias culturas que se fundem na identidade americana, metaforicamente aponta para um processo de hibridização, onde espaços de liminaridade criam constantemente novas identidades e uma nova estrutura social, num processo ininterrupto que força os habitantes da fronteira a uma experiência entre mundos, experiência que Anzaldúa analisa na sua obra. Como se considerará no capítulo 2, a concepção de que a fronteira é um termo que pode ser explorado pelo seu carácter metafórico, tanto ou mais do que pelo seu sentido geográfico, é o tema agregador de *Borderlands/La Frontera*.

1.2. *Alienated from her culture* — a chicana na sua comunidade

Women are considered by traditional Mexican culture inferior beings, because in submitting, they open themselves up. Their inferiority is constitutional and resides in their sex, their submissiveness, which is a wound that never heals. The Mexican consider women to be a dark and passive being.

Rincón (1997)

1.2.1. O papel tradicional da mulher chicana

Tradicionalmente a cultura chicana é patriarcal e baseia-se em definições de moralidade e de ordem social assentes no controlo sobre os elementos do sexo feminino, bem como na dicotomia virgem/prostituta. Noções de machismo e de sexismo incluem, por exemplo, a exaltação da virgindade feminina ou a da maternidade como únicas formas de dignificar a condição feminina, ou mesmo definições de comportamento apropriado com critérios distintos para cada género.

As chicanas são geralmente caracterizadas pela relação com os homens da sua vida, a quem têm de obedecer, primeiro como filhas de alguém, depois como esposas e mães, o que as remete novamente para uma posição social subalterna. Em *Borderlands/La Frontera*, Gloria Anzaldúa confronta o sistema patriarcal da sua comunidade, responsabilizando-o pela subvalorização e secundarização dos elementos femininos, especialmente pelo facto de, até há poucas décadas, dificilmente lhes legitimar outro papel social: “For a woman of my culture there used to be only three directions she could turn: to the Church as a nun, to the streets as prostitute or to the home as a mother” (Anzaldúa 1999: 39). Não deixa de ser contraditório, que continue a ser pedido a estas mulheres que representem e transmitam a tradição chicana, quando

esta cultura tradicionalmente beneficia o sexo masculino enquanto detentor de poder e legítimo regulador da vida comunitária. As chicanas podem então confrontar-se com uma escolha ingrata: por um lado, a defesa dos valores tradicionais da comunidade, por outro lado, o próprio direito à autodeterminação que as remete para a qualidade de *mala mujer*. Esta é uma problemática que remonta ao México, onde nos anos 1950 o nobel da literatura Octávio Paz já testemunhava:

Es curioso advertir que la imagen de la “mala mujer” casi siempre se presenta acompañada de la idea de actividad. A la inversa de la “abnegada madre”, de la “novia que espera” y del ídolo hermético, seres estáticos, la “mala” va y viene, busca a los hombres, los abandona. (...) La “mala” es dura, impía, independiente, como el “macho”. (2012: 43)

A mulher ideal na comunidade conservadora chicana é símbolo de passividade e dependência psicológica e económica, isto é, o contrário da *mala mujer*. Deve ainda venerar a Virgem Maria, ou a sua versão mexicana Virgem de Guadalupe¹³, e ver nela o seu modelo de vida – virgem, mãe e mártir. Qualquer resistência ao papel tradicionalmente aceite é, como Anzaldúa expõe, encarada como um acto de rebeldia – se recusa ser dona de casa é declarada preguiçosa, se não se remete ao silêncio é considerada desobediente, se pensa em si mesma é apelidada de egoísta ou se decide estudar fora da sua comunidade é porque anda na má vida (1999: 38). Assim, o género feminino encontra obstáculos quando contraria a tradição, assume uma vontade ou trilha um caminho fora da subalternidade feminina, uma vez que nos moldes da sua herança cultural é um ser primitivo de sexualidade incontável, cujo corpo funciona como espelho de todas as transgressões que cometeu e que atentaram contra a sua reputação.

¹³ Como se refere mais adiante no capítulo 3, a figura da Virgem de Guadalupe tem um papel fulcral na tradição chicana, desempenhando uma função reguladora do comportamento da mulher com implicações directas na sua opressão.

Ao assumir-se como verdadeira a natureza selvagem das mulheres, o controlo social justifica-se aos olhos do sistema patriarcal, sendo através da regulação do corpo e dos comportamentos na esfera pública que se restringe uma possível transgressão feminina.¹⁴

Se, na maioria dos casos, as mulheres heterossexuais desempenham o papel tradicional aliando-se ao sexo oposto, apesar de inevitavelmente abdicarem do seu livre arbítrio a favor dessa aliança e comprometerem a própria auto-estima num ciclo constante de desvalorização pessoal, no caso das homossexuais a questão é ainda mais complexa. Ser lésbica é a maior traição que a chicana pode infligir à sua cultura, não só porque subverte todas as normas femininas que a tradição lhe exige, nomeadamente através dos papéis de esposa objecto-sexual, mãe santificada ou freira com votos de castidade, como também confronta o sistema patriarcal com a sua independência, assumindo mesmo que não necessita dos homens para se realizar e não admite que a sua intimidade seja por eles supervisionada. O controlo masculino é assim posto em causa, tal como a perpetuação da tradição que assenta no pressuposto de que uma mulher não sobrevive sem um homem. Este é, uma vez mais, o estereótipo negativo de que tradicionalmente são alvo as chicanas desobedientes e activas, que pode ser apresentado da seguinte forma: “The negative cultural stereotypes placed on mujeres andariegas result from a patriarchal culture that wills women to be passive, self-denying, and nurturing to others. And women who walk the streets can be demanding, self-satisfying, and worse, perhaps they don’t need a man” (Rebolledo 1995: 183). Como se evidenciará no capítulo 9, tanto as mulheres que ocupam a esfera pública, como as que

¹⁴ Como se evidenciará na segunda parte desta investigação, nomeadamente através da análise das narrativas *So Far From God* e *Desert Blood*, no limite, o corpo feminino ostentará também as marcas do controlo masculino, conseguido pela violência e agressão da mulher.

assumem a sua homossexualidade, colocam em causa a autoridade masculina e, portanto, são alvo de restrições à sua auto-determinação.

1.2.2.O machismo chicano

Na comunidade chicana, o género masculino é, ainda hoje, entendido como uma fonte de poder social. Os chicanos assumem frequentemente que a opressão do sexo oposto é necessária para a manutenção das famílias e das comunidades, e mesmo para a construção de uma política de resistência à sociedade opressora. Neste pressuposto, há no comportamento dos elementos masculinos uma reivindicação da dignidade humana, efectuada não só pela tentativa de manter o controlo dentro da comunidade, mas também pela criação de estratégias de resistência à cultura dominante, nomeadamente pela manutenção das tradições.

Para Anzaldúa, a personalidade machista é uma consequência da experiência dos mexicanos e dos chicanos em território anglo-americano. Ora, se lhes é negada a capacidade de protecção e sustento das suas famílias, factores relacionados directamente com a sua honra e virilidade, reagem a um contexto social de opressão exercendo no seio comunitário aquilo que reconhecem como símbolos de valor masculino. Contudo, este redireccionar de poder é arquitectado com alicerces corrompidos: baixa auto-estima, personalidade autoritária, violência e egoísmo. O que poderia ser encarado como uma qualidade na cultura chicana, caso o conceito de machismo existisse apenas na sua

vertente positiva, é a raiz de um círculo vicioso num sistema que promove a desigualdade.¹⁵ É neste contexto que se define o machismo chicano do seguinte modo:

Machismo is an elusive Mexican value inbred and fostered by parental anxiety for the males in the family to show manliness, virility, honor and courage, all honorable traits in any culture. However, when it is coupled by self-doubts because of inequalities in our system that has the Chicano constantly having to “prove” their manhood, it is inwardly defeating. By denying Chicano jobs, dignity and sense of worth, it often manifests into aggressiveness and male “watchfulness” over his female counterpart. (Flores 1997: 96)

Se é um facto que os chicanos estão expostos à marginalização e ao racismo existentes na sociedade dominante, será importante recordar que historicamente a experiência de duas colonizações teve grande impacto na construção do papel da mulher. A conquista, a igreja católica colonial e as relações entre os patrões e as escravas são ainda aspectos referidos quando se trata da compreensão do fenómeno do machismo, uma vez que a violação das mulheres indígenas pelos conquistadores, bem como o subsequente casamento com as mesmas, foram ferramentas de colonização. Tais modelos espanhóis de submissão patriarcal encontram-se na raiz de normas sociais posteriormente adoptadas por todos os mexicanos. Com esta herança histórica, os chicanos, como minorias numa sociedade dominante que lhes retira valor humano, tendem a reproduzir uma atitude similar dentro da sua comunidade. O sistema colonial e o sistema patriarcal alimentam-se, pois, da mesma objectificação da mulher, tal como afirma Spencer: “It could be argued that the black body and the female body are at

¹⁵ Algumas escritoras chicanas, entre as quais Anzaldúa, assumem que existe uma vertente positiva de machismo. Por exemplo, Garcia apresenta uma lista de aspectos negativos e positivos do machismo (Garcia 1997: 27). No entanto, a escritora chicana Ana Castillo não partilha desta opinião, defendendo que tal característica é sempre perniciosa, como se verá mais adiante no capítulo 8.

some level connected as prone to objectification by the “male gaze” – a characteristic of both patriarchy and colonialista values” (2006: 105).

Como nem sempre a comunidade chicana reconhece os fundamentos que estão na base do machismo e do sexismo que adopta como modelo a seguir, facilmente é instrumentalizada pela sociedade anglo-americana, que evita assim que essa agressividade seja canalizada para acções de revolta dentro da realidade dominante, tal como é considerado por Martínez: “Sexism is a useful tool to the colonizer; the men are oppressed but they can beat and mistreat women, who thus serve as targets for a frustration that might otherwise become revolutionary” (1997: 34).

1.2.3. Dinâmicas familiares chicanas

Os estereótipos culturais machistas continuam a aflorar mesmo em comunidades urbanas e com algum nível de aculturação. Nos *barrios* o diferencial de poder entre os dois géneros é comumente mantido, bem como a valorização do bem-estar da família em detrimento daquele do indivíduo, sendo seriamente condenada a fuga ao que está estipulado como padrão comportamental. Por vezes, com a finalidade de manter a unidade familiar e de a proteger de “ameaças” externas, os chicanos desenvolvem normas rígidas que minimizam o contacto com a sociedade dominante, aspecto reforçado pela discriminação social impeditiva da participação activa das minorias na nova cultura. Porém, se tal acontece, a excessiva protecção da família repercute-se em maior isolamento social, falta de confiança numa experiência para lá dos limites do *barrio* e, conseqüentemente, na incapacidade de o género feminino se libertar das condições opressoras que o vitimizam. Escritoras chicanas como Sandra Cisneros denunciam nas suas narrativas literárias esta dinâmica familiar, expondo a falácia da

tradição chicana imposta ao seu gênero. Como se evidenciará no capítulo 7, através de personagens como Sally, Marin ou Rafaela, Cisneros exhibe não só a violência a que podem estar sujeitas as chicanas caso não se comportem segundo os valores comunitários, mas também o modo como esses valores influem na sua auto-percepção, condicionando-as a um círculo vicioso de subalternidade.

Pertencendo a uma estrutura familiar baseada em noções que enfatizam a superioridade da natureza masculina, a chicana tem como função tradicional servir o homem. Para aquelas que não se conseguem conformar com este sistema de valores e não se reveem nos estereótipos advogados pela sua comunidade, a família é sinónimo de prisão. Esta sensação de encarceramento agrava-se tanto nas chicanas que trabalham fora de casa, quanto nas que conseguem aceder à educação. Nestes dois casos, a exposição a valores da sociedade dominante norte-americana fomenta a consciência de que os limites do sistema patriarcal devem ser revistos à luz de uma sociedade igualitária. Se esta é uma conjuntura evidente na narrativa de Sandra Cisneros considerada no capítulo 7, testemunhos relativos a tal inadaptação sobejam em relatos na primeira pessoa de escritoras chicanas, como Moraga: “To this day in my mother’s home, my brother and my father are waited on by the women, including me. I do this now out of respect to my mother and her wishes (2000: 82)”; ou Anzaldúa: “Women are made total failures if they don’t marry and have children. ‘¿Y cuándo te casas Gloria? Se te va a pasar el tren’. Y yo les digo, ‘Pos si me caso, no va ser con un hombre’” (1999: 39).

Não obstante, para a maioria das chicanas o casamento é valorizado em detrimento da educação, mesmo que ao invés da independência prometida possa reproduzir ainda mais dependência. Na verdade, desde o nascimento que as suas vidas

seguem um padrão predestinado: o de passar do controlo do pai para o do marido.¹⁶ Ensinadas a acreditar no princípio do matrimónio e da procriação como único modo de auto-realização, cedo são compelidas para a gravidez pela estrutura social e pela família, o que tende a eternizar o contexto que as circunda, culminando noutros problemas como o do divórcio e o do abandono. Ao contrário do que normalmente creem, a maternidade não lhes confere o poder de subverter o sistema patriarcal, dado que a gravidez se interliga com a virilidade e o domínio do homem.

Num ambiente que desvaloriza a chicana enquanto mulher, os filhos são representativos de novas funções femininas, nomeadamente a do ensino das tradições e a da mediação entre a esfera pública e a privada, o que implica a negociação entre as várias culturas que as posicionam em permanente situação de ambiguidade. Embora as normas culturais chicanas tradicionalmente limitem o espaço feminino ao lar, a nova situação pode gerar um poder informal, potenciado no caso de a economia doméstica exigir que a mulher assuma responsabilidades no sustento da família.

Em tais núcleos familiares, a relação entre mães e filhos assume um cariz específico. Os mesmos chicanos que exigem a submissão das mulheres, justificando que elas são seres carnais e selvagens, assumem uma devoção santificada para com as

¹⁶ Já no seio familiar mexicano, a figura paterna comumente associada à proteção familiar é muitas vezes, o primeiro contacto que as mulheres têm com a realidade humilhante e cruel da violência doméstica que será uma constante durante toda a vida, como refere Octavio Paz: “La frase “yo soy tu padre” no tiene ningún sabor paternal, ni se dice para proteger, resguardar o conducir, sino para imponer una superioridad, esto es, para humillar. (...) Una palabra resume la agresividad, impasibilidad, invulnerabilidad, uso descarnado de la violencia, y demás atributos del “macho”: poder. (...) Es imposible no advertir la semejanza que guarda la figura del “macho” con la del conquistador español” (2012: 89-90).

progenitoras, uma dinâmica que as últimas alimentam. Anzaldúa descreve a própria experiência em relação a este contexto, do seguinte modo:

Though she loved me she would only show it covertly – in the tone of her voice, in a look. Not so with my brothers – there it was visible for all the world to see. They were males and surrogate husbands, legitimate receivers of her power. Her allegiance was and is to her male children, not to the female. (2009: 41)

Assim, a dependência dos filhos (do sexo masculino) é reforçada de modo quase exacerbado, alimentando-se comportamentos de dedicação cega à figura maternal, que pode lograr algum poder no seio familiar e um aliado contra o marido em disputas familiares. Esta é uma dinâmica que fortalece o sistema patriarcal tradicional: por um lado, confere um poder acrescido aos filhos em detrimento das filhas, transmitindo uma mensagem de superioridade masculina; por outro lado, as próprias mães, ao encararem as esposas dos seus filhos como uma ameaça à aliança pré-existente, tentam controlar a nova unidade familiar, instigando comportamentos machistas a fim de remeter a esposa a uma posição de inferioridade.

A relação entre mulheres do mesmo núcleo familiar apresenta um semblante díspar. Apesar de as mães verem a sua vida espelhada na das filhas – visionando a dor, os sonhos e os erros que mais uma vez serão reiterados – a pressão da sua comunidade para que as eduquem nos preceitos tradicionais é muito forte, o que na maioria das vezes as confronta com a incapacidade de perceberem um outro destino. Da geração feminina seguinte espera-se a obediência e a passividade necessárias à sobrevivência das categorias e das hierarquias pré-estabelecidas. Qualquer acto de rebeldia ou ambição fora das normas prescritas é da responsabilidade dos pais, em especial da mãe, que concebeu uma filha transgressora e malcriada:

Everyone knows that if you are wicked, it is because you are *malcriada*, that is, you were not brought up in the right way. Therefore, the responsibility of being *malcriada* rests on your parents and on your immediate family. Of course, this attitude then places double pressure on your parents and family, who then pressure you not to transgress. (Rebolledo 1995: 192)

Como a estrutura familiar dos chicanos pode estar sujeita a interferências da sociedade dominante, que exige uma aculturação rápida em troca de oportunidades equivalentes, os pais perdem progressivamente o controlo sempre que a socialização dos descendentes decorre em ambientes anglo-americanos, por exemplo no meio escolar, favorecendo-se uma mudança de hábitos na segunda geração com consequências inevitáveis nas relações com a primeira.

Se comumente são as filhas que iniciam focos de resistência à subordinação e acomodação ao poder patriarcal, rejeitando a imagem feminina das próprias mães, existem igualmente famílias que se rendem às vantagens da aculturação como meio de fuga a uma vida pautada pela dependência do sexo masculino.¹⁷ É neste âmbito que algumas mães incitam as filhas ao casamento com anglo-americanos, ao investimento na educação, à aprendizagem do inglês e, até no limite, ao abandono do passado cultural e ao afastamento da comunidade chicana. Como testemunha Moraga, ser chicana é uma desvantagem económica e social, especialmente se coexistir com um tom de pele mais escuro:

No one ever quite told me this (that light was right), but I knew that being light was something valued in my family, who were all Chicano, with the exception of my father. In fact, everything about my upbringing, at least what occurred on a conscious level, attempted to bleach me of what color I

¹⁷ Anzaldúa afirma mesmo que foi obrigada a afastar-se do lar para descobrir a sua personalidade fora daquilo que a comunidade lhe impunha, já que cedo se consciencializou de que a sua cultura continha sérias ambiguidades: “Through our mothers, the culture gave us mixed messages: *No voy a dejar que ningún pelado desgraciado maltrate a mis hijos*. And in the next breath it would say: *La mujer tiene que hacer lo que diga el hombre*” (1999: 40).

did have (...) being Chicana meant being “less”. It was through my mother’s desire to protect her children from poverty and illiteracy that we became “anglocized”; the more effectively we could pass in the white world, the better guaranteed our future. (2000: 43)

Além disso, alguns pais, incapazes de gerir as imposições das duas culturas, transmitem mensagens carregadas de antagonismo, incitando os filhos a corresponder às exigências de ambos os lados, como se exemplifica: “On the one hand, they were expected to conform to traditional female roles that centered on family life; on the other hand, Chicanas were pressured by their families to do well in school” (Torre 1993: 204). Habitar este espaço, pleno de ambiguidades entre as duas realidades, remete a nova geração de chicanas para uma posição susceptível de desencadear conflitos identitários, uma vez que a sua subordinação total se torna de difícil manutenção. No entanto, esta é também uma conjuntura geradora oportunidades – ao negociar contradições e falhas de ambos os sistemas, a nova geração vai definindo alternativas à família patriarcal, facilitando a sua sobrevivência, tornando-se ela mesma veículo e objecto de mudança. Deste modo, as contradições acima descritas beneficiam especialmente esta nova geração de chicanas que, estando mais exposta à sociedade dominante, redefine a identidade ora por processos de adaptação, ora por processos de resistência à sua comunidade. De facto, a própria visão acerca da permanência nos EUA é diferente da geração anterior – a esperança de retorno às raízes, é substituída por uma realidade que gradualmente se impõe e que não se coaduna com a condição tradicional, como é evidenciado no seguinte passo: “The Chicana is torn between being what her man wants her to be and what she knows she must become in order to function in today’s action oriented world” (Rincón 1997: 26).

1.2.4. A alteração dos papéis tradicionais

A chicana moderna adota, pois, um modelo diferente face à sua família e comunidade, trazendo a própria visão e autodefinição a essas estruturas e procurando ter uma intervenção activa tanto na cultura chicana quanto na anglo-americana. Por conseguinte, os direitos da mulher alargam-se e os papéis familiares transformam-se, impondo-se novas realidades como o planeamento familiar, a redefinição da sexualidade ou o casamento igualitário. Porém, estas conquistas só lentamente se reflectem nas esferas doméstica e comunitária, já que ainda permanece a conjuntura tradicional que opera em seu desfavor.

Se na comunidade chicana, os elementos masculinos prosseguem com as tradições machistas e sexistas, existe ainda a oposição de outras chicanas, que não se encontram preparadas para os desafios que a sociedade moderna global lhes propõe, boicotando a emancipação ambicionada pelos seus pares. Anzaldúa confirma o pânico que as chicanas mais conservadoras sentem em face de uma conjuntura de assimilação que se impõe, cenário que gera insegurança perante o mundo desconhecido que existe para além da sua zona de conforto:

Nothing scares the Chicana more than a quasi Chicana; (...) nothing agitates a Chicana more than a Latina who lumps her with the *norteamericanas*. It is easier to retreat to the safety of difference behind racial, cultural and class borders. (...) it is hard to maintain a fine balance between cultural ethnicity and the continuing survival of that culture, between traditional culture and an evolving hybrid culture. How much must remain the same, how much must change. (1990: 145)

Neste contexto de mudança do paradigma tradicional, a autora refere que surgiram novos preconceitos e que, desde a publicação da sua antologia *This Bridge Called My Back* (1983), o enfoque da luta das chicanas se transmutou. Se anteriormente

o desafio se posicionava unicamente na resistência à opressão e à marginalização de quem eram alvo na sociedade anglo-americana, nas últimas décadas assistiu-se um novo tipo de segregação dentro da própria comunidade, por chicanas que se assumem como “verdadeiras” em relação às que denominam de “falsas”, ou seja, àquelas cuja atitude é susceptível de provocar conflitos de geração, de classe ou de comportamento sexual.

Por um lado, Anzaldúa não entende esta disputa, lembrando que a pureza racial, assim como a linguística é uma falácia e que estas chicanas são, muitas vezes, forçadas a adoptar valores anglo-americanos para poderem sobreviver num ambiente adverso (1990: 146). Por outro lado, defende que a justificação desta hostilidade é a invasão cultural que a sociedade majoritária perpetra diariamente – nomeadamente a da língua, a dos valores ou até a do ideal de beleza veiculado – que conduz à interiorização de uma auto-percepção negativa, havendo uma tentativa de afastar qualquer elemento que provoque um decréscimo da autoestima já enfraquecida. Para a autora, a opressão externa repercute-se na interna, pois faz salientar as diferenças como justificação das arbitrariedades cometidas:

We have taken over the missionary’s “let’s civilize the savage role”, fixating on the “wrongness” and moral or political inferiority of some of our sisters, insisting on a profound difference between oneself and the *Other*. We have been indoctrinated into adopting the old imperialist ways of conquering and dominating, adopting a way of confrontation based on differences while standing on the ground of ethnic superiority. The internalization of negative images of ourselves, our self-hatred, poor self-esteem, makes our own people the *Other*. (1990: 142)

Desta forma, para Gloria Anzaldúa a traição vem precisamente na direcção oposta, isto é, da própria cultura, que se torna cúmplice da sociedade dominante, primeiro porque não protesta, segundo, porque segrega as mulheres que não se

enquadram nas definições tradicionais e, terceiro, porque continua a transmitir valores machistas às novas gerações.

Se as chicanas são frequentemente consideradas desviantes se ousam modificar papéis tradicionais, é de salientar que as gerações posteriores não conhecem uma única norma cultural, mas as várias, que incluem desde a comunidade chicana conservadora à anglo-americana dominante. A sua vida converte-se então na tentativa incessante de chegar a um ponto de equilíbrio, não só que lhes permita resistir ao facto de ambas as sociedades apresentarem níveis diferentes de justiça, de educação e de valores, mas também que propicie o exercício dos seus direitos essenciais, como a liberdade de escolha, o individualismo e a capacidade de acção, curiosamente evocativos dos que são fundamentais no feminismo da cultura dominante.

Posto isto, há uma consciência crescente por parte de muitas chicanas em relação à posição que devem ocupar em ambas as realidades, já que não querem viver divididas entre o que o conservadorismo da sua comunidade lhes predestinou e os valores que lhes permitem actuar nos EUA ainda maioritariamente anglo-americanos. A ordem que vigora começa a ser subvertida por elementos femininos que já não anuem ao desempenho do papel tradicional, que contrariam a mera função de instrumento que proporciona bem-estar à família e que recusam ser consideradas *mala mujer* caso não correspondam às expectativas dos que as consideram seres inferiores. Na verdade, os modelos femininos herdados da tradição cultural mexicana dificilmente são aceites pelas gerações posteriores: “There are some rules about what it means to be a “Mexican woman” that I can no longer accept. (...) se me hace muy limitado. Es que tengo problemas con lo que es aceptable en una mujer. I don’t know what it means to be a “real” Mexican woman” (Sánchez 2003: 37).

1.2.5. O forjar do feminismo chicano

A ruptura com as pressões comunitárias é, normalmente, sinónimo de problemas acrescidos. Ao intervirem activamente na sociedade dominante, não só as chicanas assumem preocupações até então vividas unicamente pelas anglo-americanas, como também acentuam a segregação dentro do seu próprio grupo, como o seguinte passo expõe:

In Chicano community, the labels *vendida*, *agabachada*, Malinche and *feminista* denoted cultural betrayal and assimilation into non-Chicano values and lifestyle. These labels accused Chicanas of acting “like white women” – a disloyal act to *la cultura* and community politics anchored in a cultural nationalist sense of racial-ethnic unity. Moreover, these charges implied that Chicana’s critiques of gender relations were anti-family, anti-men and pro-Anglo. (Segura 1998: 196)

A autodeterminação é, pois, confundida com a recusa das raízes étnicas e da pertença à família e ao povo de origem. Ainda assim, a partir da década de 1970, algumas chicanas assumem responsabilidades no debate sobre as contradições internas da comunidade, denunciando o facto de os elementos masculinos – mesmo aqueles que se insurgem contra a injustiça social – continuarem a manter no seio das suas famílias estruturas patriarcais de dominação das mulheres.¹⁸ Entendem que é fundamental ultrapassar a opressão num discurso acentuadamente feminista, bem como consolidar a consciência étnica numa ideologia que evidencie a sua condição de mulheres de cor. Como afirma Blea: “[the Chicana] cannot separate being female from being Brown. She

¹⁸ Como se evidenciará no capítulo 8, Ana Castillo, através das personagens ficcionais Esperanza e Rubén, expõe não só o modo como a chicana emancipada é considerada “vendida” à cultura anglo-americana, mas também os diferentes critérios que os chicanos ligados ao activismo social utilizam dentro e fora das suas comunidades.

struggles to address sexism in her own culture as well as in the general society, and she also seeks to overcome the historical conditions of poverty and exploitation of her people” (1988: 25). Acreditam igualmente que a noção de família se reveste de importância estrutural nas suas vidas e, apesar de repudiarem a misoginia masculina, a sua luta não se faz contra os homens, mas a favor de uma comunidade mais igualitária.

Para estas chicanas, o feminismo é um contributo importante para o discurso pós-colonialista, dado que quer o sistema patriarcal, quer o imperialismo são modos parecidos de dominação sobre um grupo subordinado – a experiência da mulher e a dos sujeitos colonizados têm elementos em comum, assim como os problemas do género têm paralelos com os de etnia e de classe. Consequentemente, recordando a sua tripla opressão, só acreditam ser livres quando o povo chicano também o for.¹⁹

Este tipo de feminismo, pós-década de 1970, reitera que o retrato da mulher ideal, de obediência servil, deve ser desafiado, pois representa uma fonte de repressão e um obstáculo sério à sua emancipação. Difunde ainda que a identidade chicana beneficia com a cessação do machismo inerente à sociedade patriarcal que não dá resposta aos problemas e às necessidades dos elementos femininos.

É de notar que, se tal alteração nos papéis tradicionais é essencial para uma reformulação identitária no mundo pós-moderno, na verdade, ela desafia as noções mais

¹⁹ Algumas activistas chicanas tentaram unir-se ao movimento feminista anglo-americano, contudo este último revelou indiferença face às necessidades especiais das chicanas, ou seja, ambicionava unir todos os elementos femininos na luta contra o sexismo, minimizando questões como a raça e classe. Descontentes com aquilo que consideravam ser mais uma forma de imposição de valores por parte da sociedade dominante, coligaram-se dentro da sua comunidade a facções existentes do *El Movimiento*. Por exemplo, dentro do grupo *La Raza Unida* a sul do Texas surgiu a causa *Mujeres Por la Raza*, que representava um esforço colectivo no debate das questões de racismo, sexismo e pobreza. Se, por um lado, o feminismo chicano pertence à comunidade, uma vez que assenta num compromisso para com a mesma, por outro lado pretende uma mudança nesse mesmo sistema.

tradicionais e simplistas do que é a própria cultura chicana e, sobretudo, desafia o poder masculino. Por isso mesmo, o feminismo chicano é normalmente gerador de desconfiança masculina. Os chicanos comumente assumem que esta ideologia destrói a base da comunidade – a família – e denunciam especialmente algumas reivindicações femininas, como o direito ao planeamento familiar e ao aborto, que consideram ser formas de genocídio e de eliminação do grupo étnico. Acusam ainda o feminismo chicano de constituir um atentado à sua virilidade e ao passado cultural, bem como de se desviar dos verdadeiros problemas, nomeadamente o da autonomia e o da libertação dos chicanos na sociedade dominante. Estas manifestações masculinas de desagrado são encaradas pelas activistas chicanas como uma tentativa de preservar o controlo e de manter inquestionadas as tradições patriarcais. Vidal compara esta tentativa de opressão à perpetrada pela sociedade dominante:

[Chicano men] are denying Raza women, who are triply oppressed, the right to struggle around their specific, real, and immediate needs. In essence, they are doing just what the white, male rulers of this country have done. The white male rulers would want Chicanas to accept their oppression precisely because they understand that when Chicanas begin a movement demanding legal abortions, child care, and equal pay for equal work, this movement will pose a real threat to their ability to rule. (1997: 22)

Ainda assim, é de sublinhar que algumas chicanas intercedem pela manutenção das estruturas pré-estabelecidas, uma vez que alegam que existe machismo e sexismo dentro da comunidade por consequência do racismo da sociedade anglo-americana, que reprime as minorias económica e socialmente. A repressão do sexo feminino é, pois, espelho daquela que ocorre com todos os chicanos dentro dos EUA.

1.2.6. Feminismo lésbico chicano

À falta de coesão da comunidade chicana, que inevitavelmente destrói os potenciais ganhos resultantes do debate sobre os problemas internos e externos que enfrenta, junta-se um outro elemento perturbador da tradição: algumas activistas chicanas assumem a sua homossexualidade e, mais do que isso, exigem vivê-la com dignidade num ambiente em tudo adverso.²⁰ Se a maior parte das chicanas, homossexuais ou heterossexuais, são ensinadas a experienciar a sua sexualidade com a mesma passividade e abnegação com que se espera que conduzam as suas vidas, estas mulheres reivindicam o direito à sua sexualidade, confrontando o poder patriarcal, ao mesmo tempo que excluem o género masculino de todos os seus grupos de actuação e de contestação à sociedade dominante, assumindo um feminismo lésbico.

Anzaldúa, como se fez notar, insere-se neste grupo de mulheres, justificando a sua escolha numa entrevista em 1991, onde argumenta que a heterossexualidade é para ela uma instituição patriarcal, onde as mulheres terão sempre de lutar pelos seus direitos, ainda que eventualmente se casem com simpatizantes do feminismo: “Men were trained to be macho and whatever much they would fight it some of it would bleed through, just

²⁰ Só em 1984, as activistas chicanas conseguiram ter uma voz que não fosse a masculina na conferência anual dos chicanos. Desde então, expõem preocupações sobre a nova identidade feminina, a desconstrução de estereótipos tradicionais e a libertação pessoal. Continuam, no entanto, a reclamar uma alteração nos papéis de género, já que a supremacia masculina é ainda mais comum na sua comunidade do que noutras sociedades patriarcais. Têm ainda uma abordagem de diálogo constante entre todas as chicanas, de modo a reforçar valores e objectivos comuns, numa resposta ao apelo de um dos primeiros textos de Anzaldúa: “We are beginning to realize that we are not wholly at the mercy of circumstance, not are our lives completely out of our hands. (...) We have come to realize that we are not alone in our struggles nor separate nor autonomous but that we - white black straight queer female male - are connected and interdependent. (...) And those of us who have more of anything: brains, physical strength, political power, spiritual energies, are learning to share them with those that don't have” (1983: iv).

like women fight against passivity and self-sacrifice, characteristics we were told we possessed” (2000: 165).²¹ Defende ainda que a homossexualidade, ao desagregá-la dos valores tradicionais da cultura chicana e americana dominante, lhe permite desafiar as noções femininas exclusivamente formuladas por oposição ao género masculino, bem como criar ligações com outras mulheres. A autora adopta então esta via à margem das normas de ambas as culturas, uma via que acredita ser potenciadora de mudança. Este caminho de Anzaldúa é também o de muitas outras autoras chicanas que almejam gerir a dualidade das margens que habitam.²² Como constata Moraga:

It wasn't until I acknowledged and confronted my own lesbianism in the flesh that my heart felt identification with and empathy for my mother's oppression – due to being poor, uneducated and Chicana – was realized. My lesbianism is the avenue through which I have learned the most about silence and oppression, and it continues to be the most tactile reminder to me that we are not free human beings. (2000: 44)

Apesar de Anzaldúa se sentir solidária em relação à sua cultura, recusa glorificar os aspectos que oprimem as mulheres em vez de as protegerem, considerando que apenas pela libertação de todos os estereótipos se logra um novo estado de consciência conducente à verdadeira liberdade de escolha. Assim, afirma: “Feminism is a process, is evolving and it changes as conditions in the world change and as new conocimientos develop. How do women and men develop a feminist consciousness? By becoming

²¹ Anzaldúa afirma em *Borderlands/La Frontera* que a sua homossexualidade não é um elemento genético, mas uma opção consciente. A autora acredita inclusive que o controle da sexualidade é um elemento importante na autonomia feminina e que é possível libertar a mente e o corpo de ideias pré-concebidas de modo a reeducar a orientação sexual: “Being lesbian and raised Catholic, indoctrinated as straight, *I made the choice to be queer* (for some it is genetically inherent)” (1999: 41).

²² Todas as autoras escolhidas para a Parte II desta investigação assumem este caminho, ainda que Gaspar de Alba o ostente inequivocamente.

aware of difficulties with traditional gender roles”.²³ As mesmas chicanas que são tradicionalmente definidas como passivas transfiguram-se em agentes de mudança, contudo, já não o fazem apenas pela adoção de certas caras ou máscaras para esconder as reais emoções e conseguir sobreviver, situação que a autora expõe do seguinte modo: “To become less vulnerable to all these oppressors, we have to ‘change’ faces, hemos tenido que cambiar caras ‘como el cambio en el camaleón – cuando los peligros son muchos y las opciones son pocas’” (1990: xv). Na verdade, estas activistas chicanas transcendem os limites impostos e, ao expressarem abertamente a sua sexualidade e os problemas concretos que afectam o seu género, assumem o controlo das suas vidas e demonstram que a reformulação do estatuto tradicional é vital e impõe-se pelo próprio contexto sócio-histórico.

Segundo Anzaldúa, como a cultura chicana vitimiza e imobiliza as mulheres, agravando a sua situação de minoria segregada nos EUA, é responsabilidade das mesmas encontrar formas de comandar o próprio destino, sem cair na tentação de anular características identitárias que possam conduzir à rejeição da comunidade chicana. Mais do que isso, apesar de considerar que está completamente imersa na mexicanidade, a autora reclama as raízes indígenas e as parcelas anglo-americanas da sua identidade, reiterando que não está a trair a sua raça ao situar-se na intersecção destas três tradições, posição de onde confronta e resiste às limitações impostas por cada uma delas: “All I want is an account with all three cultures – white, Mexican, Indian. (...) And if going home is denied me, I will have to stand and claim my space” (1999: 44).

²³*Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 95.

Em síntese, Anzaldúa encontra na própria experiência como mulher numa cultura marcadamente patriarcal obstáculos à sua autodefinição e autodeterminação. Por isso mesmo, *Borderlands/La Frontera* responsabiliza a comunidade chicana pela opressão de género. O papel tradicionalmente esperado das mulheres desta comunidade, fruto de um sistema de cariz machista, remete o género feminino para uma situação de subordinação e passividade, num contexto em que as próprias dinâmicas familiares constituem um entrave à sua emancipação. Porém, nas últimas décadas têm surgido alterações do paradigma tradicional de comportamento da mulher, derivados, em parte, do contacto com a sociedade dominante, potenciadores de focos de feminismo chicano a partir da década de 1970 e, mais tarde, do feminismo lésbico, o qual Anzaldúa enaltece.

1.3. “Alien” in the dominant culture — a chicana na sociedade majoritária americana

The oppression suffered by Chicanas is different from that of most women in this country. Because Chicanas are a part of an oppressed nationality, they are subjected to the racism practiced against La Raza. Since the overwhelming majority of Chicanos are workers, Chicanas are also victims of the exploitation of the working class. But in addition, Chicanas, along with the rest of women, are relegated to an inferior position because of their sex. Thus Raza women suffer a triple form of oppression: as members of an oppressed nationality, as workers and as women.

Vidal (1997)

1.3.1. Uma herança de discriminação

Como se depreende da análise anterior, a experiência chicana em território norte-americano está interligada com a história da fronteira entre o México e os EUA: um passado de colonização, violência, discriminação, hierarquias de classe e de raça e repressão linguística. Esta herança é criticada por Gloria Anzaldúa, que não só expõe o que considera ser uma invasão conseguida através da violação dos direitos do seu povo, como ainda denuncia a usurpação identitária do mesmo. A autora estabelece, pois, paralelos entre a colonização interna que os mexicanos sofreram com o tratado de Guadalupe-Hidalgo e que deu origem ao povo chicano, e a colonização externa que vitimizou os povos indígenas com a entrada dos espanhóis no território séculos antes. Não deixa ainda de sublinhar as consequências negativas que as duas colonizações tiveram no modo como se tem vindo a perceber a mulher chicana e o seu corpo:

It was a conquest through penetration. Even now men talk about how they're going to get this woman, como van a chingarla, It's about the conquest. So for me the negative legacy from the last five hundred years of

living under colonial conditions is about women, about the exploitation of the women's bodies and what comes out of women's bodies. (2000: 181)

As semelhanças entre a colonização das mulheres índias e a das mexicanas da fronteira incluem modos de subjugação cultural e linguística, perdas humanas e patrimoniais e até a submissão a um estatuto económico e social marginal. Além disso, tal como os espanhóis utilizaram a religião como ferramenta de controlo e homogeneização cultural, os anglo-americanos conceberam programas de americanização com o mesmo intuito – professores que se encarregavam da missão patriótica de instruir as crianças de descendência mexicana, de modo a que aceitassem uma profunda reformulação da própria identidade e se transfigurassem em cidadãs americanas exemplares (Paterson 2000: 150-157). Assim, eram ensinadas a ler, a escrever e a falar apenas em inglês e doutrinadas nos padrões da nova cultura (alimentares, estéticos e comportamentais), convertendo-se elas mesmas em instrumentos de americanização e opressão na idade adulta, com a crença de que como cidadãs americanas lograriam ascender a uma vida melhor.

As mulheres em idade adulta foram um importante público-alvo destes programas, uma vez que desempenhavam um papel de relevo como conservadoras das tradições dentro de comunidades outrora mexicanas, ao mesmo tempo que revelavam uma forma de agir nas suas famílias que a sociedade dominante considerava forçoso alterar – casavam demasiado cedo e não trabalhavam fora de casa, características percebidas como um fardo e uma ameaça para a estabilidade do sistema americano. As mulheres eram então compelidas a frequentar aulas de higiene, controlo de natalidade, papel cívico, cozinha e língua, numa tentativa de acelerar a assimilação de famílias inteiras na cultura da sociedade dominante.

A interiorização dos valores anglo-americanos, porém, não se revelou tão eficaz quanto os programas de americanização previam: primeiro, a estrutura patriarcal pouco maleável obrigava à manutenção do sistema tradicional no seio das comunidades de herança mexicana; segundo, as políticas nacionalistas baseavam-se em modelos que visavam manter estes cidadãos num patamar inferior, negando-lhes qualquer traço identitário e prometendo um tipo de igualdade que a nação americana não estava preparada para oferecer.

1.3.2. Marginalização na sociedade dominante

As mulheres chicanas, situadas nesta conjuntura, ainda se deparam com a intersecção de duas realidades culturais – a americana na esfera pública e a mexicana na esfera privada. Esta ambivalência gera preconceitos vários, que acabam por constranger as expectativas e as aspirações que têm em relação à vida no espaço americano. Factores como a imigração ilegal de mexicanos, a diferença física em relação aos cidadãos anglo-americanos e *barrios* identificados como focos de instabilidade agravam a percepção negativa que a sociedade dominante tem dos chicanos, vistos ora como usurpadores de emprego dos autoproclamados verdadeiros americanos, ora como fardos do sistema social.

Na sociedade maioritária, os mecanismos de opressão servem o propósito de camuflar uma insegurança latente perante comunidades susceptíveis de causar desconforto. Experiências negativas particulares com chicanos são difundidas e generalizadas de modo a apoiar ideias racistas em relação às minorias, racionalizando-se a superioridade de um grupo face ao outro para justificar a existência de tais comportamentos. Assim, os elementos considerados inferiores são despersonalizados e

encarados como um todo, o que não só aumenta a sua vulnerabilidade dentro dos EUA, como ainda inviabiliza a desconstrução de estereótipos. Por exemplo, a representação de chicanos normalmente veiculada pela cultura popular anglo-americana, transforma num fora da lei qualquer indivíduo que resista à aculturação. Como refere Blea: “Anglo-controlled media have them appear as social bandits. Social bandits are heroes to Chicanos and bandits to Anglos. Public sentiment, both Anglo and Chicano, has been manipulated against Chicanos who resist” (1988: 110).

As chicanas estão sujeitas a um tipo de discriminação social agravada, já que existem numa sociedade baseada em valores masculinos anglo-americanos. Este desequilíbrio de poder é agravado pela distância social imposta pela sociedade dominante devido à crença na superioridade da raça branca, factor que se interliga com a origem do racismo. Cantú enumera as ofensas de que são alvo:

Society puts us into neat little compartments to label us and keep us in our places. India, mestiza, naca, vieja, Latin spitfire, Chicana-dyke-feminist, tortillera, sexy, burro, maid stupid, prieta, hocicon, bocona, cabrona, loser, whore, Malinche, bad writer, worse thinker, undeserving, affirmative-action hire – you name it, we’ve heard it. (2011: 55)

A noção de raça continua a ter consequências reais na vida das comunidades, concedendo privilégios ao grupo que pertence ao paradigma dominante que, não sofrendo as consequências do racismo, não tem a consciência diária das implicações inerentes à cor da pele. Em tal contexto de discriminação racial, Anzaldúa considera que, sempre que os anglo-americanos assumem a sua universalidade, formas de exploração e discriminação continuam a ser justificadas. Para além disso, as minorias interiorizam preconceitos racistas, oprimindo-se com estilos de vida disfuncionais ou assumindo uma auto-percepção distorcida em relação à própria capacidade intelectual. Para a autora, a imagem de inferioridade racial é tão eficazmente transmitida, que as

chicanas tendem a aceitar uma condição subalterna e chegam a desperdiçar oportunidades que existem na sociedade dominante por insegurança e incapacidade de enfrentar um meio hostil. Deste modo, embora a discriminação racial e étnica geralmente se manifeste abertamente no grupo que detém o poder, o oprimido, ao interiorizar essa dinâmica, mantém esse sistema, convertendo-se a auto-depreciação num instrumento de opressão. Anzaldúa exprime a dificuldade de romper este padrão:

It is difficult for me to break free of the Chicano cultural bias into which I was born and raised, and the cultural bias of the Anglo culture that I was brainwashed into adopting. It is easier to repeat the racial patterns and attitudes, especially those of fear and prejudice, that we have inherited than to resist them. (2009: 48)

O grupo maioritário parece ainda não estar ciente de que os chicanos não são invasores mas são eles mesmos produto de uma invasão que lhes impôs a cidadania e a identidade americanas. Facções nacionalistas ainda disseminam a ideia de que não é patriótico aceitar traços multiculturais que se desviem da narrativa histórica anglo-saxónica, quer insistindo no mito do *melting-pot*, quer veiculando como desejável a supressão ou a rejeição das diferenças, pelo bem de uma América homogénea e unificada. A história de sofrimento e exclusão das minorias étnicas é, pois, ignorada. Neste contexto Gloria Anzaldúa refere: “The country does not see us, does not want to see us. It has tried to shut us up with a few government programs, to pay us off for centuries of inequities. Disappear. Melt. Assimilate. We shouldn’t be an identifiable group”.²⁴

Ora os chicanos e os anglo-americanos contrastam no modo como agem em sociedade, originando-se um fosso cultural potenciado pela discriminação, que dá

²⁴ Gloria Evangelina Anzaldúa *Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 32.

vantagem social aos grupos dominantes. Por um lado, a cultura americana é individualista, competitiva, orientada para o lucro e estabelece como ideal a ascensão e o progresso; por outro lado, a cultura chicana, com uma herança marcadamente mexicana, visiona o sucesso como sinónimo de estabilidade e união familiar, valores que divergem da obtenção de lucro.²⁵ Tais disparidades não potenciam o entendimento, pelo contrário, só contribuem para que os chicanos constituam colónias internas dentro das fronteiras dos EUA, onde se colocam à margem do sistema, quando se esforçam por manter a sua herança cultural.

É certo que a própria sociedade americana arrasta os chicanos, mais ou menos lentamente, como sucede com qualquer outra das culturas periféricas, para um processo de aculturação. Contudo, a vida nos EUA para a mulher chicana não é apenas sinónimo de tensão entre as expectativas da sua comunidade e a nova realidade cultural, é ainda confrontação permanente com o facto de não fazer parte nem da norma anglo-americana, nem da mexicana. Mesmo no caso puramente estético da pele mais escura por oposição à branca percebida como o ideal, existe um preconceito racial

²⁵ Estas diferenças identitárias entre norte-americanos e mexicanos têm vindo a manifestar-se desde o final do século XIX, de tal modo que, em meados do século XX, Paz descreve-as do seguinte modo: “Ellos son crédulos nosotros creyentes; aman los cuentos de hadas y las historias policíacas, nosotros los mitos y las leyendas. Los mexicanos mienten por fantasía, por desesperación o para superar su vida sórdida; ellos no mienten, pero sustituyen la verdad verdadera, que es siempre desagradable, por una verdad social. Nos emborrachamos para confesarnos; ellos para olvidarse. Son optimistas; nosotros nihilistas -solo que nuestro nihilismo no es intelectual, sino una reacción instintiva: por lo tanto es irrefutable-. Los mexicanos son desconfiados; ellos abiertos. Nosotros somos tristes y sarcásticos; ellos alegres y humorísticos. Los norteamericanos quieren comprender; nosotros contemplar. Son activos; nosotros quietistas: disfrutamos de nuestras llagas como ellos de sus inventos. Creen en la higiene, en la salud, en el trabajo, en la felicidad, pero tal vez no conocen la verdadera alegría, que es una embriaguez y un torbellino” (2012: 26-27).

impeditivo de uma verdadeira integração, que se converte em fonte de angústia, como testemunham escritoras chicanas desde a década de 1980:

Since before I can remember, brownness was always compared to whiteness in terms that were ultimately degrading for brownness. Lazy, shiftless, poor, non-human, dirty, abusive, ignorant, uncultured, uneducated, were used to convey conscious and unconscious messages that brown was not a good thing to be and the ultimate model of things right and good was white. (Canaan 1983: 232)

Apesar da exigência da assimilação, atitudes racistas continuam a dificultar a interacção necessária para sobreviver na sociedade dominante. As novas gerações, aliciadas pelo sonho americano que promete uma verdadeira assimilação e igualdade, tendem ainda a internalizar a versão dominante da beleza e de valores americanos, que, para além da superioridade da tez branca, veiculam ainda o estilo de vida ideal da mulher moderna, isto é, o do materialismo e o da sociedade de consumo.²⁶ Porém, este sonho americano depressa se transfigura em armadilha, uma vez que assumir comportamentos, direitos e responsabilidades destinados a uma outra cultura acarreta a alienação da própria identidade. De facto, como refere Anzaldúa, abraçar o sistema dominante não é garantia de aceitação: “The pull to believe we can “belong”, that we can blend in, that we can be accepted like any other “American” can seduce us into putting our energies into the wrong battles and into picking allies who marginalize us further” (1990: xxii). Por vezes, o distanciamento da verdadeira identidade, ao

²⁶ Moraga refere em 2011 que mesmo no meio literário há escritores que se esquecem da sua verdadeira identidade e do poder revolucionário que poderiam exercer através dos seus textos, porque se deixam seduzir por aquilo que a sociedade dominante considera ser o ideal de sucesso: “I wonder why so many of us, Chicana and Chicano writers, remain so enamored with white people, their privileges, and their goodies: the seduction of success. Why do we remain confused about who we are? Not Black. Not Indian. Not white. Then what? I believe that our confusion causes our writing to fall miserably short of the truly revolutionary literature it could be” (2011: 5).

engendrar ambiguidade e vazio interior, conduz ao desejo de se ter nascido no grupo maioritário, um desejo partilhado por diversas autoras chicanas antes de encontrarem a sua autodefinição: "What we gained was an insidious terrifying, self-negating desire – even need – to be white" (Canaan 1983: 233).²⁷

1.3.3. A génese da desconstrução dos pressupostos discriminatórios

Como já foi referido, a chicana contém traços identitários de culturas que agem como adversárias numa teia de jogos de poder: a indígena, a mexicana e a anglo-americana. Na verdade, não é encarada nem como uma cidadã verdadeiramente americana, nem uma mexicana ou índia autêntica, mas sim como cópia ou imitação de cada um dos grupos. Por isso mesmo, Anzaldúa considera ser uma sinergia das várias culturas, responsabilizando a sociedade dominante por se recusar a aceitar este hibridismo.²⁸ A autora reitera ainda que a ignorância dos anglo-americanos em relação à verdadeira identidade chicana gera barreiras e preconceitos difíceis de ultrapassar, dividindo ainda mais os dois grupos:

The dominant white culture is killing us slowly with its ignorance. (...) we have never been allowed to be fully ourselves. The whites in power want us

²⁷ Como se evidenciará na segunda parte, por um lado, Gaspar de Alba assume tal sonho, quando partilha o seu processo de autodefinição como chicana; por outro lado, Ana Castillo e Sandra Cisneros representam ficcionalmente este desejo de pertencer ao grupo dominante, através de personagens como Fe e Esperanza.

²⁸ A maioria das escritoras chicanas, incluindo Anzaldúa e Moraga, acredita que os anglo-americanos também sofrem com o racismo, uma vez que não o conseguem fundamentar e, portanto, têm consciência da sua parte de responsabilidade na dor que infligem às minorias: "The pain of racism, classism. Such overused and trivialized words. The pain of it all. I do not feel people of color are the only ones hurt by racism. (...) I watch the white woman shrink before my eyes, losing their fluidity of argument, of confidence, pause awkwardly at the word, "race", the word, "color" (Anzaldúa, Moraga 1983: xvi).

people of color to barricade ourselves behind our separate tribal walls (...) so they can whitewash and distort history. Ignorance splits people, creates prejudices. A misinformed people is a subjugated people. (1999: 108)

Ao mesmo tempo que a cultura majoritária tende a apagar a liberdade individual das chicanas, enquadrando-as em estereótipos ou empurrando-as para a assimilação, algumas destas mulheres procuram exercer o direito a uma identidade ambicultural, fora dos discursos nacionalistas hegemónicos.²⁹ Anzaldúa considera que nem está completamente dentro nem fora de cada uma das culturas, vivendo na negociação de mundos com uma postura permeável em relação à cultura, classe, profissão, género e sexualidade. Neste contexto, quando compara as chicanas a *bocacalles*, alude ao facto de a sua identidade ser, de facto, uma intersecção de vias (Anzaldúa 1999: 102).

Como os valores e o enquadramento da cultura dominante, que sustentam a dicotomia eu/outro, veiculam uma imagem negativa da alteridade, a autora defende uma relação baseada em similitudes, anulando os efeitos nefastos da colonização. Opõe-se então a todas as formas de compartimentar a identidade, apelando às chicanas para que não se deixem confinar aos limites pré-estabelecidos e para que reclamem o direito à autodefinição. Na verdade, para Anzaldúa, o hibridismo chicano deve ser compreendido fora de categorias pré-existentes, de forma mais global e espiritual e, portanto, decide forjar os conceitos para uma nova proposta de mudança social, que será aprofundada no próximo capítulo.

²⁹ O estudo "The PLUS+ Identity: Shifting Paradigms and the Future of Latino Culture in the US", publicado em Fevereiro de 2013, que incide sobre complexidade identitária dos hispânicos que vivem nos EUA, conclui que a sua autodefinição já não se faz com base nas características anglo-americanas que não possuem, mas naquelas que já incluem. A noção de ambiculturalidade surge neste âmbito, para designar identidades que são latinas e americanas simultaneamente. (Ver Pulido, Filli 2013: 6).

Outros escritores chicanos reiteram que a sua identidade, baseando-se numa complexa intersecção entre definições pessoais e sociais, não pode ser imposta por um grupo dominante. Moraga testemunha a incapacidade anglo-americana de impor os seus valores absolutos às minorias chicanas, que resistem e reafirmam a sua mestiçagem:

We are living, breathing contradiction, we who live *en las entreñas del monstro*, but I refuse to be forced to identify. I am the product of invasion. My father is Anglo; my mother Mexican. I am the result of the dissolution of bloodlines and the theft of language; and yet, I am a testimony to the failure of the United States to wholly anglicize its mestizo citizens. (1995: 213)

Gomez- Peña aconselha uma mudança de paradigma. Se o hibridismo na nação americana se impõe pela própria realidade demográfica, racial e cultural, o autor propõe o reconhecimento de que todos os indivíduos que compõem os EUA são protagonistas de uma nova topografia cultural, na qual todos os elementos são “o outro” e na qual cada um vê o seu destino e a sua sobrevivência individual e grupal depender da cooperação com os restantes elementos (1996: 70). Como refere, nem os anglo-americanos vão voltar para a Europa, nem os latinos vão regressar à América Latina, então há que aprender as regras de uma nova ordem social igualitária.

Concluindo, se por um lado, a chicana sofre de opressão de género na sua comunidade, por outro, depara-se adicionalmente com preconceitos decorrentes da raça e da classe na sociedade dominante, que reforçam a impossibilidade de lograr a autodefinição e a autodeterminação. O contexto sócio-histórico pode explicar, em parte, as múltiplas opressões que a vitimizam, porém, outros elementos alimentam e perpetuam tal paradigma de discriminação, com consequências reais na vida destas mulheres como minorias nos EUA. É nesta conjuntura que Anzaldúa encontra a base para as propostas de *Borderlands/La Frontera*, onde sugere superar estas divisões, reclamando o direito a uma identidade híbrida.

Capítulo 2.

***To survive in the Borderlands you must live sin fronteras* — a libertação da chicana**

Depois de documentar as configurações de classe, género, raça, nacionalidade e preferência sexual que se intersectam na identidade chicana, Anzaldúa erige as suas próprias noções de hibridismo, de fronteira e de um novo tipo de mestiçagem, que se alicerçam num espaço feito não só de conflito e de resistência, mas também de fluidez e de reencontro identitário.

Na primeira parte deste capítulo pretende-se, pois, explorar o conceito de hibridismo, estreitamente associado à noção de fronteira tal como Anzaldúa a compreende, considerando-se o modo como se aplica à realidade da mulher chicana; analisa-se ainda a abordagem relacional da humanidade que Anzaldúa propõe, na qual as chicanas, os homossexuais e outros grupos marginalizados têm um papel fulcral a desempenhar, precisamente por serem objecto de discriminação e de uma definição pela negativa.

A segunda parte deste capítulo centra-se na noção de fronteira identitária que Anzaldúa oferece em *Borderlands/La Frontera*. Primeiro, relaciona-se a fronteira geográfica com o seu significado metafórico; segundo, analisa-se a fronteira de Anzaldúa como espaço híbrido, mas essencialmente de inclusão e de alteração de paradigma social; terceiro, aborda-se ainda porque a noção de fronteira preconizada por Anzaldúa difere de outras propostas pós-coloniais de hibridismo cultural.

Na terceira parte deste capítulo apresentam-se os conceitos que decorrem da noção de fronteira tal como é definida por Anzaldúa. Neste contexto, define-se “*mestiza consciousness*”, um novo patamar de consciência que se interliga com “*la facultad*”, evidenciando-se ainda a importância da fase precedente, que a autora denomina “*Coatlicue state*”. De seguida, analisa-se o conceito de “*new mestiza*”; finalmente, demonstra-se não só o modo como a autora propõe que a mulher chicana se converta na

“new *mestiza*”, mas também como ela própria entende representar este novo tipo de mestiçagem.

2.1. *Todas las partes de nosotros valen* — o hibridismo da chicana

I don't believe in nationalism; I'm a citizen of the universe. I think it's good to claim your ethnic identity and your racial identity. (...) yes I'm proud to be the different ethnicities that are in my blood.

Anzaldúa (2000)

2.1.1. O modelo híbrido das chicanas

O hibridismo, uma das características da fronteira tal como Gloria Anzaldúa a descreve, potencia o surgimento de novas formações culturais, que desafiam as estruturas subjacentes à cultura dominante. É de sublinhar que não representa a simples junção de dois sistemas pré-existentes pela mera união de fragmentos de ambos os lados, mas um modelo totalmente novo, que poderá conter até elementos contraditórios. O hibridismo inerente à noção de fronteira preconizada por Anzaldúa facilita a interacção de múltiplas manifestações culturais, potencia a reconfiguração das relações de poder entre centro e margem e redefine as identidades num plano vincadamente multiculturalista. Como se evidenciará, no modelo híbrido da autora, os mitos da pureza racial e da singularidade assentes em pressupostos de raça, classe, género e sexualidade são desconstruídos e, por conseguinte, nem a superioridade anglo-americana, nem a masculina são universalizadas.

O hibridismo da fronteira leva os seus habitantes, e também as chicanas, a reconhecerem-se simultaneamente no “eu” e no “outro”, apresentando uma sensibilidade migratória forjada na dupla consciência identitária. Esta dupla consciência resulta do facto de a sua identidade estar fundamentada em várias culturas, de

enfrentarem o desafio de reconciliar todas estas facetas simultaneamente e de sofrerem um processo de interiorização das próprias imagens estereotipadas que a sociedade americana lhes transmite. A este propósito, é pertinente recuperar o conceito de “dupla consciência” usado por Du Bois em *Strivings of the Negro People* (1897) para designar o conflito psicológico dos africanos no espaço americano, particularmente as tentativas de reconciliar a herança africana e a nova identidade americana:

In this merging he wishes neither of the older selves to be lost. He does not wish to Africanize America (...). He simply wishes to make it possible for a man to be both a Negro and an American without being cursed and spit upon by his fellows, without having the doors of opportunity closed roughly in his face. (Du Bois 1996: 87)

Esta dupla consciência proposta por Du Bois no final do século XIX é um traço comum não só a estas mulheres, mas também a todos os que vivem entre culturas e que se confrontam com os parâmetros do modelo dominante. Como afirma o autor: "It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one-self through the eyes of others, of measuring one's soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity" (1996: 87).

É neste sentido que Anzaldúa tenta conciliar as várias realidades onde se movimentam as chicanas, evidenciando as consequências da auto-percepção segundo valores maioritários, que resultam na depreciação da própria identidade. Como foi considerado no capítulo 1, por um lado, a forma como a experiência destas mulheres é vivida em termos individuais e colectivos na sociedade dominante determina como se relacionam com a sua imagem, numa dinâmica que pode acarretar interpretações contraditórias de si mesmas e, portanto, interferir na escolha dos modelos a seguir; por outro lado, uma consciência fragmentada entre várias realidades pressupõe dilemas próprios de quem não se reconhece unicamente numa cultura:

El hibridismo (...) indudable reflejo de una oscilación psíquica entre dos mundos irreductibles y que vanamente quiere conciliar y superar: el norteamericano y el mexicano. El “pachuco” no quiere ser mexicano, pero tampoco yanqui. (Paz 2012: 20)

By standing on the U.S. side of the river they saw Mexico and they saw home; by standing on the Mexican side of the border they saw the United States and they saw home. (Hurtado 2003: 18)

Também em *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa assume que viver segundo conceitos delimitados e fronteiras rígidas é sinónimo de uma realidade marcada pelo sentimento de impotência e de confusão identitária, pois a coexistência de diferentes culturas suscita sentimentos de conflito e de angústia: “We are a synergy of two cultures with various degrees of Mexicanness or Angloness. I have so internalized the borderland conflict that sometimes I feel like one cancels out the other and we are zero, nothing, no one. *A veces no soy nada ni nadie*” (1999: 85).³⁰ Acredita, pois, que quando os grupos oprimidos adoptam o ponto de vista da cultura maioritária com base nas dicotomias superioridade/inferioridade ou sujeito/objecto, estão, na verdade, a interiorizar sistemas de valores alienantes, podendo acabar por rejeitar características intrínsecas à sua natureza. Perante a dificuldade em conciliar perspectivas internas e externas, Anzaldúa propõe que as chicanas aceitem todos os sistemas que integram a sua identidade, recusando noções estáticas e assumindo um carácter híbrido.

É de sublinhar que fenómenos de hibridismo ou de transculturação são encarados de modo diferente pelos anglo-americanos ou pelos chicanos: para os primeiros a

³⁰ A autora chicana Alvina Quintana refere inequivocamente que, mesmo na esfera doméstica consagrada à família, esta crise identitária é uma realidade transversal a todas as faixas etárias: “In the kitchen in the English language of my New Mexican mother I was Spanish; in the living room in the Spanish tongue of my Mexican father I was Indian. (...)I recognized this as one of those taboo subjects that adults appeared to regard as unanswerable and therefore inappropriate. (...) I was Spanish; I was Indian. Mostly I was confused” (1992: 5).

própria existência de tais fenómenos expõe as falhas e os preconceitos nos quais assentam os seus dogmas monoculturais; para os segundos, estes são aspectos que os caracterizam e que relembram a multiplicidade de que se reveste a identidade chicana. Como o modelo híbrido não é fixo e ameaça a centralidade dos grupos dominantes, os seus limites são convenientemente reposicionados para incluir ou excluir grupos diferentes, o que origina distorções e apropriações abusivas do conceito e dificulta a definição do que é o próprio hibridismo. Como afirma Gomez-Peña: “The presence of the hybrid denounces the faults, prejudices and fears manufactured by the self-proclaimed center (...) Also, precisely because of its elasticity and open nature, the hybrid model can be appropriated by anyone to mean practically anything” (1996: 12).

Para que as chicanas reclamem o seu carácter híbrido, Anzaldúa considera fulcral que a consciência da realidade ambivalente se converta em caminho de aprendizagem, reiterando a necessidade de se compreender a história e a herança do seu povo, de modo a desconstruir concepções erradas e revelar a ignorância que ainda persiste sobre o mesmo. Por isso mesmo, quando Anzaldúa reivindica a mestiçagem como parte integrante da chicana, não esquece os ancestrais indígenas, considerando que obliterar essa vertente conduz tanto à fragmentação psíquica das mulheres, como à exclusão perpétua de um elemento que as personifica. A autora escreve numa versão de *Borderlands/La Frontera*, anterior à da publicação: “I am 80% Indian and will survive no matter what. (...) What I want is an accounting of all three cultures”.³¹ Tal como a mulher indígena, também a chicana sofre com a perda do território, da língua, da

³¹ Gloria Evangelina Anzaldúa *Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 33.

herança cultural e da confiança no futuro.³² É então legítimo considerar *Borderlands/La Frontera* como um exemplo de indigenismo feminino, uma vez que se apresenta como uma tentativa de articular a identidade indígena das chicanas.³³ Neste sentido, o que a autora denomina de “Shadow Beast” retrata a mulher nativa que desapareceu com o neocolonialismo, bem como a componente selvagem e mística das Américas, que ainda subsiste nestas mulheres e que a cultura ocidental tenta recalcar.

Na obra, o passado indígena é exaltado e reformulado para que ocupe a verdadeira dimensão de agente activo na história até ao presente. A autora interroga a idealização da mestiçagem veiculada por ambas as nações que, ora suprime a mulher indígena dos seus discursos, ora a utiliza como uma imagem selvagem e irracional para denegrir o género feminino. Por isso mesmo afirma:

They are fascinated by what they call the “magical” mind, the “savage” mind (...). In trying to become “objective”, Western culture made “objects of things and people when it distanced itself from them (...). Not only was the brain split into two functions but so was reality. Thus people who

³² Neste contexto, a autora afirma: “I don’t call myself an india, but I do claim an indigenous ancestry, one of mestizaje. (...) To have an Indian ancestry means to fear that la india in me that has been killed for centuries continues being killed. It means to suffer psychic fragmentation. It means to mourn the losses - loss of land, loss of language, loss of heritage, lost of trust that all indigenous people in this country, in Mexico, in the entire planet suffer on a daily basis”. (Anzaldúa 2009: 283)

³³ O indigenismo assenta na defesa dos direitos dos povos indígenas, tendo como objectivo a integração igualitária dos mesmos nos países onde se encontram e cujos territórios já foram unicamente seus. Existem, no entanto, algumas controvérsias em relação a esta doutrina, por um lado, a dificuldade de encontrar uma única definição de índio; por outro, a ténue linha que separa a assimilação das populações índias nas nações e o respeito pelas suas práticas culturais. Apesar de o termo ter surgido na década de 40, no Primeiro Congresso Indigenista Interamericano no México, de facto, em pleno processo de colonização, o Padre Bartolomé de Las Casas publica o texto *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542), onde expõe os actos de extrema violência perpetrados pelos colonizadores aos povos nativos no Novo Mundo. É, portanto, considerado o primeiro indigenista da história.

inhabit both realities are forced to live in the interface between the two.
(Anzaldúa 1999: 59)

Abranger os elementos que estão presentes nas civilizações pré-colombianas, no colonialismo espanhol e nas culturas mexicana e anglo-americana é, para Anzaldúa, fulcral para que a chicana aceite as suas múltiplas subjectividades e alicerce a própria identidade em ambos os lados da fronteira. A autora crê que, se a cultura não é estática, nem é uma verdade absoluta – pois é vivida relacionalmente, sendo activada e produzida numa constante negociação com o outro – a chicana vive em perpétua transculturação. Os conceitos de unidade e pureza são então desconstruídos, em questões identitárias, linguísticas ou mesmo sexuais, passando por um processo no qual colidem, se mesclam e se transmutam em novos significados.

A mestiçagem da chicana forja-se não só nas contradições e ambiguidades que enfrenta por ocupar espaços culturais opostos, mas também através da reconfiguração de noções pré-concebidas de nacionalismo e de identidade. Anzaldúa defende que cada indivíduo contém múltiplas personalidades, que se transmutam sempre que se muda de posição ou perspectiva, comparando a identidade a um rio, uma vez que se comporta com fluidez e está sempre em processo de transformação e de adaptação.³⁴ Sublinha-se que quando a autora se assume como chicana está já a revelar a sua realidade híbrida e a reclamar, por um lado, todas as partes que a compõem como elementos integrantes da sua própria autodefinição, por outro, um tipo de identidade transnacional que rompe com as noções culturais pré-estabelecidas, sendo por essa razão que *Borderlands/La Frontera* deve ser interpretado como um discurso que resulta da negociação entre as culturas indígena, mexicana e americana. Como a autora expõe: “One culture is the

³⁴ Ver entrevista da autora a Jeffner Allen em 1980 (Anzaldúa 2000: 129).

lungs, another culture the heart, another culture the pancreas, another culture the stomach. We cannot live without the other parts. I'm tired of borders. I'm tired of nationalistic thinking".³⁵

2.1.2. Uma abordagem relacional

Uma das características do hibridismo preconizado em *Borderlands/La Frontera* é o facto de poder ser convertido numa vantagem social. A autora propõe que as chicanas celebrem uma identidade fluida e observem a cultura dominante de uma perspectiva externa, ainda que a intersectem como habitantes de vários mundos simultaneamente. Para além disso, constata na experiência chicana não apenas o hibridismo cultural, mas também o político, estético, linguístico e sexual, demonstrando como é possível englobar elementos de todos os lados e, a partir de uma situação frequentemente entendida e encarada enquanto desvantagem e divisão, criar sistemas abertos que, pelo contrário, funcionem como espaços de inclusão e integração, onde quaisquer dogmas serão desconstruídos.³⁶

Apesar de geralmente se presumir que a identidade cultural tem um carácter permanente, uma vez que se baseia em questões biológicas, familiares, históricas e

³⁵ *Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 32.

³⁶ O desejo de Anzaldúa por um espaço de inclusão, com um sistema de valores que suprima a diferença é erradamente confundido pelas feministas anglo-americanas com uma ânsia de homogeneização. O que a autora propõe é, de facto, a aceitação de uma identidade da fronteira, livre de dicotomias eurocêtricas, como resposta à múltipla marginalização que oprime a mulher chicana (*Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 6).

tradicionais, Anzaldúa considera que uma concepção identitária delimitada entre parâmetros pré-estabelecidos é falível, uma vez que todas as facetas de que se compõe uma identidade são susceptíveis de sofrerem alterações resultantes do contacto com outros elementos. Neste sentido, considera essencial uma reformulação da relação centro e margem, não só porque é através da interacção constante entre ambos os lados que se mantêm e validam os papéis sociais de cada um deles, mas ainda porque essa interacção dinâmica gera modelos de percepção da alteridade. O “outro” surge como uma forma de delinear o “eu” e os valores comuns da cultura onde está inserido, já que o processo de forjar a identidade individual ou do grupo se desenvolve na criação de padrões e de regras de comportamento. Para Anzaldúa, a identidade é, pois, um processo relacional, que depende tanto de si como de quem está à sua volta, presumindo que quando alguém se autodefine, analisa o modo como se assemelha ou difere do “outro” ou do ambiente onde se encontra (Anzaldúa 2000: 240). Por conseguinte, nota que sempre que o “eu” se distingue do “outro”, concebe-o a partir de pontos de contacto/diferença.

Com este pressuposto, na reconfiguração da relação centro/margem, Anzaldúa desenvolve uma abordagem relacional que não enfatiza a diferença, mas o estabelecimento de paralelos, acreditando que o futuro se fará ao encontro da transposição de dicotomias, através da criação de pontes entre realidades aparentemente díspares. Esta foi uma abordagem que a autora aplicou à sua própria vida, adoptando uma posição ambivalente em relação aos diversos grupos com os quais interagiu

(culturais, profissionais, de género ou de sexualidade), recusando pertencer ou aliar-se exclusivamente a um deles, embora não se tenha dissociado de nenhum.³⁷

A autora reconhece a dificuldade dos grupos dominantes em praticarem tal abordagem relacional, concretamente a incapacidade dos anglo-americanos de se identificarem emocionalmente com identidades mestiças e híbridas, no entanto acrescenta que não é um objectivo inatingível caso se projectem no “outro”, argumentando:

Questioning the values of the dominant culture which imposes fundamental difference on those of the “wrong” side of the good/bad dichotomy is the first step. Responding to the *Other* not as irrevocably different is the second step. By highlighting similarities, downplaying divergences, that is, *rapprochement* between self and *Other* it is possible to build a syncretic relationship. (1990: 145)

Este é, pois, um processo complexo quando envolve a alteridade cultural, porém, a autora reitera a possibilidade de uma identificação com grupos que não estão limitados aos mesmos padrões étnicos, raciais, religiosos, de classe ou de género. Neste sentido propõe o estabelecimento de alianças com todos os indivíduos, inclusive os aparentemente opostos, pela recusa de ideias pré-concebidas que proporcionam alguma

³⁷ É de notar que, ao longo da sua vida, Anzaldúa recusou participar em projectos que não davam visibilidade a outras activistas ou escritoras chicanas ou excluía mulheres de outros grupos étnicos. Considerava pois que tais projectos apenas a seleccionavam para transmitirem a ilusão de que se posicionariam contra práticas segregacionistas ou racistas. Sempre que se deparava com tais convites, a autora usava a seguinte resposta modelo: “the exclusion of women of color perpetuates historical patterns of exclusion and inequality and highlights the fact that race remains a back-burner issue in feminist concerns in activities organized by Euro-Anglo American women. (...) once having selected one of us to participate in your project you may feel that you have done your political duty and are less racist for having tried to include one of us. Please attend to your motivations carefully”. (*Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 21).

segurança, pela aceitação das diferenças e pelo reforço do que é comum. Viver na sociedade multicultural contemporânea pressupõe, segundo a autora, desenvolver uma perspectiva de inclusão assente no diálogo e na aceitação de todos os elementos que compõem a identidade. Tal abordagem possibilita validar o processo de transformação contínuo e híbrido que caracteriza a vida entre mundos.

O hibridismo de género ocupa uma posição central na abordagem relacional de Anzaldúa, que considera que os homossexuais se encontram numa posição privilegiada para assumir alianças que não suprimem a diferença – como grupo minoritário, que vive à margem dos papéis sociais, representam perpetuamente o “outro” e desafiam os padrões identitários da cultura dominante. Este grupo, estando presente em todas as nações, é detentor de uma capacidade inigualável de cruzar fronteiras e logra estabelecer relações com pessoas de diversas realidades, potenciando o surgimento de uma comunidade transcultural.

Na verdade, quando Anzaldúa assume a sua homossexualidade parece acentuar ainda mais a situação periférica na qual se encontra, porém, para a autora essa posição estimula uma percepção mais apurada de todos os mundos onde se move, já que está definitivamente à margem de qualquer um deles: “It’s an interesting path, one that continually slips in and out of the white, the Catholic, the Mexican, the indigenous, the instincts. (...) It is a way of balancing, of mitigating duality” (1999: 41).³⁸ A sua

³⁸ A autora insurge-se contra os editores que insistem em retirar dos dados biográficos referências à sua homossexualidade, considerando que esta é uma componente essencial da sua identidade, que assume como uma vantagem acrescida na compreensão de realidades entre mundos. Neste sentido, refere: “Anthologizers of readers from mainstream and university presses when reprinting my essays, poems or fiction attempt to socially reconstruct my identity by leaving out the dyke label, or one of the others, when I always include these in the bios (...). In removing the queer or some part of my identity, these editors remove one or more of the markers of oppression/privileges and therefore lessen the complexity of subjectivity and emphasize one dimension of identity or only those dimensions that are “acceptable” (...).

identidade sexual funciona, assim, como ponte para estabelecer ligações entre grupos aparentemente separados, bem como para construir uma nova entidade feminina fora da dicotomia homem/mulher, que denomina “*mitá y mitá*”.

As similitudes entre a experiência dos homossexuais e a das minorias étnicas é, para a autora, prova de que a alteridade dos chicanos pode operar como uma sensibilidade acrescida para a compreensão do seu hibridismo, bem como para o entendimento de todos os grupos que não se inserem nos padrões definidos pela sociedade dominante e que, portanto, vêem a própria identidade assente em dicotomias eu/outro. Anzaldúa considera que num mundo fluido faz sentido uma experiência cultural e sexual também fluida e, como tal, recusa uma distinção clara, estática e permanente entre opressor/oprimido, homem/mulher, cultura majoritária/minoritária, tradição/modernidade, reforçando que há em cada indivíduo elementos de ambos os polos. Ao posicionar-se como homossexual e como mestiça, configura uma nova maneira de forjar elos, o que considera ser a sua missão, numa sociedade onde as fronteiras são cada vez mais questionadas. Este é, aliás, o caminho apontado pela maioria dos escritores chicanos, entre os quais Gomez-Peña:

The real tasks ahead of us are to embrace more fluid and tolerant notions of personal and national identity, and to develop models of peaceful coexistence and multilateral cooperation across nationality, race, gender and religion. To attain this, rather than more border patrols, border walls, and punitive laws, we need more and better information about one another. (1996: 70)

I am differently, complexly and oppositionally self-identified and I vehemently protest others omitting or changing my identity and constructing it anew. Leaving dyke, patiache, or queer out reinforces the privileges of sexual identity, class, race and language. By erasing parts of my identity these editors are saying that we all speak and write from the same social locations” (*Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 28).

Para que esta proposta relacional se concretize na sociedade, a autora considera imperioso desenvolver um outro tipo de sensibilidade face à diferença cultural, alternativo àquele que tem sido adoptado pela sociedade dominante em relação aos indivíduos que considera marginais – uma consciência híbrida, que a autora denomina “*mestiza consciousness*”. Além disso, como se analisará adiante, desenvolve o conceito de “*new mestiza*” para personificar a fluidez característica daqueles que se movem nas margens, bem como a capacidade de adaptação e de sobrevivência nas diversas intersecções sociais, económicas, culturais ou de género que habitam.

2. 2. *The border is an analog of the planet* — a fronteira, espaço híbrido de inclusão

Border culture means boycott, complot, ilegalidad,
clandestinidad, contrabando,
Transgresión, desobediencia nacional...
But it also means transcultural friendship and collaboration (...)
But is also means a new terminology for new hybrid identities
and métiers
Constantly metamorphosing...
Gómez-Peña (1996)

2.2.1. A fronteira metafórica

Guillermo Gómez-Peña, no manifesto chicano “the border is...” (1996), expõe a polissemia do termo “fronteira”, evidenciando o carácter híbrido e dinâmico que Anzaldúa já havia assinalado em 1987, na primeira edição de *Borderlands/La Frontera*. Tal como a maioria dos autores chicanos, Gómez-Peña compreende a fronteira geográfica e identitária como parte integrante de si, do seu trabalho e da sua vida social, considerando-se binacional. Por isso mesmo, afirma que a sua mente está literalmente e conceptualmente dividida pelos dois lados da fronteira, que não se configuram como uma linha recta, mas como uma fita de Möbius, onde o indivíduo se posiciona sempre “do outro lado”, sentindo-se então incompleto e em constante desejo pela outra face. Mais ainda, ao viver e trabalhar entre cidades gémeas, percepção a Califórnia como uma extensão do México, tornando-se incapaz de separar o que à partida seriam dois mundos opostos (Gómez-Peña 1996: 63).

Similarmente, Anzaldúa crê que os dois conceitos de fronteira – geográfica e identitária – são intrínsecos à sua identidade e à de todos os chicanos, impondo a sua presença eternamente, não apenas porque vive na fronteira geográfica, mas ainda

porque a colisão das várias culturas presentes neste espaço é sinónimo de pressão para escolher uma delas e para se definir em termos dogmáticos: anglo-americana, mexicana ou índia. Neste contexto, a fronteira geográfica não é apenas parte da história dos chicanos, mas também do seu quotidiano, convertendo-se na metáfora escolhida pela autora para designar a experiência do seu povo. Por isso mesmo afirma: “The struggle is inner: Chicano, *indio*, American Indian, mojado, mexicano, immigrant Latino, Anglo in power, working class Anglo, Black, Asian – our psyches resemble the border-towns and are populated by the same people” (Anzaldúa 1999: 109).

A noção de fronteira como metáfora de hibridismo é crucial para os estudos pós-coloniais, dado que representa um espaço de energia, de fluidez, de mudança e de revisão dos elementos opostos que a compõem, versando sobre as barreiras/ligações entre pessoas, nações e indivíduos. No entanto, sublinha-se que a experiência de Gloria Anzaldúa relembra que, no caso dos chicanos, existe uma fronteira real de mais de três mil quilómetros, que não só é uma das mais cruzadas do mundo, como ainda, ao unir dois sistemas opostos, prefigura uma dinâmica muito particular, baseada em relações desiguais entre grupos dominantes e subordinados. Esta fronteira configura-se como uma “nação” diferente, pois difere tanto do sul como do norte, fazendo emergir novas manifestações culturais.

A fronteira como metáfora identitária alude pois às características da fronteira física: por um lado, reitera a existência de dicotomias – como puro/impuro, igualdade/diferença, inclusão/exclusão, dentro/ fora – o que inequivocamente pressupõe distinção, demarcação, pureza e fixidez; por outro lado, potencia a mistura, o contacto e a contaminação, já que se assume como um espaço de fluidez onde as diferenças se encontram e se reconfiguram num elemento novo. Viver na intersecção de várias realidades torna os chicanos perpetuamente o “outro”, sempre que se posicionam apenas

numa delas, por conseguinte, a fronteira proposta por escritores chicanos como Anzaldúa e Gomez-Peña não deve ser percebida como uma barreira ou como reforço da diferença, mas como metáfora da sua capacidade de transfigurar a identidade pessoal e cultural em fluidez e hibridismo, conectando-a ainda a uma narrativa desafiadora dos dogmas da sociedade anglo-americana dominante: "The betweenness leads to a becoming, a sense of cultural and personal identity that highlight flux and fluidity while connected by a strong memory of (a discredited) history and (a devalued) heritage" (Pérez-Torres 1995: 12). A fronteira metafórica representa, pois, um espaço de construção de identidades onde certas noções da ideologia americana são questionadas e se encaminham para um paradigma mais flexível.

2.2.2. A fronteira como espaço de inclusão

Se aparentemente a fronteira reforçaria a segregação de quem é considerado "o outro", Anzaldúa, como se fez notar, defende um novo sistema de inclusão e de ruptura de dualismos, constatando que a identidade não existe sem a diferença e a alteridade. A fronteira metafórica é, portanto, um espaço intermédio, de cariz comunitário, de resistência a pressupostos convencionais, que ostenta um carácter de reinvenção eminentemente híbrido, permitindo a emergência de uma nova mestiçagem assente em identidades múltiplas, fora de quaisquer estruturas de poder. Neste contexto refere: "The border is the locus of resistance, of rupture, of implosion and explosion, and of putting together the fragments and creating a new assemblage" (1998: 165).

A fronteira de Gloria Anzaldúa não é então uma cortina de ferro que separa o "eu" do "outro", mas um local onde se privilegia a mistura, representando assim a plena transgressão de definições rígidas de cultura, nação, sexo ou género. É ainda uma zona

de transição e não pertença, uma comunidade aberta, habitada por seres migratórios, por seres marginais, por grupos que não são aceites pela sociedade dominante e por todos aqueles que não se inserem em categorias pré-estabelecidas. A autora define este espaço da seguinte forma: “the one spot on earth which contains all other places within it. All people in it, whether natives or immigrants, colored or white, queer or heterosexual, from this side of the border or *del otro lado*” (1998: 165). Consequentemente, a noção de fronteira que Anzaldúa propõe, aponta para a contemporaneidade, visto que se apresenta como um espaço partilhado por uma multiplicidade de culturas ou por qualquer identidade originada entre mundos.

Esta fronteira multicultural sem delimitações, onde a identidade está sempre em construção e as heranças podem ser (re)articuladas, é equiparada pela autora a um novo Aztlán.³⁹ Ao analisar o modo como o grupo dominante se impõe perante a comunidade chicana, a autora reitera que, apesar de a substituição da fronteira/barreira pela fronteira/inclusão parecer irreversível num mundo que parece converter-se progressivamente numa gigantesca zona híbrida, esta transmutação não se realiza pacificamente. Na sociedade americana, esta é uma conjuntura percebida como

³⁹ Nome da terra mítica dos chicanos, adoptado durante o *El Movimiento* para designar uma terra prometida que se caracterizaria como um espaço geocultural onde uma nova nação chicana se edificaria, longe das (o)pressões tanto dos EUA como do México, mas que manteria as ligações culturais com ambas as nações. É também um termo metafórico da resistência colectiva em relação ao racismo e à segregação, que alude às raízes indígenas, operando, assim, como um mito unificador deste povo (Allatson 2006). Contudo, Anzaldúa sublinha que o *El Movimiento* não conseguiu perceber a multiplicidade e a descontinuidade evidentes nas histórias e geografias que pretendia abranger dentro do Aztlán, já que este local ou símbolo apaga as enormes diferenças e variedades existentes entre os chicanos e, sendo patriarcal, não corresponde às expectativas das mulheres. É neste contexto que Anzaldúa propõe uma fronteira inclusiva que funcionará como uma alternativa ao antigo Aztlán, já que se converte num espaço de resistência feminina, que, ao contrário da nação masculina que os nacionalistas chicanos acreditam ser a pátria perdida, será essencial para a nova consciência que levará à mudança social almejada.

desestabilizadora da sua hegemonia, tanto mais porque se afigura uma tendência que já não está delimitada a uma localização geográfica particular – fenómenos de hibridismo verificam-se em todo o território dos EUA, causando desconforto no grupo dominante, como se constata no seguinte passo:

Their worst nightmare is finally coming true: the United States is no longer a fictional extension of Europe, or the wholesome suburb imagined by the screenwriter of *Lassie*. (...) America shrinks day by day, as the pungent smell of enchiladas fills the air and the volume of quebradita music rises. (Gomez-Peña 1996: 67)

Enquanto que a mestiçagem se estende a todo o território e a fronteira prova ser elástica, o dualismo grupo dominante/grupo dominado resiste e, inclusive, adquire novas configurações. No caso dos chicanos, originam-se barreiras dentro da mesma comunidade, verificando-se tendências de separatismo, sexismo e até racismo – os chicanos já nascidos nos EUA e os recém-chegados da América Latina encontram-se separados por diferenças culturais e políticas causadoras de segregações várias e, no caso das chicanas, ainda é recorrente a opressão de género. É importante então compreender que a marginalização opera em diversas realidades e reproduz-se dentro da comunidade sempre que há uma confrontação com a alteridade, já que todos os indivíduos podem, em determinado contexto, ocupar uma posição de privilégio e de dominância.⁴⁰

⁴⁰ Anzaldúa relembra que a segregação existe mesmo entre chicanos já estabelecidos nos EUA e os recém-chegados, especialmente os ilegais. Numa versão de *Borderlands/La Frontera* anterior à da publicação refere: “There is 25% unemployment on the U.S. side of the border. Chicanos and documented immigrants get angry at the undocumented who get hired for lower wages. (...) Chicanos and mexicanos are a people in conflict with each other. (...) We hate them and we despise ourselves for turning our backs on *los del otro lado*” (*Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 32).

Como já se fez notar, a fronteira inclusiva de Anzaldúa não pretende separar os elementos dominadores dos elementos dominados, mas antes romper com a visão do mundo assente em dualismos, potenciando a coexistência pacífica de todos os grupos. *Borderlands/La Frontera* veicula então estratégias de resistência e descolonização, através do uso da fronteira como princípio organizador da vida das chicanas: as múltiplas culturas e línguas devem ser convertidas na chave de transposição de preconceitos e, conseqüentemente, de sobrevivência, rompendo com o nacionalismo, que a autora acredita ter como consequência a edificação de barreiras entre os indivíduos. Como Anzaldúa testemunha: “I’m a citizen of the universe. I think it’s good to claim your ethnic identity and your racial identity. But it’s also the source of all the wars and all the violence, all these borders and walls people erect. I’m tired of borders and I’m tired of walls” (Anzaldúa 2000: 118).

Na obra, a autora reforça o carácter prático da vida na fronteira. A chicana deve, assim, aprender a viver em plena transgressão de limites, recusando juízos delimitados por um único padrão de comportamento e convertendo a consciência da realidade ambivalente em fonte de resistência. Tal como expõe o poema de Anzaldúa “To live in the Borderlands means you”:

To survive the Borderlands
You must live *sin fronteras*
be a crossroads.
(1999: 216)

A abordagem relacional da autora, já considerada no início do capítulo, é fulcral para a conceptualização da fronteira como um espaço de manifestação de diferentes subjectividades, de tolerância pela ambiguidade e de ausência de conceitos pré-definidos. De facto, é pela adopção de uma posição flexível e pela desconstrução do

pensamento dicotómico anglo-americano, que se origina tal espaço intermédio de inclusão e de profunda interconexão. Relembra-se que Anzaldúa propõe o estabelecimento de paralelos com o outro através do reconhecimento da existência de elementos comuns, de modo a questionar os modelos criados pela sociedade dominante, modelos que pressupõem uma definição baseada naquilo que se exclui e não no que se inclui. Com todas estas características, a fronteira de Anzaldúa é, no fundo, um espaço de alteração de paradigma, essencial para a emergência de um novo sistema de valores condizente com a contemporaneidade, onde os ideais de pureza e de fixidez identitária são quase inatingíveis.

No início dos anos 1980, um dos primeiros conceitos de Gloria Anzaldúa, “El Mundo Zurdo”, preconiza já aquilo que *Borderlands/La Frontera* veio reiterar: pessoas de origens heterogéneas que procuram características comuns, estabelecem alianças e coexistem pacificamente, trabalhando em conjunto com o objectivo de uma mudança social. “El Mundo Zurdo” é, então, não só a celebração do hibridismo, com também do espaço entre mundos, da fronteira que a autora legitima como sendo a sua casa: “The mixture of bloods and affinities, rather than confusing or unbalancing me, has forced me to achieve a kind of equilibrium. Both cultures deny me a place in *their* universe. Between them and among others, I build my own universe, *El Mundo Zurdo*” (1983: 209).

Os habitantes de “El Mundo Zurdo” são todos aqueles que sofrem de opressão, tal como os que não se inserem nos valores e nas crenças do grupo dominante. São elementos que conquistam o seu lugar através de um tipo de auto-transformação que estendem à comunidade, convertendo eventuais focos de vulnerabilidade em fonte de poder. A autora refere: “I believe that by changing ourselves we change the world, that travelling El Mundo Zurdo path is a path of a two-way movement – a going deep into

the self and an expanding out into the world, a simultaneously recreation of society” (1983:208). Apesar de englobarem diferentes crenças, soluções, políticas e opressões, os habitantes de “El Mundo Zurdo” não se posicionam em campos de batalha contrários e, abordando a diferença relacionalmente, favorecem uma perspectiva renovada e livre de preconceitos. Este conceito permite constatar a forma como Anzaldúa, anos antes de *Borderlands/La Frontera*, assume uma visão que enfatiza, de forma directa, a ponte entre o indivíduo/colectivo e o pessoal/comunitário, ideal ao qual dedicou a sua vida e a sua obra. De resto, no início da década a autora evidencia já este lema de vida: “We must act in the everyday world. Words are not enough. We must perform visible and public acts that might make us more vulnerable to the very oppressions we are fighting against. But our vulnerability *can* be the source of our power – if we use it” (1983: 195).

2.2.3. A fronteira de Anzaldúa e outras “fronteiras”

Quando Anzaldúa propõe uma fronteira de união e mestiçagem, afastando-se de concepções de identidade assentes no género, raça ou nacionalidade, remete não só para *Nuestra America* (1891) de José Martí⁴¹, como para *La Raza Cósmica: Misión de la*

⁴¹ A palavra *mestiza* para caracterizar a identidade latino americana tem as suas raízes em Martí, cuja ideia de dignidade e harmonia entre as raças é essencial para a concepção de nação. Este autor acreditava que a mestiçagem era a grande vantagem da América Latina, que representaria a realização plena da igualdade humana e se configuraria na metáfora da mistura cultural. Este autor, em finais do século XIX, rejeitava o ódio de raças, porque não reconhecia a existência de diversas raças no ser humano. Os escritores chicanos recuperam o conceito referido em *Nuestra América*, por exemplo, José Saldívar em *The Dialectics of our America* (1991) expande-o a todas as minorias colonizadas a viver dentro dos EUA e Anzaldúa inclui não só questões de raça, mas também o género e a classe social (Saldívar 1991).

Raza Ibero-Americana (1925) de José Vasconcelos⁴², que nos séculos anteriores já apelavam à união e coexistência pacífica de todas as raças e indivíduos no território da América Latina. Na verdade, Anzaldúa assume logo no início do capítulo “La conciencia de la mestiza” a influência de Vasconcelos quando reclama uma nova configuração híbrida e, quando o cita, está não só a reiterar a esperança do autor na humanidade fraterna e solidária assente na mestiçagem, como também a expressar mais uma vez a resistência do povo mexicano (neste caso, chicano) contra a dominação abusiva dos norte-americanos, de que desde cedo foram vítimas (Anzaldúa1999: 99). Contudo salienta-se a existência de claras disparidades: à semelhança do que defende Vasconcelos, a autora chicana acredita na sinergia de várias culturas, porém o seu discurso evolui da noção de uma cultura síntese e homogénea para uma englobante, pautada pelo pluralismo e pela aceitação.

O conceito de fronteira, como espaço de colisão e de convivência de duas realidades culturais, que se converte num local de fluidez e de hibridismo, não foi uma inovação nem é exclusivo de Gloria Anzaldúa e dos escritores chicanos. Como conceito fulcral para o pós-colonialismo, diversos autores versam sobre o espaço onde várias culturas colidem e se mesclam. A “zona de contacto” de Pratt (1992) é uma das mais citadas para expressar a dimensão interactiva dos encontros coloniais: por um lado, as relações entre colonizadores e colonizados configuram-se, não em separação, mas em espaço de interacção e de relações assimétricas de poder; por outro lado, evidencia-se a

⁴² O conceito de *La Raza* do *El Movimiento*, como a mexicanidade celebrada através do hibridismo racial e cultural, foi inicialmente preconizado por Vasconcelos, que coloca os mexicanos no centro (como “a” raça) num discurso nacionalista: quando os povos indígenas se misturam com os brancos europeus, uma raça nova superior emerge. No entanto, existem autores chicanos que lamentam que a teoria de Vasconcelos tenha sido incorporada no *El Movimiento*, visto que está assente em discursos hegemónicos que serviram a construção de estados com políticas de opressão em relação aos indígenas e às mulheres.

transculturação através da qual os grupos minoritários seleccionam e assimilam aquilo que emana da cultura maioritária:

The space of colonial encounters, the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radically inequality, and intractable conflict (...). “Contact zone” is an attempt to invoke the spatial and temporal copresence of subjects previously separated by geographic and historical disjuncture, and whose trajectories now intersect.” (Pratt 1992: 6-7)

O “terceiro espaço” de Bhabha (1994), local onde as minorias marginalizadas articulam as próprias diferenças culturais, transformam as suas heranças coloniais em significado e constroem identidades novas baseadas no hibridismo, relaciona-se também com a fronteira de Anzaldúa. Bhabha rejeita que as nações se definam como identidades estáveis e acredita que a cultura contemporânea, à semelhança da colonial, tem como característica inerente o hibridismo: todas as culturas estão em permanente contacto umas com as outras e não podem ser consideradas puras.⁴³ Por conseguinte, ao centrar-

⁴³ O autor defende que o poder colonial dividiu o mundo na dicotomia eu/outro para justificar as desigualdades da colonização, por conseguinte narrativas oficiais (inventadas) sobrepõem-se às dos grupos minoritários. Refere ainda que o discurso racista baseado em estereótipos, onde assenta o poder do colonialismo, não é mais do que uma forma de controlar o colonizado, ou seja, o colonialismo é inseparável do estereótipo, que usa para pré-definir indivíduos ou grupos negando-lhes o direito à autodeterminação e identidade, fixando-os numa realidade que não é posta em causa e faz permitir a autoridade colonial: “the stereotype is not a simplification because it is a false representation of a given reality (...) the stereotype impedes the circulation and articulation of the signifier of “race” as anything other than its *fixity* as racism” (Bhabha 1994: 75). Deste modo, entende que sempre que há um confronto com um estereótipo se deve calcular os seus efeitos e tentar desconstruir padrões, pois a autoridade do colonizador só se completa caso se acredite sem a questionar. Além disso, existe uma ansiedade, tanto no colonizador quanto no colonizado, que abre um espaço de resistência, pois o colonizado imita a cultura do colonizador, marcando no entanto a sua diferença. Consequentemente, o colonizador é assombrado pelo próprio discurso, porque a sua identidade aparentemente estável é posta em causa. Por tudo isto, o autor crê que as minorias têm um papel importante no processo de repensar as identidades nacionais.

se nas fronteiras culturais e não nas fronteiras das nações em termos geográficos, analisa-as como um processo infindável de hibridização, onde os espaços de liminaridade criam constantemente novas identidades. A ideia de liminaridade é fundamental na proposta de Bhabha, que não se afigura apenas como um estado de transição entre dois mundos, mas apresenta-se como um estádio em si, pois há quem viva em permanente processo de transição, ou seja, entre culturas. No entanto, para este autor não existe um processo de negociação, já que o que emerge é um terceiro espaço, que sendo totalmente novo, não se caracteriza pela junção de duas culturas diferentes entre si. Refere ainda que as culturas se formam a partir deste terceiro espaço e não o contrário, já que são consequência do eterno processo de hibridização: as nações estão abertas a novas identidades culturais, cada indivíduo é estranho e estrangeiro na própria cultura, sendo esta a chave para aceitar a alteridade. Porém, Bhabha crê que uma verdadeira cultura transnacional ainda não foi alcançada, visto que existem indivíduos que se encontram entre culturas ou nações, entre o global e o local, ou mesmo, entre as necessidades individuais e as obrigações comunitárias.

A fronteira de que fala Anzaldúa, ou como zona de mestiçagem promissora onde se questionam os discursos dominantes, ou como local que articula os dualismos dentro/fora ou centro/periferia e temporalidades ambivalentes, pode ser analisada englobando características tanto da “zona de contacto” de Pratt como do “terceiro espaço” de Bhabha.

Contudo, apesar de *Borderlands/La Frontera* entrar em diálogo com tais propostas pós-coloniais, os paralelos devem ser estabelecidos criteriosamente, respeitando o objectivo da própria autora e o modo como se demarca dos demais. Na verdade, a autora defende que os conceitos que propõe, nem são uma apropriação de

teorias pré-existentes, nem tampouco um desenvolvimento dessas mesmas teorias, como aliás reforça:

They would look at some of the conclusions and concepts and theories in *Borderlands* and write about them, saying that my theories were derived from their work. *They* had discovered these theories. They insisted that I got these theories from Foucault, Lacan, Derrida, or the French feminists. But I was not familiar with these theorist's work when I wrote *Borderlands*. I hadn't read them. So what they were saying was, "She got it from these white folks and didn't even cite them". (2009: 192)

Um dos principais elementos diferenciadores reside no facto de, em Anzaldúa, o carácter metafórico da fronteira ser indissociável do seu significado real, pois a fronteira territorial dividiu a sua identidade e a do seu povo, causando um tipo de sofrimento que, a seu ver, só pode ser curado pela exploração da componente metafórica. Assim, a autora considera que a segregação, resultante da conjuntura específica do espaço geopolítico habitado pelos chicanos, só pode ser ultrapassada pela tolerância pela ambiguidade e pelo pluralismo decorrente de várias culturas a compartirem o mesmo território. Mais do que isso, a fronteira conceptualizada em *Borderlands/La Frontera* engloba questões para além das raciais/culturais, já que para a autora os habitantes da fronteira são todos os que experienciam qualquer modo de fragmentação na sua identidade. A própria autora chicana equipara a fronteira à vulva, ambas são "feridas abertas", o que remete para a opressão de género e de sexualidade.

Anzaldúa insurge-se explicitamente contra comparações fáceis com os estudos pós-coloniais, já que exhibe a própria incapacidade de se identificar com conceitos desenvolvidos através da articulação de realidades abstractas, afirmando numa entrevista de 1996: "Your question was "Who has influenced you as a postcolonial critic?" I couldn't think of anyone. (...) When Homi Bhabha was here I did some

reading and went to his lecture, which I couldn't understand (2000: 255).⁴⁴ De facto, uma leitura atenta de *Borderlands/La Frontera* notará certamente o modo como a experiência pessoal da autora é apresentada como intrínseca aos conceitos que elabora, partindo sempre do pessoal para o colectivo, partilhando e expondo o sofrimento e as aprendizagens, e apresentando os caminhos a seguir em tom confessional e íntimo, como aliás se considerará no quinto capítulo.⁴⁵

Interligando dados autobiográficos e históricos concretos com o seu conceito de fronteira, Anzaldúa associa um outro factor diferenciador, nomeadamente o do activismo social. A autora pretende que a sua visão do mundo tenha uma acção directa na comunidade chicana, assumindo um propósito claro de mudança ao apresentar-se como uma ponte entre realidades diferentes e ao nortear a sua vida segundo uma constante demanda pela identificação com o outro. A sua noção de fronteira engloba a história das chicanas nos EUA, nomeadamente no modo como se tornaram um grupo minoritário e colonizado dentro do seu próprio território, precisamente por ter como objectivo melhorar a vida da comunidade chicana, bem como a de todos os indivíduos que sofram de opressão e de marginalização. É com argumentos que questiona o

⁴⁴ A autora confere liberdade quase total para a interpretação das suas teorias, como afirma Keating: “Anzaldúa rarely expressed a sense of strong ownership about her theories, and she never authoritatively insisted exclusively on her interpretations of her own words” (2011: 142). No entanto, neste caso concreto tal não aconteceu, o que indica o seu desconforto com estes paralelismos e a sua vontade de se demarcar relativamente a autores pós-coloniais.

⁴⁵ Na verdade, *Borderlands/La Frontera* pode ser lido como uma forma de escrita autoetnográfica, já que Anzaldúa parte da sua experiência pessoal para um contexto sociocultural e político colectivo. A cultura e a história chicanas são exploradas e analisadas através da subjectividade da autora, que ao mesmo tempo que utiliza o texto para libertar a sua identidade, reescreve a história de toda a comunidade. Além do mais, ao fazê-lo na intersecção de várias comunidades (anglo-americana, mexicana e indígena) e não apenas numa delas, concede um carácter inovador à própria autoetnografia.

contributo abstrato de teóricos do pós-colonialismo para a compreensão da experiência concreta dos chicanos nos EUA:

Most of the post-colonial intellectuals are writing about them being in exile from one country or the other. Some of the work I am doing now looks at us Chicanas and the way we are internal exiles within our country. (...) If you are very exotic, like being from Australia, Africa, India, et cetera, this legitimates you more than being an internal exile. We still don't receive much attention and are often aren't listened to at all. (1999: 244)

Concluindo, mais do que ler *Borderlands/La Frontera* em diálogo com propostas pós-coloniais, é importante fazê-lo explorando paralelos com as narrativas históricas e culturais do povo chicano, bem como com outros textos sugeridos pela autora ao longo da obra, uma vez que uma leitura descontextualizada facilmente propicia a universalização de experiências que são particulares desta comunidade, retirando-as do seu contexto para se encaixarem num enquadramento teórico díspar. Aqui, tanto “fronteira” como “mestiza” não são, de todo, conceitos abstractos.

2.3. *En unas pocas centurias, the future will belong to the mestiza* — o poder da nova mestiçagem

La mestiza is a product of the transfer of the cultural and spiritual values of one group to another. Being tricultural, monolingual, bilingual or multilingual, speaking a patois, and in a state of perpetual transition...

Anzaldúa (1999)

2.3.1. “*Mestiza consciousness*”, “*la facultad*” e “*Coatlicue state*”

Como já se fez notar, a nova percepção da realidade que *Borderlands/La Frontera* advoga, emerge da competição entre diferentes culturas e identidades e admite a coexistência de elementos contraditórios. Neste sentido, a fronteira de Anzaldúa pressupõe uma mudança de paradigma: assimilar um modo de apreender a realidade não assente em conceitos opostos, reconhecer e aceitar as diferenças e insistir nas semelhanças como catalisadores de transformação. Nas suas propostas, a ruptura de padrões de comportamento limitados e dos conceitos pré-definidos de identidade dará lugar a uma vivência mais alargada e tolerante, permitindo a emergência de um nível suplementar de consciência, o qual Anzaldúa denomina “*mestiza consciousness*”, isto é, a consciência da fronteira. Tal como esclarece: “From this racial, ideological, cultural and biological crosspollinization, an “alien” consciousness is presently in the making – a new *mestiza consciousness, una consciencia de mujer*. It is a consciousness of the *Borderlands*” (1999: 99).

Em *Borderlands/La Frontera*, tanto o discurso sobre fronteiras identitárias, culturais e sexuais, como as considerações sobre o novo patamar de consciência que se revê no hibridismo, baseiam-se nas noções de mestiçagem feminina veiculadas pela

autora, opostas ao modelo nacionalista chicano de tradição masculina. O conceito de “*mestiza consciousness*” confronta pois o sistema patriarcal, fornecendo um novo modelo de consciência híbrida a todas as chicanas, que articula quer o passado indígena, quer uma reorientação do conceito de sexualidade fora da dicotomia homem/mulher. É de realçar, porém, que Anzaldúa não propõe com tal consciencialização uma alternativa dogmática ao pensamento ocidental, antes pretende inventar novas formas de percepção, quebrar padrões rígidos e unitários, bem como forjar a tolerância pela ambiguidade e diversidade. Este novo patamar de consciência é interdependente do conceito de fronteira, pois não só permite estabelecer pontos de contacto entre grupo opostos, mas ainda potencia uma nova relação entre identidade e subjectividade. É, pois, uma consciência que se interrelaciona com a ruptura dos dualismos ocidentais que oprimem a chicana, que por esta via logra superar as noções contraditórias da sua identidade e ascender a uma nova percepção da sua realidade. Deste modo, nas propostas de Anzaldúa, a fronteira deixa definitivamente de se caracterizar como uma linha divisória, convertendo-se num local livre de hierarquias, pautado pela intersecção de diferentes culturas, géneros e identidades.

Ainda que a autora reitere que todos podem alcançar a “*mestiza consciousness*”, aqueles que pertencem a grupos minoritários estão mais próximos de o conseguir, uma vez que possuem “*la facultad*”, uma forma intuitiva de conhecimento que vai além do pensamento lógico e da análise empírica, um estado constante de vigilância. Os indivíduos que vivem entre mundos aprendem a desenvolver esta capacidade de percepção do mundo que os rodeia, já que ao enfrentarem racismo, opressão, sexismo ou outras formas de violência, desenvolvem uma faculdade extra para assegurar a própria sobrevivência num ambiente hostil. Em 2004, a autora engloba ainda neste

grupo os que são portadores de uma deficiência: “I do believe that people with disabilities are among those prone to develop la facultad” (2009: 300).

“*La facultad*” é uma tática de sobrevivência que Gloria Anzaldúa distingue da racionalidade. A autora sugere que pode ser sentida quer pela mente quer pelo corpo, considerando que os perigos e as ameaças podem ser pressentidos por um cheiro, por um arrepio ou por uma via inconsciente: “La facultad is the capacity to see in surface phenomena the meaning of deeper realities, to see the deep structure below the surface. It is an instant “sensing”, a quick perception arrived at without conscious reasoning” (1999: 60).

Ora se uma das características de “*la facultad*” é um perpétuo estado de alerta, a autora afirma que, caso seja desenvolvida, potencia uma mudança de percepção na forma como a chicana se autodefine, caso não ceda à pressão para se anular ou vitimizar. A través de “*la facultad*”, a chicana alcança um autoconhecimento que permite subverter a opressão e reconciliar-se com o colectivo, (re)articulando a sua própria identidade com a da comunidade.

Contudo, como a autora propõe, mesmo valendo-se deste modo intuitivo, os grupos oprimidos enfrentam um processo doloroso sempre que anulam os velhos modelos dogmáticos de entendimento da realidade e os reconfiguram num paradigma de fluidez. O desmoronamento da lógica dicotómica e dos limites estritos é, na verdade, precedido pela agonia e pelo desconforto decorrentes da metamorfose da visão prévia do mundo, um estado que Anzaldúa denomina de “*Coatlicue state*”.⁴⁶ Esta condição,

⁴⁶ Deusa azteca da vida, da morte e do renascimento; mãe dos deuses Huitzilopochtli, Quetzalcoatl, Xolotl. Como todos os deuses aztecas é a personificação da dualidade, tem o poder de dar e retirar a vida. Metaforicamente representa, assim, o ciclo da vida. Anzaldúa apropria-se deste figura pré-cortesiana,

que precede o novo patamar de consciência, requer determinação para ser ultrapassada, já que é um estado solitário e desconfortável, que implica um afastamento daquilo que é familiar e requer a confrontação com componentes identitárias que se gostaria de ignorar. Nesta etapa há uma resistência ao conhecimento, contudo, a autora está convicta de que se trata de momento indispensável tanto ao crescimento pessoal quanto à mudança colectiva, pois é o processo que permite às chicanas descolonizarem a sua mente. Assim, descreve esta frase: “When you’re in the midst of the Coatlicue State – the cave, the dark – you’re hibernating or hiding, you’re gestating and giving birth to yourself. You’re in a womb state” (Anzaldúa 2000: 226).

Além de associar “*Coatlicue state*” às várias opressões que enfrenta, a autora relaciona-a com a alteridade e o desconhecido. A entrada neste estado pressupõe o reconhecimento de que todos os indivíduos possuem características daquilo que consideram “o outro”, o que alude ao dualismo azteca de Coatlicue: qualquer elemento engloba o bom e o mau, a luz e a escuridão, o positivo e o negativo de ambas as culturas. Por conseguinte, atingir “*Coatlicue state*” permite à chicana, não apenas explorar sentimentos dos quais não se tem consciência, como ainda aceitar que se é o opressor e o oprimido, havendo uma subversão da própria opressão, a construção de uma identidade flexível e a reconciliação com o mundo. No fundo, trata-se metaforicamente da mudança de pele da mulher serpente, de modo a assumir uma nova etapa de entendimento.

O dualismo desta figura azteca de Coatlicue alude à identidade fragmentada da autora na sociedade americana dominante, situação que a conduz a momentos de paralisia e depressão, compelindo-a a travar lutas internas e externas. Por um lado, este

metade serpente e metade mulher, recuperando mais uma vez uma simbologia indígena diferente das imagens preconizadas pela sociedade patriarcal.

é um conflito inerente ao facto de ser chicana: ao englobar visões do mundo mexicanas, índias e anglo-americanas que competem entre si, experiencia sentimentos de confusão e vergonha. Por outro lado, “*Coatlícue state*” é também o período que precede o acto da escrita, sempre que uma situação de bloqueio a impede de ascender a uma consciência mais elevada. Em todos os casos, este conceito representa uma viagem de autodescoberta e de aquisição de uma nova consciência. “*Coatlícue state*” consiste, portanto, numa fase transitória, mas também libertadora de antigas premissas, quer as herdadas do colonialismo, quer as adoptadas pelo pensamento ocidental. É a fase que antecede a capacidade de viver entre mundos, personificada pela “*new mestiza*”. Anzaldúa esclarece que o segredo não é revoltar-se, resistir ou lutar contra os medos, mas sim entender que muitas vezes os demónios podem ser uma fonte de poder.

2.3.2. “*New mestiza*”

A nova consciência da fronteira possibilita a emergência da “*new mestiza*”, uma entidade feminina que promoverá a mudança necessária à evolução da sociedade contemporânea. É, de facto, a personificação da abordagem de inclusão e de pluralidade de Gloria Anzaldúa. Como a própria refere:

En unas pocas centurias, the future will belong to the mestiza. Because the future depends on the breaking down of paradigms, it depends on the straddling of two or more cultures. By creating a new mythos – that is, a change in the way we perceive reality, the way we see ourselves, and the ways we behave – la mestiza creates a new consciousness. (1999: 102)

Produto de sistemas múltiplos e válidos, a “*new mestiza*” equilibra-se num sistema de ambiguidades, visto que possui uma sensibilidade migratória intrínseca, ou seja, uma capacidade de movimentação em contextos diferentes sem no entanto se submeter completamente a nenhum. Como já foi evidenciado, os mundos opostos que

habita – devido ao seu género, sexualidade, cor, classe, corpo, personalidade, crença ou experiência de vida – entram em colisão, produzindo dilemas e desconforto espiritual. Porém, a “*new mestiza*” consegue criar (e viver em) pontes entre várias culturas, utilizando tanto “*la facultad*”, quanto a “*mestiza consciousness*”. É neste sentido que a autora afirma: “The new *mestiza* copes by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity. She learns to be an Indian in Mexican culture, to be a Mexican from an Anglo point of view. (...) Not only does she sustain contradictions, she turns ambivalence into something else” (1999: 101).

Esta nova entidade feminina encontra, pois, estratégias de libertação para as várias opressões que a limitam, proclamando uma linha de acção própria, através da qual quebra um sistema de valores que lhe foi apresentado como único e verdadeiro. Por um lado, como nesta luta feminista as raízes não devem ser negligenciadas, refuta quaisquer ataques às culturas mexicana, indígena e anglo-americana. Por outro lado, como não consegue viver entre limites rígidos, desafia quer a ideologia anglo-americana, quer a mexicana ou a indígena, produzindo uma cultura onde a opressão não tem lugar e que se configura num novo sistema de valores e símbolos, que a ligam aos outros e ao planeta. Desta forma, novas possibilidades identitárias e uma ordem renovada surgem caracterizadas pela partilha e pela inclusão.

Operando segundo a abordagem relacional já exposta neste capítulo, a “*new mestiza*” não exclui os homossexuais, nem tampouco os anglo-americanos. Ambos os grupos podem ser aliados: os primeiros porque são possuidores de uma vasta experiência e conhecimento sobre como ultrapassar a segregação; os segundos, porque devem ser ajudados a desconstruir o racismo e a sua visão da história, facilitando o surgimento de uma nova perspectiva da identidade chicana nos EUA. Ao identificar-se simultaneamente com o opressor e o oprimido, esta figura feminina converte dicotomias

simplistas entre grupos dominantes e subordinados num espaço de possível interligação, já que presume que o ser humano é sempre interdependente do seu semelhante.⁴⁷ A autora esclarece a posição privilegiada de mediação de realidades opostas que a “*new mestiza*” ocupa:

The new mestizas have connections to particular places, a connection to particular races, a connection to new notions of ethnicity (...) In this state of in-betweenness the mestiza can mediate, translate, negotiate, and navigate these different locations. As mestizas, we are negotiating these worlds everyday, understanding that multiculturalism is a way of seeing and interpreting the world, a methodology of resistance. (2009: 209)

Para que a sociedade recupere das consequências do colonialismo e aceite a transculturação e o multiculturalismo como uma fonte de poder e resistência, a “*new mestiza*” deve empreender as transmutações que a autora considera fulcrais, que já foram abordadas neste capítulo: desconstruir a dicotomia sujeito/objecto, estabelecer ligações entre elementos originalmente opostos e potenciar a existência de espaços onde ocorram alterações de consciência, capazes de provocar a mudança para um novo paradigma. Assim, quando Anzaldúa formula o conceito de “*new mestiza*”, integra uma natureza dinâmica, proactiva e de ruptura com o silêncio de outrora. Como a própria afirma: “A problem for Chicanas and women of color is silence. We have to accept

⁴⁷ Lembra-se que a autora acredita que no processo de colonização, ambas as partes envolvidas tomam características uma da outra, apontando para uma ligação já existente: “After years of colonization (...) all the divides disappear a little bit because the colonizer, in his or her interaction with the colonized, takes on a lot of their attributes. And, of course, the person who is colonizing leaks into our stuff. So we are neither one nor the other; we are really both. There is not a pure other; there is not a pure subject and not a pure object. We are implicated in each other’s lives” (1999: 243).

responsibility for our lack of voice, we can't just shut our mouth and sit there, *con bocas calladitas*".⁴⁸

A “new *mestiza*” é então um ser híbrido com objectivos políticos de intervenção social, cuja sobrevivência depende da própria capacidade de autotransformação e de adaptação à vida entre vários mundos, para além das fronteiras impostas externamente.

Gomez-Peña refere que os artistas chicanos incorporam todas estas características:

An expert in bordercrossings, a temporary member of multiple communities, a citizen of two or more nations. S/he performs multiple roles in multiple contexts. (...) S/he speaks from more than one perspective, to more than one community, about more than one reality. His/her job is to trespass, bridge, interconnect, reinterpret, remap, and redefine; to find the outer limits of his/her culture and cross them. (1996: 11-12)

É de notar que Anzaldúa integra na figura da “new *mestiza*” inovações importantes face à noção de mestiçagem racial comumente utilizada. Por um lado, assume um carácter feminino; por outro, engloba grupos não mexicanos/índios e aceita “mestiçagens” de género, classe ou cultura. Além disso, embora recorra à noção de *Raza Cósmica* de Vasconcelos, não projecta a mestiçagem numa eventual homogeneidade racial, pelo contrário, acredita que a identidade não pode ser baseada em componentes biológicos, já que o próprio hibridismo pode ser cultural, de género ou de qualquer outro factor mais ou menos subjetivo, como de resto se depreende do seguinte passo:

I was trying to get away from just thinking in terms of blood – you know, the *mestiza* as being of mixed blood. The new *mestiza* is a mixture of all these identities and has the ability, the flexibility, the malleability, the amorphous quality of being able to stretch, and go this way and that way,

⁴⁸ Gloria Evangelina Anzaldúa *Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 33.

and add new labels or names which would mix with the others and they would also be malleable. (2000: 133)

Este é aliás um conceito tão abrangente, que se pode estender a qualquer grupo oprimido, independentemente da raça, género, orientação sexual, experiência de vida, personalidade ou classe. É um conceito que deve então ser perspectivado fora de uma ideia redutora de mestiçagem cultural ou racial, já que a autora rompe todas as classificações identitárias restritivas, apontando para identidades em constante transmutação.

2.3.3. A chicana como a “*new mestiza*”

A mulher chicana pode conquistar esta forma elevada de mestiçagem, assumindo uma visão tolerante e global da realidade. Para isso, terá de aprender a transformar as experiências opressoras em formas de resistência, passando por um processo em que compreende a realidade, age sobre a sua vida, constrói e desconstrói as diversas realidades que a circundam e reinventa uma outra a seu favor.

Com o objectivo de recuperar o papel da mulher que foi apagado da história, a chicana deve contrariar as convenções patriarcais da sua comunidade ou da sociedade dominante, desaprendendo a dicotomia virgem/prostituta e apoiando outras mulheres na luta contra o sexismo, sem que isso signifique uma revolta contra os homens. A autora sublinha a necessidade de se destruírem os mitos que conduzem à opressão dos grupos minoritários e de se reconstruírem ou criarem outros que dignifiquem todos os grupos, incentivando a tolerância:

A conscious rupture with all oppressive traditions of all cultures and religions. She communicates that rupture, documents the struggle. She reinterprets history and, using new symbols, she shapes new myths. She

adopts new perspectives towards the darkskinned, women and queers.
(Anzaldúa 1999: 104)

Ao reinterpretar a história e os mitos da sua comunidade, Anzaldúa adverte que a chicana deve distinguir entre aquilo que foi herdado ou imposto e romper com as tradições opressoras, de modo a quebrar a dualidade que a vitimiza. Além disso, a mulher chicana deverá substituir o reagir pelo agir, uma vez que toda a reacção está limitada e dependente do estímulo ao qual responde. Reconhecer o outro em si próprio torna possível inventar modelos não dicotómicos de identidade, mas exige uma confrontação que pressupõe a autoaceitação e a subversão das ideias preconcebidas adoptadas, já que, como a autora crê, a versão da realidade que se apreende é aquela que perpassa pela cultura onde se está inserido. Sendo esta uma mulher profundamente hibridizada, este caminho é indispensável para que consiga alterar a sua condição.

À semelhança de todas as mulheres dos grupos minoritários, é indispensável que a chicana valorize e exprima as suas experiências, assumido uma função de intermediária, de modo a provar que não existem culturas superiores. Deve, pois, reconfigurar a forma como vê o mundo, recusar os estereótipos preconcebidos e ter orgulho nas próprias raízes, de forma a não contribuir indirectamente para a própria opressão. É certo que Anzaldúa reconhece ser mais fácil repetir os padrões raciais que a sociedade dominante veicula e aceitar ser vítima da sociedade patriarcal, porém, adverte ser fulcral que a chicana assuma a responsabilidade de alterar a sua situação opressora.

A autora defende que a luta do indivíduo antecede a da comunidade, entendendo que as mudanças na sociedade são um reflexo das (re)articulações identitárias de cada elemento que a compõe: “The struggle has always been inner, and is played out in the outer terrains. Awareness of our situations must come before inner changes, which in turn come before changes in society. Nothing happens in the “real” world unless it first

happens in the images in our heads” (Anzaldúa 1999: 109). Assim, proclama que a consciência pessoal e a política estão interligadas, insistindo que a consciência social não é uma construção do intelecto, mas um processo que existe no corpo e na alma de cada elemento da sociedade. O novo conceito de mestiçagem pretende tornar-se uma marca de autodeterminação, já que, com as novas táticas de intervenção política e social alcançadas pela chicana, a libertação individual e colectiva encontra um terreno propício para se materializar.

Gloria Anzaldúa assume-se como “*new mestiza*”, pois entende que, ao escrever e partilhar as suas próprias experiências pessoais, está a agir sobre o mundo, ajudando outras chicanas.⁴⁹ Na verdade, não só a sua experiência pessoal é revertida em ensinamentos para a comunidade, como ainda a sua autotransformação tem um claro propósito público: o de alterar as condições que as mulheres da sua comunidade enfrentam, visto crer que as más experiências são potenciais lições que devem ser partilhadas, com o propósito de permitir novas formas de conhecimento.

Por estas razões, Anzaldúa não teme expor-se em *Borderlands/La Frontera*, nem tampouco teorizar para além da racionalidade ocidental, incorporando uma vertente espiritual, pois acredita estabelecer assim uma ligação mais intimista com o outro. Atesta, sem medo, que o seu trabalho não é uma autorreflexão em si, já que utiliza a abordagem relacional para uma acção concreta na sociedade, evidenciando a necessidade de viver segundo o que pretende materializar no futuro, ou seja, com os

⁴⁹ A autora considera ainda possuir “*la facultad*”, afirmando: “I could pick up things other people couldn’t. I’d walk into a house and sense whether it was empty or occupied (...). And I could often sense the direction and distance to not only people but inanimate objects, in the dark, or with my eyes closed or without looking. It must have been a vestige of a proximity sense, a sixth sense reemerging after centuries of the existence of prey/hunter”. (*Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 49).

valores que almeja tornar realidade. Considera, então, estar a contribuir para a criação de um sistema cultural melhorado.

Ao desconstruir noções pré-estabelecidas de identidade, raça ou género, a autora invalida-as. Ao longo da obra assume-se chicana, lésbica e feminista e, com tais pressupostos, reclama o seu direito ao hibridismo da vida entre múltiplas realidades, culturas, raças e orientações sexuais, a que se refere nos seguintes termos: *“I was born and live in that in-between space, neplanta, the borderlands. Hay muchas razas running in my veins, mezcladas dentro de mi, otras culturas that my body lives in and out of. (...) For me, being Chicana is not enough. It is only one of my multiple identities”* (Anzaldúa1998: 167). Tal experiência permite-lhe antever o futuro, pois oferece uma visão isenta do nacionalismo e homogeneidade, valores que estão a tornar-se obsoletos na sociedade pós-moderna, onde categorias como a raça ou o género são necessariamente mais permeáveis e flexíveis.

Concluindo, Anzaldúa considera que a mulher chicana vive na intersecção de classe, género, raça, nacionalidade e opção sexual. Neste âmbito forja uma noção de fronteira identitária assente no hibridismo e na fluidez, mas que opera como um espaço de inclusão e de mudança de paradigma, fora de uma visão dicotómica da realidade, recuperando a interpretação que faz da fronteira geográfica. A autora considera que a mulher chicana habita esta fronteira, propondo uma abordagem relacional de modo a provocar a alteração social que conduz à libertação dos grupos oprimidos. Só deste modo será possível ascender a um novo patamar de consciência, a *“mestiza consciousness”*, e converter a chicana numa *“new mestiza”*: uma mulher que logra a autodeterminação usando a sua própria diferença, um motivo de opressão que a autora transforma em força motriz, para alterar a sua condição e ajudar a comunidade. Anzaldúa afirma encarnar esta *“new mestiza”*, operando, como se demonstrará de

seguida, a reformulação de mitos e de figuras lendárias tradicionais, que sustentam a opressão da mulher chicana.

Capítulo 3.

***La gente chicana tiene tres madres. All three are mediators — a
(sub)versão do mito como forma de controlo***

Uma das características da literatura chicana feminina é a revisão de mitos, lendas e símbolos culturais, que vão sendo transformados e reinterpretados através da experiência das escritoras, de modo a subverter a “filosofia” patriarcal que impõe duros limites às mulheres desta comunidade. Este capítulo pretende analisar as três principais figuras míticas da vida das chicanas, nomeadamente o modo como encarnam padrões de comportamento e como Anzaldúa, em *Borderlands/La Frontera*, as transubstancia em fontes inspiradoras da condição da mulher liberada.

Na primeira parte expõem-se as razões pelas quais as autoras chicanas, e em particular Gloria Anzaldúa, insistem na reinterpretação destas imagens femininas segundo parâmetros que dignificam a mulher. Na segunda parte analisa-se a figura religiosa da Virgem de Guadalupe: a relação entre as suas características e o papel tradicional da mulher chicana, o modo como o culto da Virgem se estabeleceu na vida desta comunidade e como a autora o interpreta. Na terceira parte considera-se a figura de La Malinche, problematizando-se quer a história veiculada, quer o modo como Anzaldúa e as escritoras chicanas interpretam o mito. Na quarta parte, demonstra-se a importância da história La Llorona na transmissão de papéis sociais chicanos e como ela se interliga com as figuras anteriores.

3.1. *A story is always a retelling of an old story. This is my retelling* — a reformulação das imagens femininas

Guadalupe, the virgin mother who has not abandoned us, *La Chingada* (Malinche) the raped mother who we have abandoned, and *La Llorona*, the mother who seeks her lost children and is a combination of the other two (...) the true identity of all three has been subverted. (...) This obscuring has encouraged the *virgen/puta* dichotomy.

Anzaldúa (1998)

3.1.1. Uma proposta de reinterpretação das imagens femininas

Borderlands/La Frontera expõe a apropriação das imagens femininas pré-colombianas, nomeadamente a da trilogia *La Malinche/La Llorona/La Virgen de Guadalupe*, como modo de controlar o sexo feminino. No capítulo “Entering into the serpent”, Anzaldúa reivindica a herança cultural destas figuras ao mesmo tempo que denuncia a apropriação deturpada de um legado cultural por parte dos colonizadores, dos mexicanos e dos chicanos do sexo masculino.

A mitologia serve como um código colectivo de símbolos que estabelece normas segundo as quais o indivíduo deve viver, já que a cultura usa os mitos para criar modelos sociais que definem comportamentos correctos, incorrectos, desejáveis ou indesejáveis para um determinado grupo. Tais códigos influenciam particularmente as mulheres chicanas, cuja identidade colectiva é definida por uma comunidade que apela à manutenção das tradições, através de imagens ou rituais facilmente reconhecíveis e identificadores da experiência mexicana ou indígena, ou mesmo de histórias que passam de geração em geração pela tradição oral.

Os valores culturais que estas figuras míticas tradicionalmente representam, não só transmitem à chicana noções patriarcais, que impedem sua autodeterminação e autodefinição, como já não são coincidentes com a imagem feminina positiva e activa necessária para a sua sobrevivência na sociedade contemporânea. Além disso, as representações históricas ou mitológicas destas três imagens são paradigmáticas dos conflitos da própria sociedade no âmbito do discurso nacionalista e sexista, já que veiculam mensagens restritivas quanto ao papel da mulher e acentuam a dicotomia virgem/prostituta, lembrando às chicanas que a sua experiência tanto na sociedade dominante, como no *barrio*, é susceptível de ser considerada uma traição caso não se reja pelos valores religiosos, patriarcais e nacionalistas difundidos pelas normas da comunidade. Assim, são figuras que ambigualmente desencadeiam conotações mitificantes e mistificantes, e contribuem para submeter o sexo feminino a valores falaciosos.

Anzaldúa defende que a revisão de tais valores é essencial para que as chicanas se libertem dos constrangimentos comunitários e procurem a sua própria identidade no espaço da realidade americana. Só através da reformulação dessas narrativas se poderá romper com a mistificação produzida pelo domínio de códigos masculinos, originar formas alternativas de conhecimento, conceber modelos de pensamento que rompam com as dicotomias pré-estabelecidas e agregar o mundo espiritual e a dimensão material, forjando uma base sólida para a construção de novas identidades pessoais e colectivas chicanas. Uma vez que o passado pode ser alvo de reconversão, já que é tão susceptível de ser modificado quanto o presente, Gloria Anzaldúa conclui:

Encrucijadas, haunted by voices and images that violated us, bearing the pains of the past, we are soon acquiring the tools to change the disabling images and memories, to replace them with self-affirming ones, to recreate our pasts and alter them – for the past can be as malleable as the present. (1990: xxvii)

No projecto feminino de autotransformação que Anzaldúa propõe, a reapropriação das figuras míticas difundidas para controlar, regular e manipular a mulher é fulcral, já que os mitos se encontram subjacentes à realidade opressora e, portanto, limitam o género feminino à imagem estereotipada e subalterna. A autora crê que estes mitos, ao serem reinterpretados à luz dos acontecimentos históricos, podem ser usados para a desconstrução dos argumentos patriarcais, tornando possível a emergência de uma subjectividade feminina chicana alternativa.

Prosseguindo no seu argumento, a autora refere: “I use cultural figures, myths, and folktales to theorize about feminist and cultural issues. For me figures such as La Llorona and her stories re-enact certain psychological, physical, and political realities”.⁵⁰ O passado pré-colonial relaciona-se com a identidade das chicanas e mantém-se, até aos dias de hoje, através da história ou da memória. Porém, o modo como é representado apenas beneficia os discursos e os interesses do grupo dominante. Assim, a reinterpretação que a autora aponta deve ser produto de uma perspectiva colectiva, isto é, deve conter tanto as histórias pessoais quanto a memória cultural da comunidade chicana, para que se produza um contradiscurso que anule os aspectos negativos que não se coadunam com as vivências históricas. Como constata Rebolledo, as escritoras chicanas têm vindo a assumir este papel: “In terms of an internal mythology, Chicanas have looked to their cultural heritage to find myths and archetypes that form a paradigm to their own lived experience and have consciously designed and re-designed myths and archetypes not to their liking” (1993: 24).

⁵⁰ *Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 39.

Como se evidenciará na segunda parte deste trabalho, as escritoras chicanas recuperam narrativas escritas e orais sobre as figuras míticas para reformularem histórias que representam essas figuras como mulheres, procurando estabelecer a ruptura, de modo a alterar velhos paradigmas. As três imagens – La Malinche, La Llorona e Virgem de Guadalupe – convertem-se em símbolos da resiliência feminina e funcionam simbolicamente como um novo ciclo temporal, em que se reformula uma nova história de orgulho e autodeterminação da mulher chicana. Nesta base, a mestiçagem funciona como elemento de valorização e, simultaneamente, de mudança. Quer agindo por intermédio dos mitos quer revendo histórias antigas ou inventando novas, as autoras chicanas tornam-se efectivamente agentes de mudança social e operam a desconstrução dos dualismos redutores.

3.2. *Guadalupe to make us docile and enduring* — a Virgem como síntese do Velho e do Novo Mundo

The characteristics of any of the Christian Virgins, whatever their names or titles might be, would include the following: purity, as in freedom from all sin, role as mother of Christ and of all Christians, dignity as Queen of Heaven and Earth, Helper of the sick, Mother of good counsel, Comforter of the afflicted, Queen of Peace.

Rebolledo (1993)

3.2.1. A Virgem de Guadalupe

A Virgem de Guadalupe é um ícone reconhecido por todos os mexicanos e chicanos, considerado o mais potente símbolo da sua religião e cultura, unificador da nação e etnia. A sua imagem como personificação da mulher ideal corrobora a perspectiva patriarcal que enaltece a passividade, a obediência, a maternidade, a frugalidade, o silêncio e o altruísmo das chicanas. A honra das famílias está intimamente ligada a estas características, pelo que as mulheres destas comunidades veem o seu papel confinado a estes valores que se impõem como padrão. Além disso, a sexualidade feminina é regulada pelo ideal da virgindade e pela negação do corpo como fonte de prazer. Se a mulher assume a sua sexualidade fora do objectivo da maternidade sai fora do cânone da Virgem de Guadalupe e, portanto, a sua conduta é fortemente reprovável.

Para muitas chicanas a Virgem de Guadalupe é uma referência feminina numa religião patriarcal, portanto uma figura culturalmente apropriada para o desenvolvimento do código opressor que subalternizou a mulher chicana. Não só tal

apropriação reforça as desigualdades de género, como ainda incute nas mulheres o dever de aceitação dessa mesma realidade, como se depreende do seguinte passo:

It is believed that through Her, the Chicana experiences a vicarious martyrdom in order to accept and prepare herself for her own oppressive reality. In order to be a slave or a servant, a woman cannot be assertive, independent and self-defining. She is told to act fatalistically because “all comes to those who wait”. (NietoGomez 1997: 49)

Assim, o ideal religioso de submissão confina muitas mulheres a esse papel, abafando nelas a revolta contra as condições em que vivem, quer por não lhes ser permitido a independência psicológica e económica, quer por não ser legítimo dar prioridade ao próprio bem-estar face ao do marido, dos filhos, do pai ou mesmo de Deus.

Embora a maioria das chicanas procure a intervenção da Virgem de Guadalupe no seu quotidiano e muitas famílias tenham o seu próprio altar onde veneram diariamente a sua imagem, ela é também um símbolo de frustrações várias, já que ao advogar a resignação em detrimento da acção, torna-se uma figura demasiado passiva que falha como mediadora do seu povo nos EUA. Como representação do género feminino, a Virgem veicula mensagens contraditórias, já que à passividade e à pureza que lhe são imputadas contrapõe-se uma ideia de força e de ajuda na libertação dos vários constrangimentos que representa e, além disso, ao ser protectora usufrui de uma característica conferida apenas ao sexo masculino na visão tradicional dos papéis sociais e familiares, como se depreende do seguinte passo:

Conflicting elements of empowerment, mediation, and repression coexist in Guadalupe’s image, encompassing a range of representational positions for Chicanas and U.S. Mexicanas, including liberatory sexual politics, labor activism, cultural identification, nationalism, religious devotion, confinement, repression, and, at worst, victimization. (Blake 2008: 114)

O modo como a imagem feminina da Virgem de Guadalupe se estabeleceu no culto religioso dos chicanos e mexicanos não é consensual. Enquanto que alguns defendem ser resultado da introdução do catolicismo em terras da América Latina durante a colonização espanhola, outros encontram paralelos entre a Virgem e a deusa azteca Coatlicue ou Tonantzin.

A religião católica difunde a imagem da Virgem Maria, cujo culto do Marianismo veicula a noção de que a mulher que se consagra à mãe de Jesus deve ser um espelho da mesma, representando a fé, a abnegação, a maternidade e a pureza na Terra. Uma das versões sobre o aparecimento de Virgem de Guadalupe explica que a Igreja, ao importar símbolos católicos para civilizar e cristianizar os índios durante a colonização, cultivou esta imagem, que seria uma versão da Virgem Maria fisicamente similar às índias, logo, susceptível de proporcionar um sentimento de familiaridade que facilitaria a introdução dos novos rituais de adoração. Tal como no Marianismo, todas as mulheres do império deveriam imitar esta nova Virgem e simultaneamente aceitar que o poder estaria concentrado nas mãos dos homens, particularmente dos conquistadores.

Apesar de a Igreja reivindicar esta imagem até aos nossos dias, as escritoras e artistas chicanas contemporâneas defendem que esta é uma figura híbrida entre o mito católico e a deusa Coatlicue ou Tonantzin.⁵¹ Segundo esta versão, o povo indígena,

⁵¹ Em 2001, numa exposição no Novo México, gerou-se uma grande controvérsia em torno de uma representação da Virgem de Guadalupe da artista chicana Alma Lopez (“Our Lady” 1999), que retrata a Virgem vestida com um biquíni de flores (Ver anexo, figura 4). A igreja, apoiada por grupos religiosos conservadores, manifestou-se contra a exposição, tendo a artista e a curadora recebido ameaças no seguimento dos protestos. As imagens da Virgem de Guadalupe sexualizada ou com atributos de mulheres chicanas comuns pertencentes ao trabalho de Lopez são, até hoje, alvo de violentas contestações em exposições americanas e até fora dos EUA. (Ver almalopez.com)

confrontado com a presença dos espanhóis que exigiam a conversão ao catolicismo, adapta a deusa azteca Tonantzin de modo a preservar os seus rituais pela estratégia de substituição. Neste âmbito, a figura da Virgem de Guadalupe tanto é um símbolo de resistência à religião do conquistador, como é uma perfeita combinação entre o catolicismo e o passado indígena, mediadora religiosa na relação entre espanhóis e índios. Existem outras explicações para a síntese religiosa representada pela Virgem de Guadalupe, como a que refere que os indígenas aceitaram a imagem da Virgem Maria como deusa cristã, associando-a a outras divindades pré-colombianas:

The image of the Virgen Mary was touted as proof that the one Christian God was stronger than the many indigenous gods. (...) When native female deities were consistent with what the Spaniards wanted the Indians to believe, there resulted a cultural blending from which emerged a brown-skinned, Indian-looking Virgen: La Virgen de Guadalupe (Blea 1992: 42).

Gloria Anzaldúa encontra na Virgem de Guadalupe uma ligação às raízes aztecas, nomeadamente no que diz respeito à dualidade existente no ser humano – ao amor/pecado, criação/destruição, nascimento/ morte – personificada pela figura de Tonantzin. A autora denuncia a utilização desta imagem para corroborar a ideia de um Deus “todo poderoso”, o único com a capacidade de julgar, de criar e de destruir. Consequentemente, tratando-se de uma deusa autónoma de qualquer poder masculino foi necessário negar certas características consideradas inapropriadas pela religião católica como o poder, o controlo, a agressividade, a competitividade, a sexualidade e substituir quaisquer traços masculinos por características da Virgem Maria⁵²: “The Virgin of Guadalupe, as the Mestiza Virgin, is a unilateral figure: she personified

⁵² Anzaldúa insiste que a sexualidade é negada às chicanas assim como foi negada à Virgem de Guadalupe, cuja vertente corpórea foi ignorada: “For example the Virgen Guadalupe’s body and sexuality were taken away from her” (2000: 220).

nurturing, beneficent aspects and not the supposedly negative life forces of the powerful Tonantzín/Coatlicue who judged, created, and destroyed” (Rebolledo 1995: 52). As escritoras chicanas exploram estas ambiguidades para reclamar aquilo que consideram ser a verdadeira imagem da Virgem: a da mulher forte, assertiva, sexualmente e socialmente activa.

A Virgem de Guadalupe converteu-se no símbolo dos direitos dos oprimidos, devido à forma como os mexicanos e os chicanos afiançam que se processou a sua aparição. Ao escolher aparecer a um jovem índio e não aos espanhóis, atesta não só que os povos conquistados são humanos cujas almas podem ser salvas, como ainda têm uma hipótese de triunfar sobre o opressor. Segundo a lenda, esta divindade apareceu no século XVI a Juan Diego, um jovem índio, afirmando ser Maria Coatlalopeuh.⁵³ Este é um nome nahuatl, que Anzaldúa esclarece como “aquela que domina serpentes”, portanto símbolo da vida/morte e da sexualidade, que remete quer para Guadalupe quer para Coatlicue. Além disso, a sua aparição deu-se num local já antes sagrado para os nativos, o que facilitou a aceitação desta figura religiosa, interpretada como o renascimento da deusa azteca reconfigurada na união entre a cultura europeia e índia.

Como refere Paz:

No es un secreto para nadie que el catolicismo mexicano se concentra en el culto de la Virgen de Guadalupe. En primer término: se trata de una Virgen india; en seguida: el lugar de su aparición (ante el indio Juan Diego) es una colina que fue antes santuario dedicado a Tonantzin, “nuestra madre”, diosa de la fertilidad entre los aztecas. (2012: 93)

⁵³ Anzaldúa constata que os nomes Guadalupe e Coatlalopeuh (Coatlicue) são homófonos e portanto, a mesma entidade. Além disso, é comumente veiculado que, tanto a deusa da fertilidade, Coatlicue, como Tonantzin (que significa “a nossa mãe”) são variações da mesma deusa: “Virgen de Guadalupe/ Tonantzin - Toci (Our Grandmother) and Tonan (Our Mother), commonly known as Tonantzin, the suffix - *tzin* signifying veneration and respect, are virtually identical in their attributes and represent the ultimate genetrix, the earth, source of life”. (Blake 2008: 28)

Borderlands/La Frontera restaura a imagem da Virgem de Guadalupe, devolvendo-lhe todas as facetas, as celestiais e as terrenas, as femininas e as masculinas, a da bondade e a da maldade. Segundo a autora, todas estas características são imprescindíveis, uma vez que esta Virgem estabelece a mediação entre as várias dimensões. Considera que, tal como os chicanos, esta figura é uma síntese do velho e do novo mundo, da religião e da cultura do conquistador e do conquistado, que traz ao quotidiano das famílias chicanas o seu passado indígena. A Virgem de Guadalupe une pessoas de diferentes raças e línguas, personificando a tolerância pela natureza híbrida dos chicanos que assumem a sua identidade entre fronteiras. A autora afirma: “To me *la Virgen de Guadalupe* is the symbol of ethnic identity and of the tolerance for ambiguity that Chicanos-mejicanos, that people of mixed race, that people who have Indian blood, that people who cross cultures, by necessity possess”.⁵⁴

Por tudo isto, ainda que Anzaldúa refira que a religião elimina todas as formas de crescimento e de desenvolvimento, devido aos dogmas em que se baseia, e ainda que não reconheça qualquer veracidade no catolicismo por representar o corpo e o espírito como realidades distintas, acredita que a espiritualidade é fundamental para a mudança social, já que quando os oprimidos se transformam alteram a realidade.⁵⁵ Basicamente,

⁵⁴ *Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 64.

⁵⁵ A autora chicana afirma acerca das religiões, especialmente a católica: “All religions impoverish life because they renounce it. They specially divorce the flesh from the spirit or the mind. To me, it always seemed like this division is where the oppression of myself as a woman, as a lesbian, as a brown woman, as a working-class woman comes in. (...) I got very angry with the Catholic Church because of how they oppressed people who are different” (Anzaldúa 2000: 95).

acredita que, se a religião apenas legitima a opressão das minorias, a dimensão espiritual dos chicanos deve formular-se nas imagens, na magia e nos mitos indígenas.

3.3. *La Chingada to make us ashamed of our Indian side* – **La Malinche: traidora ou heroína?**

Tu, hipócrita que te muestras
humilde ante el extranjero
Pero te vuelves soberbio
con tus hermanos del pueblo.
Oh, maldición de Malinche,
enfermedad del presente
¿Cuándo dejarás mi tierra...?
¿cuándo harás libre a mi gente?⁵⁶

3.3.1. La Malinche

La Malinche é uma figura feminina que reúne vários elementos controversos, um dos quais corresponde à alegada culpa de todos os horrores passados durante a ocupação espanhola. Na verdade, até hoje, a tradição oral mexicana refere-se à colonização como “a maldição de Malinche” e é frequente o seu retrato em obras de autores chicanos contemporâneos.

La Malinche simboliza a transição entre duas realidades, a pré-colombiana e a da colonização. Crê-se que testemunhou todo o processo de invasão, desde a chegada dos espanhóis, à reacção de Motecuhzoma e mesmo à queda da civilização azteca. O imperador pensou inicialmente que a chegada de Cortés era a de Quetzalcóatl, um deus que havia partido para a terra mítica Tlapallan, mas que segundo as profecias regressaria. Cortés era em tudo semelhante à descrição física desta divindade, portanto encontrou uma conjuntura propícia à invasão e pouca resistência entre os aztecas.

A história de La Malinche apresenta versões diferentes, porém parece ser consensual que terá sido oferecida como escrava a Cortés e devido às suas qualidades

⁵⁶ Letra da música *La Maldición de Malinche* (1975) do cantor mexicano Gabino Palomares.

linguísticas, nomeadamente o domínio de várias línguas indígenas (é comumente denominada *La Lengua*), terá assumido a tarefa de obter informações para os conquistadores, bem como de ser intérprete de Cortés junto das comunidades nativas. Supõe-se ainda que La Malinche e Cortés tiveram um filho, considerado o primeiro mestiço da história do novo território, no entanto, permanece a dúvida se a relação de ambos foi consentida ou se este nascimento foi fruto de uma violação, um comportamento comum durante a colonização.

Ora, esta figura constituiu um elemento chave na vasta partilha cultural que caracteriza o encontro entre os dois continentes. Não obstante, por fazer a ponte entre o novo e o velho mundo é responsabilizada pelo sucesso da conquista e declarada traidora. O termo “malinchista” ou “malinche” é utilizado no México para designar aqueles que traem a sua pátria ou enganam o seu povo. Malinchismo é ainda a traição da própria cultura através da aculturação: “Los malinchistas son los partidários de que México se abra al exterior: los verdaderos hijos de la Malinche, que es la Chingada en persona” (Paz 2012: 95).

Do ponto de vista dos colonizadores espanhóis, a utilidade de La Malinche é indiscutível, já que a conquista não se processa somente pelo poder das armas mas também das palavras. De facto, outros nativos representaram os colonizadores junto das tribos do novo território – os espanhóis compreendiam a necessidade de intérpretes por experiência prévia, quer por estarem em menor número, quer por as culturas e as línguas não lhes serem familiares. Deste modo, se Cortés não tivesse utilizado La Malinche como intermediária, certamente outra escrava desempenharia a mesma função, inferindo-se que esta mulher terá sido simplesmente um produto típico daquela época. Ainda assim, relatos do conquistador e cronista espanhol Bernal Díaz del Castillo referem que a presença de Doña Marina, como

também era referida pelos espanhóis, foi indispensável para entender as línguas da Nova Espanha e do México, o que aponta não apenas para a sua singularidade, como ainda para o facto de ser respeitada pelos espanhóis.⁵⁷

Como foi referido, várias são as polémicas que envolvem esta mulher. Ao gerar um filho do conquistador Hernán Cortés, converte-se na mãe de todos os mestiços. Não obstante, a nova raça mestiça assentou numa base promíscua – um filho ilegítimo, o que sugere a humilhação da conquista imposta, possivelmente, através da violência física e sexual. Ela é, portanto, considerada a mulher violada, *La Chingada*, que a tradição patriarcal presume que prestou serviços voluntários a Cortés, ignorando que dada a conjuntura, o seu destino inevitável seria ou o estupro e o domínio pela violência, ou uma cedência voluntária para assegurar a própria sobrevivência, pois era escrava.⁵⁸

Como afirma Blea:

Malintzin was baptized Doña Marina. However, in Mexican history she became known as La Malinche, the traitor (...) As history progressed and

⁵⁷ À semelhança de outros nativos, La Malinche foi baptizada pelos conquistadores, recebendo o nome de Doña Marina. Embora Cortés a referisse como Malinche, o seu nome índio era Malintzin. Foi também apelidada de Malianalli, Malin, Malintzin - a mudança de seu nome sugere as capacidades linguísticas pouco usuais.

⁵⁸ Enquanto que, para os espanhóis, a prostituta que se dá voluntariamente é motivo de vergonha, para os mexicanos a mulher violada através da força (*La Chingada*) é a que carrega uma imagem denegrida por oposição àquele que viola, que é enaltecido. Octavio Paz refere que entre os mexicanos o conceito de homem poderoso ou macho implica violar: “Para el mexicano, la vida es una posibilidad de chingar o de ser chingado (...) Es imposible no advertir la semejanza que guarda la figura del “macho” con la del conquistador español. Ese es el modelo - más mítico que real - que rige las representaciones que el pueblo mexicano se ha hecho de los poderosos: caciques, señores feudales, hacendados, políticos, generales, capitanes de industria. Todos ellos son “machos” “chingones” (2012: 71,74). La Malinche é *La Chingada* porque é símbolo da violação da conquista que permitiu a invasão, mas também porque se deu a Cortés, tornando-se na mãe mítica, violada física e psicologicamente, o que provocou a queda do império. Há, pois, um paralelo entre a conquista sexual e a do território: ambos são subjugados pelo invasor e foi o domínio do corpo da mulher que permitiu o do território. La Malinche converte-se, assim, na representação da cruel condição feminina e uma das bases da dicotomia virgem/prostituta.

was documented in the male-dominated tradition, it recorded Doña Marina as the traitor, rationalizing that her services were voluntary. (1992: 31)

É, além de tudo mais, o antípoda da Virgem de Guadalupe, que detém os atributos femininos mais virtuosos, como a submissão, a piedade, a virgindade, a entrega e o altruísmo. Embora ambas sejam imagens da maternidade, La Malinche é vista como a versão egoísta e hostil de tal condição.

Outra das controvérsias que persiste a propósito desta figura relaciona-se com a responsabilidade de La Malinche enquanto autora, ou pelo menos cúmplice, do sucesso da conquista. Se considerarmos que as sociedades patriarcais dificilmente atribuem actos heróicos a mulheres e, além disso, reproduzem imagens negativas de todas as que fogem à norma, é problemático chegar a uma certeza quanto ao seu papel de traidora ou de heroína. Como o território que é hoje o México era um aglomerado de tribos sem uma identidade considerada nacional, é discutível que esta mulher tenha atraído a sua “pátria”. Outro argumento a seu favor é o facto de, como intérprete, ter proporcionado uma base de comunicação e negociação alternativa à violência, o que certamente apaziguou momentos chave da conquista do México, tal como o encontro entre Cortés e Motecuhzoma, evitando um confronto ainda mais destrutivo entre colonizadores e colonizados. A versão da história que aponta para a crueldade de La Malinche como a causadora da chacina de uma civilização ignora ainda a vulnerabilidade dos nativos face às doenças europeias que os dizimaram, facilitando a tarefa de Cortés: "The success of the conquest cannot be attributed to the traitorous acts of La Malinche or the Tlaxcalans. The uncontrollable circulation of pathogens supported and exacerbated the military, political, and cultural imperialism of the conquest" (Cypess 1991: 24).

As polémicas que giram em torno da figura desta mulher são, em grande parte, alimentadas pelo modo como se processa a história. Na verdade, não existem documentos escritos pela própria La Malinche, apenas fontes que a mencionam, mas que tornam impossível a elaboração de uma biografia fidedigna. A versão tradicionalmente aceita é a masculina, o que inevitavelmente eleva esta mulher a símbolo da feminilidade maldita na tradição patriarcal: “Malinal, Doña Marina, La Lengua, La Malinche, La Chingada. Representing object of exchange, object of desire, object of language, object of contempt, object of violation, these overlapping significations of Malintzin’s name have sustained generations of patriarchal rule” (Blake 2008: 42). Logo, converte-se num elemento feminino que participa numa experiência contada de forma parcial e subvertida, com consequências nos estereótipos das mulheres da sua comunidade até hoje. Na realidade, as gerações posteriores de mexicanas e chicanas carregam este fardo, já que, sendo filhas simbólicas de Malinche, são herdeiras da sua ambivalência.

Deste modo, La Malinche não só representa um comportamento desviante, como também as consequências de quem não respeita as regras de conduta convertendo-se na metáfora por excelência da conquista maldita e da origem dos mexicanos. Esta figura é, portanto, considerada um exemplo a não seguir pela sociedade patriarcal, recorrendo-se continuamente à mesma para justificar a dominação do sexo feminino que não se deixa subjugar, que ousa falar dos seus desejos e necessidades ou que assume um outro papel para além da maternidade, isto é, que personifica os aspectos negativos do que é ser mulher. Por isso mesmo, é referido:

To speak independently of her maternal role, as Malintzin did, is viewed in such a society as a sign of catastrophe, for if she is allowed to articulate her needs and desires she must do so as a mother on behalf of her children and not of herself. Because Malintzin the translator is perceived as speaking for herself and not the community, however it defines itself, she is a woman

who has betrayed her primary cultural function – maternity. The figure of mother is bound to reproduction, *strictu sensu* – that of her people and her culture. (Alarcón 2003: 35)

As escritoras chicanas, tal como Anzaldúa, consideram La Malinche o arquétipo de todas as mulheres vítimas do homem ocidental desde a colonização. Defendem então que, por ter sido sacrificada, quer pela sua família que a ofereceu como serva, quer pelo conquistador que a violou, deve ser declarada sobrevivente ao invés de traidora, e enfatizados os seus atributos. O papel que desempenhou foi, assim, o de protecção tal como a Virgem de Guadalupe, uma vez que, terá sido a sua inteligência a impedir uma total aniquilação das tribos índias no México. Para além disso, como geradora da mestiçagem e mãe dos mexicanos, dela emergem as raízes indígenas que os chicanos tentam recuperar.

As escritoras chicanas analisam a contribuição histórica desta figura e, não só se identificam com ela, como ainda recusam a interpretação que a cultura patriarcal faz do seu papel ao tempo da colonização. Insistem também numa revisão do mito para romper a oposição boa mulher/má mulher, já que a interpretação tradicional de La Malinche é um ultraje a todas as chicanas que estabelecem a ponte entre duas culturas. Por conseguinte, qualquer ataque perpetrado contra a La Malinche torna-se, na verdade, uma afronta a todas as mulheres mexicanas e chicanas:

As a Chicana and a feminist, I must, like other Chicanas before me, examine the effects this myth has on my/our racial/sexual identity and my relationship with other Chicanas. There is hardly a Chicana growing up today who does not suffer under her name and even if she never hears directly of the one-time Aztec princess. (Moraga 2000: 100)

A identificação das escritoras chicanas com La Malinche assenta no facto de partilharem o papel de tradutoras de uma realidade para a outra, de lutarem pela

sobrevivência numa conjuntura adversa e por serem exemplos mestiçagem enquanto produto de duas culturas e de hibridismo, enquanto habitantes de duas raças e duas línguas. O paralelismo também se alarga às preocupações políticas e sociais relacionadas com a etnia e o género e ao facto de ocuparem o espaço de conquistadas na própria pátria, onde têm de se relacionar e interagir com o conquistador.

Estas autoras acreditam que La Malinche é usada como bode expiatório pelos elementos masculinos da sua comunidade para manter o controlo sobre as mulheres, relegando-as para a condição de inferioridade do “outro” e delas fazendo uso como se fossem meros objectos. A comunidade chicana tradicional equaciona todas as mulheres que aceitam padrões culturais anglo-americanos com La Malinche, compelindo-as a suprimir essa vertente da sua identidade, continuando a sua história a influenciar padrões de comportamento contemporâneos: “The descendants of the historical Malinche, (...) as Chicanas, today identify with La Malinche’s role or are *made* to identify with her. Chicanas in particular are likened to her by males who see them consorting with Anglos or accepting Anglo cultural patterns” (Cypess 1991: 138).

Anzaldúa refere ainda que La Malinche personifica a parte indígena das chicanas, que a cultura masculina condena e ensina a obliterar. Devido a essa herança, a cultura masculina veicula uma imagem das mulheres chicanas e mexicanas como seres selvagens e primitivos, ansiosas por gratificação sexual ou atenção por parte dos anglo-americanos. Esta autora considera ser imperioso que se reformule este retrato negativo que ainda prevalece na tradição oral, substituindo-o por outro que dê realce ao valor desta figura na ligação entre duas culturas, pois na verdade a história desta mulher é a de três povos: os indígenas, os mexicanos e os chicanos.

Não restam dúvidas de que é ainda uma figura importante, ao simbolizar não só o povo azteca e a expropriação da sua pátria, mas também todos os povos que abandonam a sua terra e se tornam construtores da própria história. As escritoras chicanas pretendem então reformular a noção de “malinchismo” como sinónimo de traição, conferindo-lhe um outro significado que sublinha a possibilidade de se viver entre duas culturas, sem ter de se escolher uma delas, tal como Cypess põe em evidência:

Just as Chicano males would want to see their machismo in a positive light, as source of ethnic pride and endurance in the face of discrimination, so, too, would Chicanas want to reinvent *malinchismo* as the way to bridge two cultures, not a selling out but a giving, a sharing of positive values with two cultures. (1991: 151)

Segundo as escritoras contemporâneas, La Malinche glorifica, por um lado a mistura de raças em detrimento do ideal de pureza e, por outro lado, ao funcionar como intermediária, o seu papel deixa de ser o da submissão e passa a pôr em relevo a capacidade de intermediação e o diálogo intercultural, contribuindo para que percepções e valores tradicionais venham gradualmente a ser substituídos por aqueles que permitem a emancipação da chicana.

3.4. *La Llorona to make us long suffering people* – La Llorona como símbolo do trauma da conquista

La madre bendita
La mujer fuerte
La puta madre
La soldadera
La índia amorosa
(...)
La Llorona, the feminine
Haunt us if we fear her
Conforts us if we understand.

Quiñonez (1993)

3.4.1. La Llorona

La Llorona é a mais famosa lenda mexicana, com inúmeras variantes noutros países da América Latina. Difere de La Malinche e da Virgem de Guadalupe porque não é uma figura unicamente histórica ou religiosa, contudo, assume também uma função social e reguladora, pois à semelhança das figuras lendárias anteriores é um exemplo de como as mulheres se devem comportar como mães e esposas e as consequências que enfrentam caso desrespeitem esses papéis. Qualquer que seja a origem do mito, todas as versões a representam como um elemento feminino que transgrediu as regras e cujo destino é arrepende-se para sempre. Novamente, a mensagem principal é a de que as mulheres não devem ser independentes ou poderão praticar os actos mais hediondos, como aquele que lhe é atribuído – afogar os próprios filhos no rio e vagar pelas ruas chorando e chamando pelos mesmos durante toda a eternidade.

La Llorona converteu-se numa figura mítica – que mistura história, fantasia e espiritualidade – que sobrevive desde o período pré-colonial adaptando-se aos vários momentos históricos e às culturas hispano-americanas, embora se conte comumente

que deambula pelas ruas, anuncia a pobreza ou a morte e assinala crimes passionais. Apesar de a lenda sofrer mutações consoante os propósitos de quem a usa, de um modo ou de outro, há mais de 500 anos que é transmitida para disciplinar as crianças, que acreditam que, na demanda pelos seus filhos, este ser sobrenatural levará quaisquer crianças que encontre.⁵⁹ Esta entidade pode ainda surgir como devoradora de homens, assombrando aqueles que buscam os prazeres da noite, para que se arrependam da traição às suas famílias. Assim, o mito de La Llorona reforça os papéis sociais veiculados:

The most conventional narrative of La Llorona reproduces traditional values such as obedience and responsibility: children should obey their parents; fathers should not drink and leave their families; women should accept traditional notions of womanhood and sexuality. Any deviation of these norms will result in catastrophe, particularly the death of children. (Elenes 2011: 70)

La Llorona transfigura-se inevitavelmente numa ameaça na mente masculina, dado que não se submete à autoridade patriarcal, situação agravada por deter poderes sobrenaturais reportados por alguns como as forças do demónio. Tratando-se da personificação da mulher independente e com livre arbítrio (características entendidas como somente legítimas do homem), que intimida e amedronta o sexo masculino, a cultura patriarcal diaboliza-a numa imagem abominável, de modo a prender as mulheres à esfera doméstica maligna, como atesta Anzaldúa: “In the case of La Llorona the culture projects all its negative fears about women onto her, making La Llorona the bad mother who kills the children” (2000: 220).

⁵⁹ Anzaldúa claramente renuncia a esta tentativa de fomentar nas crianças a insegurança e a dependência em relação aos pais, fornecendo uma visão positiva desta figura em *Prietita and the Gost Woman* (2001), uma história infantil onde La Llorona funciona como um anjo da guarda benevolente, que protege Prietita.

Numa das versões mexicanas, também evocada em *Borderlands/ La Frontera*, esta misteriosa mulher é novamente a deusa Coatlicue, que revive a entrada dos espanhóis e chora a morte dos filhos, ou seja, a do povo azteca. A perda dos descendentes é apresentada como metáfora da supressão do passado e do futuro, uma vez que o colonialismo priva os povos conquistados da sua cultura e identidade.

La Llorona representa igualmente a traição de La Malinche, já que ambas são a deusa azteca que caminha pelas ruas para anunciar a chegada dos espanhóis, que choram a morte dos seus filhos e a assimilação na cultura do conquistador. Em certas regiões fundem-se na mesma entidade e o choro ouvido é o de La Malinche que exprime arrependimento pela traição do império azteca e desespera pelas ruas lamentando o futuro nas mãos dos espanhóis.⁶⁰ Esta amálgama é ainda reforçada com o facto de La Malinche, em determinadas versões veiculadas pela tradição oral, afogar seu filho para que o pai, Cortés, não o encaminhasse para Espanha.⁶¹

As duas imagens são representativas de uma ideia negativa de maternidade e representam o oposto da Virgem de Guadalupe. Segundo Anzaldúa, as três figuras são variantes de Coatlicue, ainda que La Llorona seja o verdadeiro símbolo do trauma da conquista:

My symbol for la herida de colonialism and the trauma of the conquest is la Llorona. Sometimes I feel a deep grief for indigenous people, for the earth,

⁶⁰ Rudolfo Anaya, em *The Legend of La Llorona* (1984), apresenta uma versão de como a figura histórica de La Malinche se desenvolve na mítica La Llorona.

⁶¹ Durante o período colonial, a sexualidade e o poder estavam relacionados, uma vez que a reprodução tinha o propósito de criar mão-de-obra. Neste período os espanhóis utilizavam crianças indígenas como servos das suas mulheres, assim, muitas índias matavam os filhos para que não lhes retirassem. Ao afogarem os filhos, tanto La Llorona como La Malinche, recusam-se a participar nesta forma de opressão colonial.

for whatever has been wounded, and I feel like crying. So that brings to mind La Llorona because she's wailing for her lost children, for her own woundedness. (Anzaldúa 2005: 55)

O choro é resultado da dor infligida pelo sexismo e modelo patriarcal, que se manifesta na violência doméstica. Como testemunha Moraga, La Llorona é afinal a história de todas as chicanas que agonizam porque são demonizadas pelo sexo masculino, que lhes retira o direito à autodefinição:

When I first learned the Mexican story of La Llorona, I immediately recognized that the weeping woman, that aberration, that criminal against nature, was a sister. (...) This ancient myth reminds Mexican women that, culturally speaking, there is no mother-woman to manifest who is defined by us outside of patriarchy. We have never had the power to do the defining. We wander not in search of our dead children, but our lost selves, our lost sexuality, our lost spirituality, our lost sabiduría. (2000: 145-147)

Contudo, esta é também uma figura paradoxal, pois ao perseguir aqueles que a temem, ela anuncia que enquanto houver membros subjugados devido ao seu gênero, classe ou raça, a segurança é uma ilusão.

A persistência da lenda é um bom exemplo da resiliência dos chicanos na manutenção das tradições e reivindicação de uma subjetividade específica. As escritoras chicanas consideram La Llorona não só símbolo da luta contra a injustiça social e a opressão econômica na sociedade capitalista, como ainda do luto pela cultura perdida e da busca constante da identidade. Mais do que isso, ao reforçar a dicotomia boa mulher/má mulher com mensagens pedagógicas sobre comportamentos femininos apropriados, agrava a desigualdade de gênero e limita a autodeterminação da chicana dentro da sua comunidade. Por isso mesmo, Anzaldúa refere: “La Llorona draws the line between la mujer buena, the good woman (human) y la mujer mala, the bad or

inhuman woman. Stories of La Llorona serve to distinguish between the symbolic order/law of the father from what challenges, threatens it”.⁶²

Para concluir, quando as escritoras apelam à revisão de mitos, lendas e símbolos culturais chicanos procuram uma reformulação assente em mensagens que dignifiquem o género feminino. Em *Borderlands/La Frontera*, esta é uma vertente da proposta de Anzaldúa inerente aos conceitos de fronteira e “new *mestiza*”, já que a reinterpretação dos mitos conduzirá a uma alteração da realidade da mulher e, por conseguinte, à mudança social. Como Gloria Anzaldúa preconiza, as três figuras míticas mais importantes para a mulher chicana – Virgem de Guadalupe, La Malinche e La Llorona – não devem servir a lógica das dicotomias, mas sim converter-se numa marca de autodeterminação. No entanto, como se demonstrará seguidamente, para alcançar esta autodeterminação, as chicanas necessitam ainda de reclamar a sua voz, quer através do uso da língua, quer através do acto da escrita.

⁶² Gloria Evangelina Anzaldúa *Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 93.

Capítulo 4.

Todas las voces que me hablan simultaneamente — as vozes da fronteira

A literatura chicana feminina após 1980 apresenta, por um lado, a noção de que a uma identidade híbrida corresponde um código linguístico híbrido, por outro lado, a ruptura com o silêncio ao qual as chicanas foram remetidas. Assim, a utilização de diferentes línguas em *Borderlands/La Frontera* transmite ao leitor uma mensagem paralela à do próprio conteúdo do texto, comprovando, quer que as fronteiras linguísticas se podem converter um espaço fluido de inclusão, quer que a realidade americana incorpora as vozes dos grupos minoritários muitas vezes ignorados e oprimidos. Assim, este capítulo pretende analisar o modo como o hibridismo linguístico é perspectivado na sociedade dominante e na comunidade chicana, considerando-se a forma como Anzaldúa utiliza as intersecções linguísticas para evidenciar o seu hibridismo identitário.

Na primeira parte, aborda-se o uso da língua enquanto fonte de segregação no espaço escolar americano; seguidamente, analisam-se as principais razões do preconceito relativo ao uso do espanhol na sociedade maioritária e o modo como tal preconceito se reflecte na comunidade chicana. Na segunda parte, considera-se a existência de opressão linguística entre os próprios chicanos. Finalmente, na terceira parte, reflecte-se sobre o modo como a autora utiliza a(s) língua(s) em *Borderlands/La Frontera* de modo a validar a sua própria experiência entre-mundos, bem como o papel do leitor no próprio objectivo da autora de mudança de paradigma social, pela desconstrução de mitos e confronto com a alteridade.

4.1. *El Anglo con cara de inocente nos arrancó la lengua* – a repressão linguística na sociedade dominante

If you were caught speaking Spanish on the school grounds you were punished – physically punished, spanked or hit with a ruler. They couldn't understand Spanish and we couldn't understand English because we weren't around English-speaking kids. The whole culture was put down.

Anzaldúa (2000)

4.1.1. Língua como fonte de segregação

Através do relato de vida de Anzaldúa, tanto em *Borderlands/La Frontera* como em outros ensaios ou entrevistas, torna-se evidente que, desde tenra idade, existe uma autoconsciência das crianças chicanas em relação ao seu estatuto de imigrantes e forasteiras, sobrevivendo na negociação entre duas realidades e em constante tradução interlinguística e cultural. A dinâmica casa-escola, inicialmente imaginada como a chave para uma possível evolução social e aquisição de novas competências, torna-se motivo de infindáveis negociações afectivas e sociais, pois as crianças da diáspora chicana têm de aprender a transformar-se diariamente dependendo do lugar onde se encontram. A escola ocupa, assim, uma função central de espaço de migração onde a dicotomia centro/margem é articulada no dia-a-dia dos filhos dos chicanos, que aprendem estratégias de adaptação e de sobrevivência, devido ao constante confronto com a sua alteridade cultural, étnica e linguística. É também o lugar onde, ao mesmo tempo que se replicam as desvantagens económicas e culturais das minorias étnicas, se oferece o passaporte para as ultrapassar, já que o acesso à educação é encarado como a libertação dos problemas das comunidades chicanas, nomeadamente, a marginalização social e o círculo vicioso da pobreza.

Um dos principais obstáculos que este grupo enfrenta deriva da falta de fluência em inglês, uma vez que a língua usada na esfera doméstica e comunitária é o espanhol chicano. Por um lado, os estudantes com um conhecimento limitado da língua da sociedade dominante são, muitas vezes, considerados pouco inteligentes pelos professores e pelos colegas; por outro lado, a sua aprendizagem é necessariamente mais lenta, o que acentua as disparidades sociais.⁶³ Sentimentos de frustração e vergonha são comuns, reforçados pelos castigos que sofrem sempre que usam a língua materna ou se exprimem em inglês com sotaque espanhol. Anzaldúa recorda: “I remember being sent to the corner of the classroom for ‘talking back’ to the Anglo teacher when all I was trying to do was tell her how to pronounce my name” (1999: 75). Na verdade, esta tentativa de preservação da própria identidade no ambiente escolar é assumida em inúmeros testemunhos de autoras chicanas, como Sandra Cisneros e Alicia Gaspar de Alba, consideradas posteriormente nesta investigação, ou Sónia Saldívar-Hull:

Lining up at the front of the third-grade class with the handful of children my teacher delicately labeled “Spanish”, I worked daily on “diction”. The fact that we all came from similar backgrounds, with working-class parents, many of whom were fifth-generation borderers and therefore fluent in English, was ignored by this educator, who felt she was helping us by eradicating all traces of Spanish accent. (2000: 6)

Os textos de Anzaldúa não são, portanto, os únicos que contêm narrativas representativas da incapacidade das instituições escolares de reconhecerem a multiculturalidade chicana como válida. São narrativas que evidenciam que o uso de

⁶³ Anzaldúa esclarece que os preconceitos contra os estudantes chicanos não se relacionam só com a questão linguística, mas ainda com a própria inteligência e capacidade de aprendizagem: “I was Mexican and therefore stupid. A dumb *tejanita*, but actually I knew I was very clever and I knew too that my teachers could never reconcile the “all Mexicans are drunks” to “Gloria is smart” (*Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 32).

uma língua diferente, ou a manutenção de tradições culturais fora das anglo-americanas, são geralmente considerados nocivos e um desafio à hierarquia estabelecida.

Em algumas escolas americanas, até há poucos anos, o espanhol era proibido tanto na sala de aula como no recreio e, até à década de 1960, as punições eram comumente aplicadas.⁶⁴ É de notar que, se em 1969 Labov publica o ensaio “The Logical of Nonstandard English”, que defende que a língua materna das minorias é adequada ao pensamento lógico e à aprendizagem, o diferencial entre o sucesso dos estudantes dos grupos minoritário e maioritário continuou a expandir-se até hoje. As propostas do sociolinguista americano são ignoradas, desconsiderando-se as vantagens de a própria língua dos alunos ser utilizada na sua aprendizagem, de modo a que consigam maior sucesso escolar e as mesmas oportunidades na sociedade americana.

Em *This Bridge Called My Back* (1983), Anzaldúa constata que a escola fracassa porque não reconhece qualquer conveniência em aprender a língua das culturas minoritárias ou em conhecer traços da sua identidade, o que conduz a uma falta de confiança das crianças nas próprias capacidades e na legitimidade que têm para usá-las (165). Estas instituições adoptam políticas que desconsideram a interligação da língua e da etnia com a identidade tal como Fishman a entende, quando afirma que a maior parte

⁶⁴ A partir do século XIX iniciou-se uma campanha denominada *English Only*, que visava restringir as línguas minoritárias a contextos familiares, enquanto o inglês seria a língua da vida pública. Embora tenha enfrentado alguns recuos, por exemplo com a Acta de Educação Bilingue em 1968 que defendia que os alunos deveriam ter acesso à educação na sua língua, torna-se bastante popular no século XX. Recentemente, em 2001, a política *No Child Left Behind* defendia avaliações em língua inglesa para aferir o progresso académico dos estudantes a fim de lhes atribuir bolsas de estudo, o que impedia o acesso de alguns grupos minoritários com pouca fluência em inglês. Em 2008, apenas nove estados dos EUA reuniam os requisitos para uma educação bilingue (Hualde 2010: 486).

da cultura está na língua e expressa-se através da língua, que é não é mais do que a fiel representação da mente dos falantes:

A language long associated with the culture is best able to express most easily, most exactly, most richly, with more appropriate over-tones, the concerns, artifacts, values, and interests of that culture. (...) Take it away from the culture, and you take away its greetings, its curses, its praises, its laws, its literature, its songs, its riddles, its proverbs, its cures, its wisdom, its prayers. The culture could not be expressed and handed on in any other way. (1996: 72)

A língua interrelaciona-se, pois, com a cultura, ou seja, com a realidade e com a experiência das minorias étnicas. No entanto, na sociedade majoritária, o domínio da língua inglesa representa também poder e um meio de fortalecer relações sociais, através de maior empatia ou intimidade. A aquisição da língua dominante torna-se um dos veículos de mobilidade social e cultural pela assimilação e, conseqüentemente, muitos pais decidem usar o inglês em casa, numa tentativa consciente de evitar que os filhos perpetuem o seu próprio percurso escolar ou sejam marginalizados devido à sua diglossia⁶⁵. Além disso, nasce muitas vezes no seio destas minorias a ambição de romper com o insucesso socioeconómico que experienciam nas suas comunidades, tentando dissociar-se do espanhol que ligam à pobreza e degradação social.

Apesar das memórias negativas que muitas crianças mexicano-americanas têm da experiência escolar, é de notar que a escola pode também funcionar como área onde operam dinâmicas de resistência, pautadas por actos de rebeldia, transgressão, estabelecimento de alianças e conseqüente transformação. Aqui, transcendem os seus próprios limites e aqueles externamente impostos, num processo que Paulo Freire

⁶⁵ Nesta investigação é adoptada a definição de diglossia de Hualde: “El empleo de dos lenguas o dos variedades dialectales para funciones diferentes en la vida diaria. Una variedad se emplea para funciones formales (en la escuela, en las instituciones gubernamentales, etc.) y la otra para funciones informales (en el hogar, con los amigos, etc.)”. (2010: 510)

considera a pedagogia dos oprimidos – um processo de libertação das minorias étnicas, que se unem pela transformação da sua dependência em independência, através da autenticidade da sua experiência, da reflexão e do romper com a ideia de educação do opressor (Freire1987).

4.1.2. Preconceito linguístico na sociedade dominante

A existência ou não de uma variedade linguística originada pela mistura do inglês e do espanhol, comumente designada como *Spanglish*, é um tema bastante controverso. Opositores à existência do *Spanglish* usam como argumentos o facto de deturpar as regras fonéticas e morfossintáticas tanto do inglês como do espanhol, retardar o processo de assimilação dos hispano-americanos, confundir as crianças na fase de aquisição linguística e ajudar na segregação de uma minoria étnica já afectada por problemas económico-sociais. No entanto, não se pode negar que o *Spanglish* é um factor de união entre os falantes da comunidade hispânica dos EUA e tem um papel preponderante na construção da sua identidade, pois a existência de um falar comum é um elemento potenciador de coesão interna, reforçando a identidade étnica ao estabelecer elos de ligação entre os grupos subordinados, no que Labov (1966) denomina como prestígio encoberto. É de notar ainda que o contexto linguístico desta variedade é heterogéneo, uma vez que reflecte não só o país de origem dos imigrantes, mas também a sua classe social ou o nível educacional. A dificuldade de uma classificação dialectal é reforçada ainda pela inexistência de uma variante definida em cada região, verificando-se ainda a ocorrência de empréstimos linguísticos próprios de certas zonas, consoante as línguas que estão em contacto. Como esclarece Hualde:

La variación lingüística de cada individuo con respecto a estos continuos, así como su competencia lingüística en cada una de sus lenguas, estarán íntimamente ligadas a las redes sociales de cada individuo. Estas redes sociales se refieren a los entornos sociales dentro da familia, dentro de su comunidad e incluso fuera de su comunidad. Igualmente hacen referencia al contacto que tiene el individuo con las lenguas y sus variedades en la sociedad mayor. (2010: 483)

O preconceito em relação ao uso do *Spanglish* estende-se, muitas vezes, ao meio académico, que considera que os falantes que misturam códigos linguísticos não são proficientes em nenhuma das línguas e portanto reproduzem versões incorrectas quer do espanhol quer do inglês. Não compreendem, logo, que esta pode ser considerada uma língua criativa e dinâmica, gerada pela experiência de viver entre duas culturas e que se apresenta como reflexo dessa mesma realidade.

O uso que os chicanos fazem da língua pode ser um acto consciente, uma forma de resistência em relação à sociedade dominante, convertendo-se então em sinal de afirmação identitária. Porém, tal convicção é percebida pela sociedade anglo-americana ora como uma ameaça, ora como inaptidão social, sendo esperada uma alteração deste padrão como prova de respeito pela da cultura que os albergou. Existe pois a crença de que, para actuar em conformidade com a nova sociedade, há que adoptar a sua língua, bem como abandonar a minoritária:

Immigrants who look and sound “different” are often regarded as threatening by majority group members. There is a pressure to conform in all kinds of ways. (...) Speaking good English has been regarded as a sign of successful assimilation, and it was widely assumed that meant abandoning the minority language. (Holmes 2002: 52)

Na segunda metade do século XX, com o espanhol reduzido a uma língua periférica, os falantes de espanhol são obrigados a aprender o inglês, não só para evitar uma experiência à margem da sociedade, como também para exercer a sua própria

cidadania. Como demonstra Aldama, a falta de fluência em inglês pode originar situações em que o próprio sistema atropela cidadãos já americanos: "I also think of the countless Spanish-speaking peoples in the United States who are beaten, arrested, deported, killed and falsely imprisoned because they did not understand the hailing processes of the border patrol and police agents" (2002: 21).

Medidas governamentais para estabelecer o inglês como língua oficial e, assim, manter a hegemonia anglo-americana nos EUA não deixam de ser um reflexo do preconceito existente contra as comunidades minoritárias, tendo implicações concretas na sua experiência no espaço americano. São deliberações que esquecem que, por um lado, antes do Tratado Guadalupe Hidalgo grande parte do território era parte do México e o espanhol era a língua oficial; por outro lado, que a língua é parte da identidade, logo, a repressão linguística é também identitária – proibir alguém de falar a sua língua materna é privá-lo de estar em contacto com as suas raízes. São políticas que se intensificaram no século XXI, apesar de a sociedade americana ser cada vez mais multicultural:

In recent years, the drive to regulate minority discursive practices, particularly those of Latinas/os, is not prevalent but actually increasing. This type of political and legal rhetoric functions to maintain U.S. cultural hegemony, or at least the illusion of it. Twenty-two states have passed legislation and even amended their state constitutions to become officially "English only". (Poey 2002: 60)

Em 2010, trinta estados norte-americanos já tinham optado por legislação que estabelece o inglês como língua oficial, intensificando-se o debate sobre as vantagens e desvantagens desta decisão, nomeadamente se é elemento facilitador da assimilação de minorias ou se é uma forma de discriminação em relação aos milhões de habitantes que não falam inglês, o que põe em causa a própria noção de democracia na qual assenta a sociedade americana.

A imposição do inglês no espaço americano é susceptível de ser interpretada como uma forma de opressão linguística, justificada pela incompatibilidade de tradições e de estilos de vida, uma tática segregacionista manipulada pela sociedade dominante a fim de criar barreiras e excluir grupos minoritários. Os chicanos, ironicamente, quanto mais excluídos estão, mais tendem a manter a língua espanhola bem viva entre si, pois a língua, tal como Fishman preconiza, cria e mantém afinidades dentro de um grupo: “All the endearments, all the nurturing, that is kinship is tied into a living organism by people of a community who know each other, and they know they belong together. (...) We are tied to each other through the language (1996: 73). Neste sentido, se a diferença linguística leva à exclusão, também é base de identificação e resistência política entre os chicanos, que, confrontados com a opressão linguística que Anzaldúa denomina de terrorismo linguístico⁶⁶, podem reagir de duas formas: ou se submetem ao inglês como língua da sociedade onde vivem, aceitando que o bilinguismo é causa de não assimilação e decréscimo das hipóteses de sucesso económico, ou rejeitam as tentativas anglo-americanas de impor uma língua única, tal como uma visão anglocêntrica de cultura.

Para completar o panorama linguístico que enquadra as obras em apreço, cabe ainda referir que o espanhol usado por falantes chicanos difere da norma aceite pela *Real Academia Española* não só devido ao fenómeno de interferência linguística ou ao

⁶⁶ Anzaldúa usa a expressão terrorismo linguístico para sublinhar o carácter violento da repressão contra o espanhol falado pelos chicanos, perpetrada quer pela sociedade anglo-americana, quer pelos próprios elementos da comunidade chicana contra os seus pares. Por outro lado, esse mesmo conceito é usado para definir a língua mestiça usada pelas chicanas de forma consciente, isto é, apresenta-se como um reflexo da especificidade da sua própria experiência.

uso de empréstimos do inglês⁶⁷ e do nahuatl, mas também ao *code-switching*⁶⁸ característico de falantes multilingues, isto é, o facto de misturarem ou intercalarem o inglês e o espanhol no mesmo discurso. Apesar de o *code-switching* poder ser classificado como uma forma de expressão linguística incorrecta e de haver o preconceito de que os seus falantes não dominam nem o inglês nem o espanhol, na verdade é necessário um grau de proficiência e controlo de ambos os códigos linguísticos, como considera Holmes: “Reactions to code-switching styles are negative in many communities, despite the fact that proficiency in intra-sentential code-switching requires good control of both codes. This may reflect the attitudes of the majority monolingual group in places like North America” (2002: 45).

⁶⁷ Os empréstimos da língua inglesa são bastante mais utilizados pela variedade chicana do espanhol do que por qualquer outra devido ao contacto geográfico entre os EUA e o México. Uma vez que a sociedade dominante tem o inglês como língua instituída, a informação fornecida em inglês é convertida em espanhol através de adaptações morfológicas e fonológicas, por exemplo, os verbos ingleses podem ser adaptados anexando afixos espanhóis e os substantivos emprestados do inglês recebem género em espanhol. O uso de empréstimos pode operar como um alargamento do campo lexical, já que o falante ao desconhecer o significado da palavra na variedade padrão, usa a palavra em inglês adaptando-a (como é o caso da tradução literal de verbos com preposição), ou pode ainda decorrer de regras ou estruturas linguísticas (como a omissão do *que*, o uso do gerúndio como adjectivo, ou mesmo o uso da passiva em contextos que não seria tão comum em espanhol, mas que em inglês são recorrentes). Assim, os chicanos produzem combinações originadas por traduções que não farão sentido para falantes de língua espanhola de um outro país.

⁶⁸ A mistura do inglês e do espanhol no mesmo discurso, denominada de *code-switching*, é uma marca de expressão muito própria do povo chicano. Poplack (1980) distingue três tipos de *code-switching* - interoracional, intraoracional e o de marcadores discursivos. A forma como se troca os códigos linguísticos fica ao critério do falante, mas ainda assim existem ocorrências que não se verificam. Por exemplo, não se misturam morfofonologias das duas línguas dentro da mesma palavra e os pontos de alteração linguística deverão coincidir na ordem das palavras, isto é, podem ocorrer alterações em estruturas frásicas semelhantes, mas não naquelas completamente diferentes.

O papel social do espanhol chicano pode então funcionar de duas formas: por um lado, como foi referido, entre os chicanos, ajuda na construção de relações ao promover coesão dentro da comunidade; por outro lado, na sociedade anglo-americana, pode funcionar como um elemento potenciador da barreira gerada pela dicotomia grupo dominante/minoritário, uma vez que reforça papéis sociais, ao fornecer informação sobre a identidade sociopolítica e a posição económica dos falantes. A língua é, assim, um elemento que contribui para a estratificação social, pois torna claro o reconhecimento de quem é privilegiado e quem é segregado. Tal como a cor da pele, evidencia a diferença das minorias étnicas no seio do grupo dominante. É uma questão que marca, pois, a dicotomia opressor/oprimido, ou seja, reflecte as relações de poder existentes entre os dois grupos. Aceitar uma língua minoritária é, nos EUA, normalmente interpretado como um atentado à unidade da nação americana por elementos externos, representando uma luta baseada em questões de domínio étnico e de hegemonia cultural – a escolha da língua sustenta uma relação de poder, como símbolo da cultura e da identidade de uma nação. Como considera Romero: “Language choices reflect relations of power (...) That the government itself accepts bilingualism is seen by many Americans as a surrender of a key constituent element of nationality to an alien influence” (1997: 288-289).

É de notar que em *Borderlands/La Frontera*, Gloria Anzaldúa analisa a hierarquia linguística das diferentes variedades de inglês e de espanhol da fronteira, evidenciando a existência de segregação linguística (Anzaldúa 1999: 77). Apesar do seu apelo à autodeterminação identitária e linguística, constata a inevitabilidade de a língua materna da maioria dos chicanos se converter no inglês, devido a factores como a fragmentação das comunidades hispânicas e as diferenças geracionais. Os chicanos já nascidos nos EUA têm pouco contacto com os recém-chegados, que experienciam também um

processo de aculturação e, conseqüentemente, começam a utilizar o inglês na interação com os grupos ou instituições dominantes. Anzaldúa reconhece ainda que o preconceito relativo à língua usada pelos chicanos se torna um elemento de marginalização daquele povo, o que se traduz na opção pelo uso do inglês como uma língua quase isenta de julgamentos pela sociedade dominante.

Embora os hispânicos sejam o maior grupo minoritário dos EUA, nas últimas décadas, continuam a verificar-se pressões para uma assimilação “verdadeira”, o que implica inevitavelmente o uso de inglês em todos os contextos. No entanto, como se verá, a autora insiste num uso linguístico que reflecta a identidade chicana, uma identidade interligada com a questão linguística: “Ethnic identity is twin skin to linguistic identity – I am my language. Until I can take pride in my language, I cannot take pride in myself” (1999: 81). Como se considerará na segunda parte desta investigação, tal como Anzaldúa, outras escritoras chicanas insistem na liberdade linguística não só como forma de afirmar uma realidade assente na intersecção de culturas, como também de resistir a qualquer forma de opressão identitária. Esta é uma tendência ainda presente na literatura chicana deste século.

4.2. *Muchachitas bien criadas, well-bred girls don't answer back* – a repressão linguística na comunidade chicana.

Mudas nos quisieron desde niñas
Encarcelándonos en un mundo de:
“no pienses. Así más linda eres.”
Nunca nos dieron la palabra
Diciéndonos siempre:
“No hay que faltar al respeto”.

Sánchez (1990)

4.2.1. Opressão linguística na comunidade chicana

A opressão linguística não é perpetrada somente pelo grupo dominante em relação às comunidades minoritárias. Como já foi referido, entre os chicanos, este é um tipo violência cometido pelos homens em relação aos elementos do sexo feminino, que deverão ser controlados para que não falem demasiado e aceitem um papel social de passividade e obediência.

Anzaldúa esclarece que a língua é, entre os chicanos, sinónimo de poder masculino e humilhação feminina: “Chicanas use *nosotros* whether we're male or female. We are robbed of our female being by the masculine plural. Language is a male discourse” (1999: 76). Segundo a autora, a ausência do pronome *nosotras* no espanhol chicano reflete o papel subordinado (ou até nulo) do género feminino. O sistema linguístico reforça, assim, a repressão social, operando como uma extensão daquilo que são os estereótipos da comunidade, reforçados pela forma como ambos os géneros a utilizam.

As regras do uso da língua baseadas em crenças sexistas são um modo eficaz de transmitir valores e atitudes de um grupo para outro, ou de uma geração para outra, já

que a língua se relaciona com o comportamento. Como afirma Holmes: “Language conveys attitudes. Sexist attitudes stereotype a person according to gender rather than judging on individual merits. Sexist language encodes stereotyped attitudes to women and men” (2002: 305). Por conseguinte, a forma como os elementos masculinos e os femininos se exprimem sublinha as respectivas posições na sociedade: os primeiros continuam a manter a posição de dominância enquanto que os segundos a de subordinação, sempre que usam estratégias verbais associadas a esse mesmo papel. Estereótipos generalizados sobre a diferença entre os dois géneros quanto à forma de comunicarem agravam ainda mais esta conjuntura.⁶⁹ Anzaldúa considera aliás que o uso da língua espelha e cria sistemas sociais: “Literary conventions and language are shaped by masculine biases operating in a system which enables men to dominate women in all social relations. The symbolic world of representation is masculinist”.⁷⁰

⁶⁹ Montgomery confirma que historicamente existiu uma tendência para aceitar estereótipos de género em relação ao modo como os dois elementos usam a língua, uma vez que alguns estudos partiam de noções masculinas consideradas modelo: “One important way in which language interacts with aspects of gender role and identity is through the common sense beliefs and stereotypes that are held about the basic differences between the language of men and women. Women, it is said are less assertive (more tentative) in their speech than men; it is said they use fewer taboo forms and more euphemisms than men, they talk more than men, or conversely they talk less than men; that they are inclined to gossip”. Refere ainda que somente em meados dos anos 1980, devido ao impacto dos movimentos feministas, se começou a desconstruir os mitos até então existentes, mitos reforçados pelo facto de a maioria dos sociolinguistas serem do sexo masculino e se debruçarem sobre amostras de falantes do seu género: “Until then most socio-linguistic research was carried out by men, who tended to focus upon male speakers – especially when studying marginal or subordinate groups such as adolescent peer groups, prisoners, or ethnic subcultures. Male linguistic behaviour was often assumed implicitly to be the norm; and when the linguistic behaviour of women was noted this was often treated as a departure from a norm centered on male behaviour” (1995: 151).

⁷⁰ *Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 121.

É neste contexto que Anzaldúa reitera a existência de opressão linguística dentro da própria comunidade, que nega o seu uso livre pelo género feminino. Em *Borderlands/La Frontera*, constata que sempre que a chicana transforma o silêncio em discurso, está a transgredir. Falar, verbalizar opiniões ou desejos, ou apenas fazer perguntas, é considerado falta de respeito nesta comunidade, pois é a subversão do seu ideal de mulher que – como já se fez notar em capítulos anteriores – assenta em características como a pureza, a generosidade e a submissão em relação ao poder masculino. Gloria Anzaldúa acrescenta:

Ser habladora was to be a gossip and a liar, to talk too much. (...) *Es una falta de respeto* to talk back to one's mother or father. I remember one of the sins I'd recite to the priest in the confession: talking back to my mother, *hablar pa'' trás, repelear. Hocicono, repelona, chismosa*, having a big mouth, questioning, carrying tales are all signs of being *mal criada*. In my culture, they are all words that are derogatory if applied to women – I've never heard them applied to men. (1999: 76)

As mulheres chicanas são tradicionalmente limitadas ao silêncio que lhes é imposto pela sua comunidade, ao mesmo tempo que lhes é imperioso usar uma outra língua para sobreviver na sociedade dominante – um código diferente, que, muitas vezes, acarreta ideologias opostas. A luta que as chicanas travam pelo direito à expressão, não é, assim, apenas a do silêncio/verbalização, mas também a da escolha do código linguístico. A utilização simultânea de diferentes códigos linguísticos é fonte de preconceitos vários, uma vez que é encarada como a adopção de uma cultura oposta, com ideologias refutadas em ambos os lados e, portanto, uma traição comunitária.

Quando Anzaldúa propõe a reformulação do mito urdido em torno de La Malinche, já considerado no capítulo anterior, pretende também a resolução de uma interpretação que assume a existência de uma traição linguística, personificando esta figura a traição pelo corpo e pela língua. Como refere Rebolledo: “She did not deny

language; she used it, assimilated language, and through language and her body she accepted the foreigner” (1993: 31). Se as chicanas são acusadas de *Malinchismo* quando se deixam assimilar na sociedade dominante, a autora identifica-se com La Malinche também em questões linguísticas: por um lado, trai o povo chicano ao assumir a sua própria língua, identidade e homossexualidade; por outro lado, é tradutora de diferentes realidades. De facto, como se fará notar na segunda parte deste trabalho, outras escritoras chicanas equiparam-se a La Malinche, quando alternam de uma cultura para a outra, de uma perspectiva para outra ou do espaço privado onde se fala espanhol para o espaço público onde se fala inglês.

Na verdade, os elementos do sexo feminino que não falam espanhol, ou que o fazem com sotaque inglês, podem ser acusados de não serem verdadeiramente chicanas e estarem a trair a própria raça. Muitas delas decidem então aprender espanhol na idade adulta, como um modo de criar proximidade com as suas raízes e não serem consideradas inferiores ou desleais pela sua comunidade. Um poema assinado por Serros dá justamente corpo a esta temática:

"Hable mas despacio, por favor."
My skin is brown
just like theirs,
but now I'm unworthy of the color
'cause I don't speak Spanish
the way I should.
Then they laugh and talk about
mi problema
in the language I stumble over.

(1995: 31)

Categorizar alguém como chicano verdadeiro ou falso devido à competência linguística é presumir que a língua e a identidade estão interligadas e são interdependentes, quando, o sotaque, a escolha de vocabulário e da língua são apenas

alguns componentes identitários. Esta é uma questão que também Anzaldúa não esquece ao constatar, quer o modo como a língua foi e é usada recorrentemente contra as mulheres, quer a forma como ambas as culturas consideram incorrecto o espanhol característico dos chicanos. A autora reitera que a comunidade chicana mais tradicional aceita apenas o uso do espanhol padrão, perpetuando modos de opressão ao reprimir quem ousa manter uma língua mestiça:

Desengualadas. Somos los del español deficiente. We are your linguistic nightmare, your linguistic aberration, your linguistic mestizaje, the subject of your burla. Because we speak with tongues of fire we are culturally crucified. Racially, culturally and linguistically somos huérfanos – we speak an orphan tongue. (Anzaldúa 1999: 80)

Em *Borderlands/La Frontera* comprova-se então que existe a crença instituída de que o espanhol chicano é errado ou pobre, porque não se tem em consideração que, quem habita a fronteira geográfica e identitária, usa uma variedade linguística díspar: “Change, *evolución, enriquecimiento de palabras nuevas por invención o adopción* have created variants of Chicano Spanish, *un nuevo lenguaje. Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir. Chicano Spanish is not incorrect, it is a living language*” (1999: 77).

Numa entrevista anos mais tarde, a autora refere que foram os preconceitos linguísticos dentro da comunidade chicana que lhe demonstraram a existência de uma variação social representativa de estratificação, realidade da qual não estava consciente:

He was from Peru, and he put down my Spanish. He said that Chicanos were corrupting the Spanish language. He was upper middle class; his father was in an embassy position. I always knew when I was little that Chicanos were poor and lower class, and the whites were upper class and stuff. But it didn't dawn on me that within my own people there were classes until I met this guy who was so up there. (Anzaldúa 2000: 51)

Como se evidenciará na segunda parte deste trabalho, outras escritoras chicanas têm vindo a testemunhar igualmente uma realidade ambígua, salientando que a imposição de falar inglês fora e de se expressarem num espanhol consensual dentro dos seus *barrios*, é ou foi raiz de desorientação identitária, bem como de julgamentos pré-concebidos contra o seu próprio povo, que só mais tarde abandonaram. Revelam ainda que necessitaram de ultrapassar a hostilidade do seu povo e a sua própria insegurança em relação ao conhecimento linguístico, por não utilizarem um espanhol fluente. O silêncio a que as chicanas foram remetidas de acordo com as noções patriarcais deve, pois, ser rompido, de modo a que estas mulheres possam alcançar uma autodeterminação também linguística e desconstruir quaisquer estereótipos que ainda permaneçam na sua comunidade.

4.3. *Neither español ni inglés, but both* – A(s) língua(s) na fronteira.

My English, Spanish, Spanglish, and other lengualidades have danced around each other and together en mi boca, casi forever, like seasoned partners on the dance floor, se siguen bien, sus vueltas e pasos bien coreografiados.

Sánchez (2003)

4.3.1. O uso da língua em *Borderlands/La Frontera*

A língua usada pela sociedade dominante para ostracizar o povo chicano e pela sua própria comunidade para silenciar as mulheres é um meio que Anzaldúa utiliza como fonte de poder. Em *Borderlands/La Frontera*, a autora define que a língua que a caracteriza é um discurso híbrido directamente ligado à experiência chicana, onde a utilização simultânea do inglês, do espanhol e do nahuatl, comprova que não há uma língua chicana, tal como não há uma experiência chicana única. Deste modo constata a existência de uma língua originada pela fusão de vários mundos, uma língua da fronteira: “The switching of “codes” from English to Castillian Spanish to the North Mexican dialect to Tex-Mex to a sprinkling of Nahuatl to a mixture of all these, reflects my language, a new language – the language of the Borderlands” (Anzaldúa 1999: 20).

O uso meticuloso que Anzaldúa faz dos diferentes códigos linguísticos em *Borderlands/La Frontera* demonstra não só que a autora está consciente das diferentes relações de poder que a língua integra, transmite e cria, como também da sua própria luta para impedir que se reduza a identidade chicana a um paradigma simplista. A autora argumenta que limitar a língua a uma categoria única serve apenas para criar uma ilusão de homogeneidade, uma vez que a língua tal como a fronteira é um espaço fluido, em constante evolução e negociação.

Os capítulos *How to Tame a Wild Tongue* e *Tilli, Tlapalli* são dedicados às questões da língua e da escrita, demonstrando a centralidade destes temas na obra. Tanto pela forma como pelo conteúdo é perpassada a ideia de que a língua é arma e meio de resistência identitária, sendo valorizado o carácter híbrido da língua dos chicanos. Por isso, em *Borderlands/La Frontera* não há uma tentativa de manter códigos linguísticos separados, mas antes de criar um espaço de interconexão, resultando um novo código transmissor de novos significados. A autora utiliza o inglês e o espanhol num único discurso, onde nem sempre existem traduções directas ou contextuais, num processo que pode ser considerado autotradução intratextual:

En ella (la autotraducción intratextual), el proceso autotraductor no genera un segundo texto, distinto y diverso del primero, sino un único texto, una singularidad textual en dualidad lingüística, en la que el discurso poético, se desarrolla en dos idiomas, con presencia que puede ser alterna o sucesiva. (Dasilva 2011: 218)

A autora, ao viver simultaneamente dentro e fora das culturas anglo-americana e mexicana, desafia a estabilidade da língua dominante, já que dilui fronteiras linguísticas normalmente delimitadas, reforçadas e mantidas, abrangendo fenómenos de hibridismo. Deste modo, ao apontar para múltiplas interseções de raça, classe, género, sexualidade e língua, o seu discurso representa a complexidade da vida chicana, com todos os conflitos e ambiguidades inerentes, tal como as negociações necessárias dia após dia. Na verdade, ler a obra ignorando os diferentes códigos linguísticos implica desconsiderar um grande número de frases em espanhol, nahuatl ou *Spanglish* e presumir a sua irrelevância, o que equivale a deturpar a mensagem ou a não a compreender em todas as vertentes. A autora justifica o *code-switching* do seguinte modo: “Code switching is a strategy that recreates the tension between Chicano and

Anglo-American, between oppressed and oppressors, switching from English to Spanish linguistically represents my conflicts”.⁷¹

Gloria Anzaldúa assume o *code-switching* quer como uma representação cultural chicana, quer como um contra-discurso que aponta para uma língua algures suspensa entre o espanhol e o inglês, representando a utilização de múltiplas línguas não só o hibridismo identitário, como também a resistência à comunidade mexicana e à americana. A própria autora afirma:

My use of both languages, my code-switching, is my way to resist being made into something else. I'm resisting both the Spanish-speaking people and the English-speaking white people because I want Chicanos to speak Chicano Spanish, not Castillian Spanish. We have our own language, it's evolving and it's healthy. A lot of stories I'm writing use Spanglish, also known as Tex-Mex or caló, a pachuco dialect. This resistance is part of the anticolonial struggle against both the Spanish colonizers and the white colonizers. (Anzaldúa 2000: 246)

Ler *Borderlands/La Frontera* é, portanto, aceder a três línguas em simultâneo e a formas afastadas do padrão de todas elas, assistindo-se à descentralização da língua e às novas representações que se oferecem. As variedades linguísticas tornam-se essenciais para a compreensão da obra, como espelho da vida entre as diferentes culturas.

Além de enfatizar a identidade étnica, as alternâncias na língua salientam o conteúdo da mensagem, tendo portanto uma função afectiva e referencial. Anzaldúa pode misturar idiomas para destacar a sua multiculturalidade, como pode usar o inglês como a língua da maturidade ou o espanhol quando se dirige aos mais velhos da sua comunidade para os confrontar com a língua dos antepassados. Mais ainda, o uso da língua através da escrita é a forma de a autora ultrapassar a prisão feminina do silêncio,

⁷¹ Gloria Evangelina Anzaldúa *Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 121.

onde o acto de falar é considerado uma transgressão: “I’ll no longer be made to feel ashamed of existing. I will have my voice: Indian, Spanish, white. I will have my serpent’s tongue – my woman’s voice, my sexual voice, my poet’s voice. I’ll overcome the tradition of silence” (1999: 81).

Deste modo, a escrita de Anzaldúa tem um cariz subversivo: por um lado, há uma (re)apropriação da língua do colonizador para o acusar da opressão que vitimiza o povo chicano; por outro lado, ao usar a língua dominante, pervertendo-a, valida a herança directamente ligada à experiência chicana, obrigando a sociedade dominante a confrontar-se com a alteridade, inculcando significado político às suas narrativas.

4.3.2. O papel do leitor

Se o *code-switching* é, a maior parte das vezes, um acto político consciente, em *Borderlands/La Frontera* essa é uma característica particularmente vincada. Ao eliminar itálicos ou traduções de frases em espanhol, a autora convida os leitores não fluentes neste idioma a experienciar a sensação de viver entre fronteiras, mesmo os chicanos monolíngues em inglês. Este é um texto particularmente exigente para o leitor, porque presume que o mesmo terá conhecimento dos contextos linguísticos, culturais e históricos do povo chicano. Anzaldúa declara, sobre o processo de composição da obra, que está ciente do desconforto que esta situação acarreta:

Another thing that’s difficult or easy – again, depending on whether the readership is Chicanas/os who can read Spanish or people of color and whites who can’t – is the code-switching in language. It’s not comfortable if you don’t know Spanish or Chicano Spanish; even Spanish speakers sometimes feel uncomfortable because I’m not using Castilian, I’m using Chicano Spanish. (Anzaldúa 2009: 189-190)

A autora desafia pois a língua e a identidade dominantes, convidando o leitor a encontrar-se com ela a meio caminho e a romper padrões familiares de percepção da realidade. A experiência de ler simultaneamente em espanhol e em inglês, obriga o leitor a entrar ora na realidade chicana ora na realidade americana, a desencadear um processo de negociação de dicotomias e de tradução de múltiplas culturas que resulta do contacto com diferentes vivências linguísticas, culturais e históricas, proporcionado por contextos díspares. Assim, em *Borderlands/La Frontera*, Gloria Anzaldúa pretende mais do que a simples validação da sua língua ou da sua opinião, usando a intersecção linguística como uma mensagem em si: transformar a sua experiência numa lição que levará o leitor a quebrar crenças simplistas referentes ao seu modo de estar no mundo. Por isso mesmo, Poey dá destaque a este processo quando afirma: “The use of language, the “form of the form”, is not solely the medium, but the message itself. To suppress the role language plays in this text is to deny engagement with the text and reduce “The New Mestiza” to a formulation that lies outside of the material world” (2002: 68).

A poliglossia em *Borderlands/La Frontera*, numa cultura onde o inglês é a língua principal, estabelece uma relação íntima entre o autor e o leitor, uma vez que cria intencionalmente um efeito de discurso familiar e confidencial. No caso dos textos chicanos este é um processo consciente e político, ainda que oralmente as comunidades chicanas o possam desencadear de modo não premeditado, como refere Trudgill em relação à generalidade das comunidades minoritárias em países cuja língua é o inglês: “This switching, in a culture where English is the dominant language, is presumably subconscious, and has the effect of making the conversation, amongst other things, more intimate and confidential” (2000: 106). O leitor é assim convidado a participar no texto, pois em última análise, ele é o agente do movimento de inclusão/exclusão que se

constrói, traz a própria experiência para a leitura, relaciona a narrativa com a sua realidade e retira um significado pessoal.

Anzaldúa recusa-se a fazer traduções destinadas ao simples bem-estar do leitor, afirmando em *Borderlands/La Frontera* que espera que o leitor vá ao encontro do texto e não o oposto, referindo:

Until I am free to write bilingually and to switch codes without having always to translate, while I still have to speak English or Spanish when I would rather speak Spanglish, and as long as I have to accommodate the English speakers rather than having them accommodate me, my tongue will be illegitimate” (1999: 81).

Reconhece ainda o papel activo que o leitor tem na elaboração do sentido final do seu discurso, como a própria esclarece:

It is the reader (and the author reading as reader) who ultimately makes the connections, finds the patterns that are meaningful for her or him. (...) In this way the reader brings into the text her own experience. The reader co-creation of the book makes me, the author, realize that I am not the sole creator. There are certain things that the author sets up for the reader, but the reader is, to some degree, a co-author. (2009: 190)

O leitor inevitavelmente muda durante este processo. Apesar de começar por se sentir alienado, perdido e desconfortável, pode, ao mesmo tempo, ser surpreendido e aceitar o desafio proposto de viver entre-fronteiras, acabando a leitura com um maior entendimento da realidade híbrida da autora. Finalmente, o leitor percebe que há aspectos das culturas minoritárias dentro dos EUA que não são exprimíveis em inglês sem alguma perda de significado, ou mesmo que o uso de várias línguas não é sinónimo de fraca fluência nas línguas em causa, mas antes exibição de poder linguístico e uma estratégia cautelosamente empregue pelo autor para educar o leitor. Na verdade, o uso de várias línguas gerador de hibridismo linguístico corresponde a uma estratégia

discursiva que se converte numa oportunidade única de compreender a relação entre a língua e a identidade cultural, potenciando uma abordagem mais tolerante de manifestações da alteridade.

O exercício constante de tradução que o leitor desenvolve é então fundamental para entender os vários níveis de significados culturais. Contudo, a utilização que a autora faz das línguas estende-se para além da mera tradução, uma vez que a interdependência das mesmas torna o texto, em certos excertos, quase intraduzível de tal modo a forma se encadeia com o conteúdo. De facto, uma tradução, que assente na escolha de apenas uma das línguas usadas, apagaria as mensagens implícitas da autora para o leitor, bem como o processo pelo qual o mesmo passa ao aceder à obra: choque, aceitação e evolução. Para além disso, vai contra um dos principais objectivos da autora, que é a recusa de traduzir a sua diferença linguística, cultural, identitária e de género. Por conseguinte, a transculturação linguística que a autora propõe é, no fundo, a do povo chicano, com todas as consequências linguístico-culturais que acarreta, nomeadamente línguas e culturas que se desenvolvem, misturam, colidem e se reinventam. Por estas razões constata-se que:

Anzaldúa's major work is thus a form of hesitation between the incommensurability of lesbian feminist Chicana difference and the refusal to *translate* that difference (embodied in the radicalized code-switching of *Borderlands/La Frontera*), on the one hand, and the dedication to intercultural communication demanding worthwhile compromise, on the other. This is, we might say, still the strongest case *visible*, on the U.S. academic literary studies scene today, for intellectual contact as *strong* contact, or collision. (Brian 2010: 163)

É de notar que o preconceito relativo à produção literária de escritoras chicanas se deve, em parte, à mistura de línguas, característica que provoca uma rejeição por parte da auto-proclamada “verdadeira” cultura do país, que filtra o que considera ser étnico

através da sua percepção do que pode ser aceite. Neste contexto, Anzaldúa acredita ser essencial transmitir um hibridismo real no seu texto, sem a interpretação da sociedade dominante sobre o que é uma minoria étnica:

A lot of what passes for ethnic writing or ethnic art or ethnic thinking is actually regurgitated white stuff. What writers call ethnic is really Eurocentric. What they call Mexican is really whitewashed agringada kind of concept. (...) I have to be careful in my writing that I acknowledge that the white community, the white world, the white ideology is also part of my world. I write in English as well as in Spanish. (Anzaldúa 2000: 230)

Embora, hoje em dia, haja um público mais receptivo e um interesse crescente nas formas como as escritoras chicanas constroem e reforçam as suas identidades culturais, bem como alguma tolerância relativa às trocas e influências linguísticas características das suas produções, esta literatura ainda enfrenta as tensões decorrentes da resistência da sociedade dominante à construção do espaço chicano. São, então, textos que fazem parte da luta dos chicanos por uma expressão cultural própria, nomeadamente a da existência de uma dimensão transcultural assente na abolição de padrões com os quais esta comunidade não se identifica.

Concluindo, existem preconceitos generalizados por toda a sociedade maioritária face ao *Spanglish* e às suas características, o que tem implicações no quotidiano dos chicanos. É de notar ainda a existência de opressão linguística no seio da própria comunidade, particularmente contra o género feminino. Neste contexto, o modo como Anzaldúa utiliza os diferentes códigos linguísticos pretende, não só validar a sua própria identidade híbrida, mas também agir na sociedade, alterando um paradigma assente em dicotomias, pela desconstrução de dogmas falaciosos, um objectivo no qual o leitor participa activamente. Como se verificará com as autoras Sandra Cisneros, Ana Castillo e Alicia Gaspar de Alba, os textos de escritoras chicanas não são, de todo, neutros ou

factuais, uma vez que a questão linguística se funde com a identitária, comprovando, por um lado, que as fronteiras linguísticas podem ser contestadas e transcendidas e, por outro lado, que a história da América não se constrói apenas por anglo-americanos, mas que incorpora tanto as vozes das minorias subalternas e marginalizadas, quanto as das mulheres duplamente periféricas. A autodefinição e a autodeterminação implicam, pelas várias razões apontadas, as escritoras chicanas no próprio acto de escrita.

Capítulo 5.

Con palabras me hago todo lo que algún día seré — (re)escritas entre
mundos

Como se tem vindo a demonstrar ao longo da primeira parte desta investigação, *Borderlands/La Frontera* é um texto assente na intersecção de fronteiras geográficas e metafóricas, que resulta de uma história de conquista, confrontação e colonialismo. Na obra há um amadurecimento do individual e do colectivo, já que a escrita de Anzaldúa é produto da convergência da sua voz individual com a comunitária, em relação questões de classe, etnia e género. Considera-se então, neste capítulo, o modo como a autora encontra na escrita um modo de agir na sua vida e na comunidade, alcançando por seu intermédio tanto a autodefinição e autodeterminação, como uma forma de consciencialização de outras chicanas. As principais vertentes da escrita da autora serão objecto de análise, nomeadamente a coexistência de géneros literários, a sua função na busca identitária e o seu propósito de mudança social.

Na primeira parte deste capítulo expõem-se as principais características da literatura chicana feminina, características que também se encontram na produção de Anzaldúa; seguidamente ilustra-se a forma como a convivência de géneros literários de *Borderlands/La Frontera* serve para representar a experiência da própria autora e o modo como pretenderá agir sobre o leitor. Na segunda parte, considera-se o acto da escrita como meio de denúncia e reconstrução identitária das autoras chicanas e, particularmente, em Gloria Anzaldúa. Na terceira parte, demonstra-se o objectivo de mudança social da literatura chicana feminina, objectivo que a autora reforça e que se torna uma das principais mensagens da sua obra.

5.1. *A voice for the images* — teoria autohistoria

I had to write because clearly, for our voices to be heard through time, they need to be passed from mouth to mouth, and they also need to be written. That is why our Chicana writings are vital.

Sánchez (2003)

5.1.1. A literatura chicana feminina

A literatura chicana feminina evidencia elementos comuns, nomeadamente a resistência face às imposições da sociedade norte-americana dominante, interpretadas como limitadoras da subjectividade feminina, a tentativa de construir um sentido para essa mesma subjectividade recuperando as tradições e a história da comunidade, o multilinguismo e o uso de mitos e ritos da herança cultural chicana. Como, de resto, Pérez-Torres constata: “A primary characteristic of Chicano culture remains its ability to move across numerous textual terrains: the ritual, the mythic, the mass cultural, the popular, the folkloric, the hyperreal, the Mexican, the American” (1995: 208).

Este é um tipo de escrita influenciado quer pela vivência das autoras na sociedade dominante ou na sua comunidade, quer pelas histórias que lhes foram contadas através da tradição oral, de que Gloria Anzaldúa reconhecidamente se serve: “I grew up listening to both my grandmothers tell stories about the old days. All the members of my family were story tellers. Most Chicanos are storytellers, especially those who haven’t had much schooling. They pass on their stories orally” (2000: 22). O significado destas narrativas reside tanto no seu valor histórico, quanto na contribuição para uma compreensão diferente da realidade vivida, pois muitas contêm símbolos e metáforas que revelam informações fulcrais sobre o indivíduo e a comunidade.

Tais narrativas permitem que as escritoras chicanas articulem a história do seu povo nos EUA com a realidade das suas vivências – a história dos chicanos e a identidade pessoal interligam-se posicionando estas mulheres num contexto social e cultural mais abrangente. Além disso, apelam à reflexão, já que ao contrário dos estereótipos dominantes e de noções idealizadas do sexo feminino, são narrativas que mostram personagens que agem por si mesmas, que constroem resistências diárias e se revoltam contra a opressão, na intenção de gerar em quem as lê e particularmente nas chicanas um desejo de libertação da dependência e da dominação que as vitimizam.

A opressão racial e de género é comumente revelada na narrativa, assumindo o discurso a vertente de *testimonio*: um estilo de escrita particularmente latino-americano, que relata histórias da tradição oral, assentes na denúncia da repressão e que se convertem em instrumentos de luta e de resistência. Neste caso, o enfoque não está tanto na vida do narrador como indivíduo, mas numa situação colectiva problemática com a qual convive. Consequentemente, os problemas individuais posicionam-se num contexto partilhado, no qual o narrador é a voz de um grupo e transmite a mensagem para um público diferente. Como afirma Poey: “*Testimonio* bridges the space between the oral and the written by presenting itself in written form but referring back to a moment of speech. It is also evident that it is a physical border crosser in that it is intended to take a story from one geopolitical sphere to another” (2002: 57). O *testimonio* funciona para muitas chicanas como o meio pelo qual conseguem relatar as experiências e histórias de vida, que de outro modo seriam silenciadas.

Usando o *testimonio*, estas escritoras – como será evidenciado posteriormente, na análise das narrativas de Sandra Cisneros, Ana Castillo e Alicia Gaspar de Alba – colocam o passado em confronto com o presente através de uma contribuição autobiográfica e convertem-se nas guardiãs da cultura, das memórias, dos rituais, das

histórias, da língua, de novos valores, de novos sonhos e dos conflitos que carregam. Através da escrita, transformam todos estes elementos num novo legado para apoiar (e até curar) as mulheres chicanas, assumindo o papel de *curanderas* contemporâneas, pois ao partilharem as suas histórias, subvertem o silêncio que rodeia as suas vidas, saem vencedoras dos abusos que as vitimizam e transmitem ensinamentos a outras mulheres.

5.1.2. A escrita de *Borderlands/La Frontera*

Borderlands/La Frontera deve ser enquadrado no contexto acima descrito, como parte de um legado de discursos híbridos que surgem na década de 1980 e combinam a autobiografia, teoria literária, poesia e prosa.⁷² Como obra de referência da literatura chicana, desafia estereótipos femininos e propõe uma noção de cultura híbrida, enfatizando a possibilidade de se viver para além das fronteiras de raça, género ou língua. Tal como a identidade da autora, também a obra se situa entre fronteiras, nomeadamente entre o mito, a história, a poesia e a prosa, nela se relacionando simultaneamente a realidade e a ficção.

Anzaldúa classifica a sua obra como *autohistoria-teoría*, um tipo de literatura que se define por interligar o oral e o escrito, a história e o conto, o facto e a ficção, a teoria e a prática, na narrativa autobiográfica e historiográfica. É, além disso, uma literatura que recria vivências pessoais e familiares para formar uma experiência colectiva da representação feminina. Neste âmbito, a história feminina é (re)contada com base em registos comuns, num processo pelo qual a escritora revê as bases sociológicas e históricas escritas pela perspectiva masculina anglo-americana, os

⁷² A mistura de géneros é comum a outras obras da literatura chicana feminina, por exemplo Cherríe Moraga também opta por este tipo de escrita. (Ver Moraga 2000).

estereótipos de que são vítimas as mulheres e a opressão que enfrentam. A autora afirma pretender, como já se referiu e como se verá adiante, a criação de um espaço de resistência que resultará num novo poder das mulheres chicanas:

I call autohistorias – the concepts that Chicanas and women of color write not only about abstract ideas but also bring in their personal history as well as the history of their community. I call it “auto” for self-writing, and “historia” for history – as in collective, personal, cultural, and racial history – as well as for fiction, a story you make up. History is fiction because it’s made up, usually made up by the people who rule. (Anzaldúa 2000: 242)

Anzaldúa (re)conta, assim, as narrativas orais enraizadas na sua comunidade: ora histórias e experiências de mulheres chicanas que foram desvalorizadas e marginalizadas pelo padrão literário dominante, ora histórias distorcidas pelos elementos masculinos de forma a perpetuar o seu poder. Estabelece, então, um registo comum às chicanas que escrevem e às que leem, baseado na convergência de memórias individuais e colectivas, onde as reflexões da narradora sobre a sua vida pessoal muitas vezes integram lembranças de incidentes semelhantes na vida das demais.

O processo de mestiçagem é inerente à escrita de Anzaldúa, pois a formação que a escritora recebeu da cultura anglo-americana intersecta com a experiência de uma minoria étnica, gerando novas teorias e filosofias identitárias. Para entender *Borderlands/La Frontera* há, então, que ter em conta todo o contexto geográfico, histórico e cultural que torna possível esta soma da identidade individual com a colectiva. Tal contexto confere singularidade e torna menos viável uma identificação com um único género literário, uma vez que a experiência chicana não é categorizável nos padrões restritivos de uma só cultura.⁷³

⁷³ Blake afirma que estes textos são difíceis de inserir num género literário, já que usam conhecimentos de diferentes áreas interligados com autobiografia, situando-se portanto entre fronteiras de géneros: “Yet

Em termos de estrutura, *Borderlands/La Frontera* agrega duas partes: sete ensaios teórico-literários na primeira, sendo a segunda de cariz poético. No entanto, a mestiçagem genológica que a autora pretende está longe de se circunscrever a esta mera divisão, já que cada uma delas inclui uma fusão de história pessoal e comunitária, bem como uma reflexão sobre essa mesma história entrelaçada com memórias, mitos e tradição oral. A própria autora constata: “I wanted to write in a mestiza style, in my own vernacular, yet also use the knowledge and histories of the white cultures, of other ethnic cultures. I wanted to be able to deal with certain theories, to be able to philosophize. I wanted my cake and wanted to eat it too” (2009: 189). É de notar que Anzaldúa acredita que o futuro depende da quebra de paradigmas, não só em relação à etnia, ao género e à língua, como foi demonstrado anteriormente, mas também em relação a formas literárias fechadas. A sua escrita caracteriza-se, assim, não só pelo cruzamento de vários géneros, mas ainda pela interligação dos universos orais e escritos, uma vez que o conto, a autobiografia, a história e o *testimonio* coexistem na obra propositadamente: “Not only do I code-switch in language, but I jerk the reader around by also code-switching in genre: mixing genders, crossing genders from poetry to essay to narrative to a little bit of analysis and theory. The reader has to put it all together at the end” (Anzaldúa 2009: 189-190).

Do mesmo modo que a variedade de línguas, simbolicamente, convida o leitor a identificar-se com a procura diária de sentido linguístico de um não nativo de inglês, a estrutura híbrida da obra pode ser interpretada como um desafio às noções tradicionais

their use as sources of information in fields such as history, sociology, and anthropology and their frequent divergence from the singular subject, linear narrative of Western written autobiography confound strict genre categorizations. Even as I argue for their consideration as literary works, there are best understood as borderlands texts blurring the boundaries of narrative form and self-representational practice” (Blake 2008: 186).

de género literário, de cultura e de história que têm vindo a subordinar as mulheres e os chicanos como minoria étnica. Mais uma vez, Anzaldúa substitui uma simples análise deste tema, com um desafio ao leitor para que partilhe com ela a experiência de alienação e de exclusão, afirmando: “In writing history and story the solitary writing act becomes a collective one. Both author and reader become part of the colectivity”.⁷⁴ Por conseguinte, tanto a forma como o conteúdo potenciam a partilha cultural e confrontam o leitor com as limitações das definições anglocêntricas de cultura, um propósito que a autora reitera: “I’d like us to help the reader confront, react and act against the way things are and to look beyond these symptoms to their larger socio/economic causes. It would be a good idea to stop pursuing the standard counterculture targets”.⁷⁵

Anzaldúa comunica com o seu leitor num processo pelo qual a autobiografia estabelece a ponte entre os factos históricos e a ficção.⁷⁶ De facto, se tanto ler como escrever são actividades transformadoras, no caso da obra de Anzaldúa a interacção entre o leitor e o texto tem especial relevância – quem acede a *Borderlands/La Frontera* deve estar disposto a rever-se no que lê, a aceitar a auto-revelação ou mesmo a reconhecer as próprias vulnerabilidades. Com este propósito em mente, Anzaldúa considera: “When I write about different ideas, I try to flesh out and embody them

⁷⁴ *Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 124.

⁷⁵ *Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 124.

⁷⁶ Todos os textos são autobiográficos a um determinado nível, uma vez que revelam a compreensão do autor do que o rodeia. Contudo, Anzaldúa vai mais longe, ao considerar toda a sua escrita uma autobiografia, esclarecendo: “So it’s all autobiography because whatever comes from me – from my experience is autobiography. If I have a dream, that’s my lived experience. If I fantasize some erotic fantasy, that’s also mine” (Anzaldúa 2000: 225).

rather than abstract them. But I don't always spell things out. I want the reader to deduce my conclusions or at least come up with her own" (2009: 172).

É de notar que, quando Anzaldúa funde na mesma obra prosa e poesia não traduzida, tem a consciência de que está a limitar a obra a um público com as competências culturais e linguísticas necessárias para aceder à mesma. Esta opção é, porém, apenas o espelho da sua busca de autenticidade, já que crê que a história da literatura americana deve englobar discursos, fragmentos e códigos de outras etnias. *Borderlands/La Frontera* é, então, profundamente intertextual, contendo influências tanto da cultura dos EUA como da América Latina.

5.2. *My soul makes itself through the creative act* – escrita e identidade(s)

As soon as she alleviated or came to understand her suffering she tried to translate her insight into shareable form so that others could use it. Her life became a series of alternating withdrawals and returns, of sudden breakthroughs. She experienced numerous visions and changes in the configurations of her identity.

Anzaldúa (2009)

5.2.1. Espaço de denúncia e de reconstrução identitária

Os textos das escritoras chicanas representam uma contribuição significativa para a história do movimento feminista desde o início dos anos 1980. Como se tem ilustrado ao longo desta investigação, uma das chaves desta produção criativa das feministas chicanas é a urgência em recusar noções tradicionais monolíticas de identidade, pois, para estas autoras, é na reivindicação do hibridismo que questionam discursos dominantes sobre quem são e em quem ambicionam tornar-se. As condições históricas que rodeiam a produção chicana feminina, bem como a consciência das batalhas a travar contra o sexismo, a homofobia, o racismo e a exploração económica, são determinantes para o panorama literário da cultura em análise.

Além da necessidade de denunciar a repressão das mulheres vítimas do machismo chicano tradicional, como se fez notar no capítulo 3, a escrita chicana feminina desafia ainda os mitos construídos em torno do papel da mulher, particularmente os mitos religiosos transmitidos pela tradição oral, bem como os preconceitos que as minorias étnicas enfrentam na sociedade anglo-americana. A representação do elemento feminino que tenta dissecar a sua múltipla opressão é fulcral

nos textos destas escritoras, que encontraram uma forma de compreender a sua própria história e de retirar um significado da especificidade da sua experiência.

Viver entre duas culturas é uma experiência geradora de conflitos psicológicos e de um estado de confusão permanente. Pelo acto da escrita muitas autoras chicanas, como Anzaldúa, procuram uma forma de resolver tal ambiguidade, tentando assimilá-la e transformá-la num modo de sensibilidade renovada, como que devolvendo à narrativa um poder curativo com incidência sobre quem escreve e, naturalmente, sobre quem lê.

A escrita articula, então, as tensões económicas, sociais, políticas e culturais que encontramos na história das mulheres chicanas, ora convertendo-se num espaço seguro, onde analisam os seus conflitos e ultrapassam opressões, ora num modo de resistência às crenças que as injuriam em vez de as protegerem. Como se constatará na segunda parte, escritoras como Cisneros, Castillo e Gaspar de Alba, referem ser pela escrita que arriscam expor e censurar as posições tradicionais das suas comunidades e os estereótipos da sociedade dominante, numa tentativa de inspirar outras mulheres a quebrar os paradigmas que perpetuam a sua opressão.

Além de Anzaldúa e das escritoras a analisar, são inúmeras as autoras chicanas que atestam que a escrita dá sentido às suas vidas e que se converte em terapia numa realidade tão adversa. Cherrie Moraga, por exemplo, assume que começou a escrever devido à necessidade de viver a existência dos personagens, para mitigar o sofrimento que a sua própria experiência acarretava, não temendo admitir que a sua escrita pressupõe confessar e expor a própria vulnerabilidade na esperança de ser amada em toda a sua autenticidade. Neste contexto, usa a metáfora da ferida onde se remexe para que possa sarar:

All writing is confession. Confession masked and revealed in the voices and faces of our characters. All is hunger. The longing to be known fully and still loved. The admission of our inherent vulnerability, our weakness, our tenderness of skin, fragility of heart, our overwhelming desire to be relieved of the burden of ourselves in the body of another, to be forgiven of our ultimate aloneness in the mystical body of a god or the common work of a revolution. These are human considerations that the best of writers presses her finger upon. The wound ruptures... and heals. (1995: 217)

Elba Sánchez, sublinha o carácter feminino da sua escrita, que tem um propósito individual e colectivo, como tal, escreve a sua história e a das mulheres da sua comunidade, uma vez que as considera interligadas: “My work is a part of history. Yet, by nature, it is herstory, one that seeks to encompass other women’s stories and, further, might possibly encompass the story of a community” (2003: 21).

Mesmo no caso de escritoras que se autodenominam chicanas, sem contudo partilharem a herança cultural específica mexicana, recebendo-a de outro país da América Latina, elas partilham a mesma vivência do acto da escrita. Julia Alvarez afirma que se tornou escritora aos dez anos, logo que percebeu que era diferente étnica e culturalmente num país que a considerava marginal. Acredita que a leitura e a escrita lhe permitem reorganizar a sua experiência pessoal, portanto, que os seus textos e as suas histórias funcionam como estratégias de sobrevivência e, na impossibilidade de alterar as condições reais, a imaginação converte-se no único espaço de controlo e de pertença.

Ser chicana e escrever é já em si uma forma de revolta contra um processo de socialização que confina o espaço e os interesses femininos ao lar, sem uma oportunidade de formular uma opinião sobre o mundo exterior, de entrar em diálogo intelectual ou de expressar a uma voz interna. A través da escrita, estas autoras confrontam-se com as definições do outro e de si mesmas, rejeitando imposições

racistas e sexistas que as ligam a tradições, estereótipos e mitos impeditivos do livre arbítrio. Escrever é, para elas, um acto corajoso e arriscado, sinónimo de um tipo de poder tradicionalmente masculino, o poder do discurso que vem das suas entranhas.

5.2.2. O acto da escrita de Anzaldúa

Se as escritoras chicanas usam o desespero e a alienação como força motriz que as compele a criar e a transcender as suas próprias limitações pessoais, sociais, políticas ou económicas (Aldama e Quiñonez 2002: 148), esta é uma característica particularmente presente em Gloria Anzaldúa, para quem escrever é uma forma de sobreviver no mundo, ultrapassando a sua opressão e assumindo a sua condição entre-mundos: “Living in a state of psychic unrest in Borderlands, is what makes poets write and artists create (...) That’s what writing is for me, an endless cycle of making it worse, making it better, but always making meaning out of the experience, whatever it may be” (1999: 95).⁷⁷

No acto da escrita, Anzaldúa evidencia o papel fulcral do corpo como ponte para o espírito e um veículo pelo qual as palavras fluem. Defende, pois, que as escritoras chicanas devem obrigar-se a escrever a partir do corpo, na medida em que é o caminho para compreenderem a sua autenticidade e a transmitirem ao mundo – a partir

⁷⁷Tlilli, *Tlapalli* é o nome que Anzaldúa dá ao capítulo 6 de *Borderlands/La Frontera*, dedicado aos motivos que a levam a escrever e ao modo como essa actividade se processa dentro de si. A autora explica o título da seguinte forma: “I’ve always been aware of this path that I have – the path of writing. “Tlapalli” means “the black and red ink” – the path of the black and red ink is my path. “Black” means writing, and “red” means wisdom. Both the red and the black symbolize knowledge of things that are difficult to understand and also knowledge of other realities, like the world of the spirits, the world of the body, the world of the unconscious” (2000: 48).

do corpo de cada chicana será possível acionar uma mudança social, ao encontro de uma nova ordem, a qual aceitará todas as suas vertentes da identidade.⁷⁸ Embora o corpo feminino deva resistir a forças opressoras e exprimir-se livremente, a autora assume a dificuldade de tal processo:

For silence to transform into speech, sounds and words, it must first traverse through our female bodies. For the body to give birth to utterance, the human entity must recognize itself as carnal – skin, muscles, entrails, brain, belly. Because our bodies have been stolen, brutalized or numbed, it is difficult to speak from/ through them. (1990: XXII)

Na introdução de *This Bridge We Call Home* (2002), Ana Louise Keating, sublinha os conselhos dados por Anzaldúa em relação à composição textual, nomeadamente o modo como salienta que a literatura deve originar-se na própria vivência e experiência interior da autora chicana, sob pena de se tornar superficial ou de falhar no seu propósito de gerar acção na vida de outras mulheres:

“What this essay still needs is a sense of your passion, a sense of what really matters to you. Give the specifics of your emotional and intellectual experience, include concrete details. Put yourself into your words”, we tell them, “write from your body, write from your heart”. (...) Gloria and I are so much in agreement about what constitutes “good writing” – pieces with the potential to shift and transform people. (2002: 17)

A escrita superficial é, pois, a mera repetição de fórmulas e de enredos que não pressupõem uma autoanálise às verdades pessoais mais escondidas, tal como Anzaldúa

⁷⁸ Anzaldúa critica as feministas lésbicas, afirmando que a sua escrita não é autêntica, uma vez que não vem do corpo. Para a autora, esta é a única forma honesta de escrever sobre a sua experiência: “They ignore the body. It’s like they’re from the neck on up. Even though it’s about lesbian sexuality, it’s like they don’t have many words. No vocabulary. They don’t describe the movements of the body. I don’t know of anyone who writes through the body. I want to write from the body; that’s why we are in a body” (2000: 63).

a define: “Inferior writing results from working only on the surface. (...) Surface writing means easy formulas and plots, information that everybody knows, repeating what others have said” (2000: 240).

Escrever a partir da subjetividade individual é um processo que envolve desconstruir as experiências em pequenas partes, estudá-las, relacioná-las com o interior e, finalmente, voltar a compô-las. Ainda que seja uma actividade solitária e espiritual, metaforicamente um desmembramento identitário, a autora considera fundamental utilizá-la como catarse: escrever sobre certas vivências obriga a analisá-las, a revivê-las, a aceitá-las, e reorganizá-las de modo a provocar uma mudança interior e, conseqüentemente, uma alteração da sociedade. Neste sentido, reforça a necessidade de não se produzirem textos demasiado universais, pois tal significa sacrificar o individual e o feminino, ou seja, prescindir dos elementos que dão significado à mensagem das escritoras chicanas.

Em quase todos os textos e entrevistas, Anzaldúa reafirma a interligação entre a escrita e a sua vida, comprovando que escrever pode ser doloroso mesmo quando a escrita versa sobre acontecimentos felizes, já que não só se impõe a dissecação e a avaliação da experiência, como também a exposição do seu interior ao outro, colocando a escritora numa posição vulnerável. Tal como Moraga, utiliza a metáfora do processo de cicatrização de uma ferida, para expor a dor inerente ao acto da escrita:

For me to write about an experience that's been painful, there's a wound, and it's got a scab. To write I have to peel the scab off, get back into the pain and the blood, tú sabes. Even when I write about the good things, the joys – the pain and the joy come together. Writing is like jumping off a cliff. It's opening your stomach and examining your entrails and telling others. (2009: 196)

Em *Borderlands/La Frontera* a autora admite que, quando não escreve, se sente fisicamente doente devido à urgência de reconstruir os traumas que se manifestam pelas imagens do seu inconsciente, tornando-se imperioso dar-lhes um significado através das palavras (1999: 92). Numa entrevista em 1982, chega mesmo a afirmar que a escrita lhe salvou a vida, pois permitiu-lhe manter a sua sanidade ao mostrar a realidade de uma nova perspectiva: “Writing saved my life. It saved my sanity. I could get a handle on the things happening to me by writing them down, rearranging them, and getting a different perspective” (2000: 41). A escrita converte-se ainda numa forma de criar intimidade consigo e com o outro, de unir a sua experiência pessoal com a realidade social onde vive, validando-se como ser humano e, conseqüentemente, como escritora. Além disso, a escrita permite-lhe compensar aquilo que a vida real não lhe fornece, bem como restituir a verdade em relação aos estereótipos tradicionalmente divulgados sobre o que é ser chicana, dando-lhe a possibilidade de reescrever a história e reafirmar o que a sua comunidade e a sociedade dominante se negam a ouvir. A escrita é, então, sinónimo de poder porque lhe dá uma voz e capacidade de transmitir a sua revolta; é também uma constante busca de identidade, que a confronta com a sua alteridade, mas que se torna imprescindível para um reencontro consigo mesma e com as outras chicanas:

The act of writing is the act of making soul, alchemy. It is the quest for the self, for the center of the self, which we women of color have come to think as "other" -the dark, the feminine. Didn't we start writing to reconcile this other within us? We knew we were different, set apart, exiled from what is considered "normal," white-right. (2009: 30)

Desta forma, Anzaldúa escreve para ordenar e validar o mundo em seu redor, criar intimidade consigo mesma, autodescobrir-se e dotar-se de valor. A construção do texto está, assim, agregada à construção do eu, não havendo separação entre a escrita e a vida: “Writing is taking control of one’s life (...) a way of survival. Writing gives you

access to yourself. When you write you are present to oneself. You occupy your body”.⁷⁹ Para ela, ser escritora é como ser chicana ou lésbica, pois envolve desconforto e ansiedade decorrentes da autoanálise e do ressuscitar de traumas.⁸⁰ Porém, estes sentimentos negativos são ultrapassados quando a escrita dá um sentido às experiências que viveu, concedendo-lhe um modo de sobreviver emocional e intelectualmente numa sociedade que a oprime enquanto mulher chicana e que a tenta condicionar na sua própria autodefinição. Tal como refere: “I survived all the racism and oppression by processing it through the writing. It’s a way of healing. I put all the positive and negative feelings, emotions and experiences into the writing, and try to make sense of them” (Anzaldúa 2000: 248).

⁷⁹ *Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 120.

⁸⁰ O paralelismo entre a homossexualidade, o chicanismo e a escrita é evidenciada também por Alicia Gaspar de Alba, como se evidenciará no capítulo 9.

5.3. *I change myself, I change the world* – escrita e mudança social

To act and write upon the world; to call up constituencies of radical women of color, country people, feminists, anti-racists, queer lovers, the disabled, the working classes, third world allies, the original, the unoriginal, and to “shock yourselves into new ways of perceiving the world, shock your readers into the same”.

Sandoval (2002)

5.3.1. Um propósito de mudança social

Como se tem vindo a salientar, uma das características mais importantes da literatura chicana é o diálogo com a comunidade. Sempre que são lidas por outras chicanas, estas escritoras dividem experiências comuns e redefinem-se num processo de ruptura com o silêncio imposto, que desperta uma nova consciência do que é ser chicana.

Ao descentralizar a autoridade anglo-americana, esta literatura desafia os leitores a participar na construção da identidade de um povo e a desconstruir estereótipos de etnia, classe ou género. Assim, se é pelo acto da escrita que autoras se reinventam e repensam a sua experiência, o processo de transformação também se estende aos leitores, que são compelidos a trilhar o mesmo caminho, num claro propósito de alteração das mentalidades e, portanto, de mudança social. A imaginação criativa converte-se no espaço da consciência colectiva, uma ferramenta partilhada pela chicana que escreve e que lê, onde se articula a verdadeira voz destas mulheres, permitindo que ambas sobrevivam de um modo mais saudável às restrições impostas pelos vários mundos que habitam. O acto da escrita é então a peça chave para que a chicana ascenda a um tipo de pensamento crítico conducente à acção necessária à mudança comunitária, como se depreende do seguinte passo: “Writing, breaking the

silence, subjective as it may appear, becomes a monumental and collective act because it signifies overcoming, freeing oneself from the confines and contradictions of history” (Sánchez 2003: 67). Ao quebrarem o silêncio, as escritoras assumem o compromisso social de encontrar uma identidade chicana conjunta, inviabilizando a repressão das estruturas coloniais dominantes e daquela que encontram nos seus *barrios*.

Entre as preocupações destas escritoras estão, assim, a violação dos direitos das mulheres e das minorias, a defesa da sua herança cultural e linguística, o racismo e a exploração do trabalho dos imigrantes. A voz destas escritoras vem de histórias comuns das outras mulheres e das lutas que travam todos os dias, criando empatia e familiaridade com as chicanas que acedem aos textos:

Her presence is clothed in the voice of *tu hermana, tu madre, tu tia* (your sister, your mother, your aunt). And by coming to us in this way, the voice is even more real to us; it comes from midst ourselves and not from above as poets often do. More significantly, it comes from out of our own very real struggles: the picket lines, the factories, the fields, the barrios, the streets, *la casa* (the home). (Sánchez 1997: 67)

Este método de partilha é essencial, pois não só possibilita acordar consciências e o verdadeiro espírito comunitário das chicanas, como também permite entender que a passividade e o silêncio são inimigos a evitar. A literatura surge como transformadora (ou mesmo criadora) da realidade, havendo um carácter expressivo e instrumental nestas produções textuais, onde questões de resistência e poder fazem parte de uma visão mais alargada de justiça e de mudança social.

5.3.2. A mudança social em *Borderlands/La Frontera*

Borderlands/La Frontera, como obra central de Gloria Anzaldúa, não só foi essencial no reencontro identitário da autora, como foi o meio que encontrou para agir sobre o mundo. Capítulo a capítulo, experiência autobiográfica é deslindada, mesmo em vivências susceptíveis de causar desconforto ao leitor, como questões íntimas ou tabu – por exemplo, experiências ligadas à sexualidade ou ocorrências sobrenaturais. O poder do seu discurso decorre, aliás, de não temer compartilhar o que é privado e incorporar a sua vida no seu trabalho, criando a aparência de nada esconder do receptor. Por um lado, Anzaldúa crê lograr, desta forma, uma identificação com leitores de diferentes meios, assumindo-se como uma ponte entre realidades, incorporando o papel da “*new mestiza*”. Por outro lado, é pela autorrevelação da voz ficcional autora que o leitor se sente inspirado a reflectir sobre as suas próprias experiências e desejos mais profundos, bem como a correr riscos que possam ser traduzidos em evolução social.

Além da sua experiência autobiográfica, Anzaldúa não esquece que é parte da comunidade e, ao narrar-se a si mesma, inclui acontecimentos exteriores comuns às outras mulheres, rejeitando a dicotomia identidade privada/pública. Como a própria afirma: “I realized that this is what I was going to do: I was going to take stream-of-consciousness, but rather than just narrate an inner stream-of-consciousness I would include what was happening externally” (2000: 36).

Ao misturar a sua história pessoal com a do povo chicano, emprega ainda a revisão de mitos usados contra as mulheres como um veículo para a construção do pessoal e do colectivo, como já se fez notar (Ver capítulo 3). As lendas e mitos anteriormente representados pela visão masculina que interpreta a história – em especial os de La Malinche, La Llorona e Virgen de Guadalupe já abordados – são objecto de

reapropriação pela autora, que desafia a veracidade dessas narrações. É em tal contexto que refere:

A lot of our writing exposes what's been hidden from us in terms of our sexuality and our bodies and exposes how women are conditioned and controlled: Making a connection between all this oppressions and figures like La Llorona helps me to formulate theories about where the oppressions connect and where I can create empowering ways – whether physical, emotional, derived from activism or from writing. (Anzaldúa 2000: 221)

Anzaldúa considera que (re)interpretar os mitos permite aceder à raiz das tradições opressoras e encontrar o caminho da libertação, já que os novos símbolos alteram o modo como as chicanas (autoras e leitoras) se retratam. Consequentemente, a escrita converte-se numa forma de activismo, uma ferramenta que facilita a mudança espiritual e material, onde os mitos e a ficção podem criar a realidade: ao reescrever os mitos, a autora incorpora o seu desejo de justiça social, convidando o leitor a olhar para si e para o mundo de modo diferente.

Se *Borderlands/La Frontera* rompe com a barreira entre esfera pública e privada, uma vez que usa experiências privadas – como o uso da língua, a sexualidade, o corpo, a família – para veicular uma mensagem política, torna-se incoerente ler o texto de Anzaldúa removendo-o do contexto de activismo social e da especificidade da experiência chicana. Interpretar a obra segundo um cânone dominante masculino é, então, sinónimo da anulação do seu aspecto político e revolucionário, inviabilizando-se o objectivo de clara união entre a literatura e a identidade política, defendido pela autora.

Concluindo, para Anzaldúa, o acto da escrita é claramente político, revelando-se uma forma de resistência e intervenção, que reflecte um conflito cultural continuado e evidente a múltiplos níveis – como mulher e como chicana. A autora faz parte de um

conjunto de escritoras chicanas, cujas obras se enraizam em factos históricos e nos problemas diários decorrentes da posição marginal que ocupam, o que as leva não só a procurar a sua própria individualidade no outro, mas também a enfatizar a consciência da alteridade como forma de resistência. Como considera Mohanty: "Resistance is encoded in the practices of remembering, and of writing. Agency is thus figured in the minute, day-to-day practices and struggles of third world women. Coherence of politics and of action comes from a sociality which itself perhaps needs to be rethought" (1991: 38). Este pensamento é assumido em *Borderlands/ La Frontera*, como obra profundamente enraizada na cultura híbrida chicana, que haveria de recolher e reformular os anseios a que outras escritoras chicanas haviam dado voz, constituindo-os num legado a que outras autoras deram continuidade e que ainda hoje é actual.

Como se evidenciará na segunda parte desta investigação, características de *Borderlands/La Frontera* coexistem noutras obras da literatura chicana feminina: o convívio entre diferentes géneros literários como modo de retratar a experiência das próprias autoras entre-mundos, a utilização do acto da escrita como espaço de resistência e/ou reformulação identitária e um claro propósito de alteração social. A própria autora, após a publicação desta obra, continuou a usar a escrita com os objectivos acima descritos, desenvolvendo novos conceitos ou reformulando os anteriores, como se considera seguidamente.

Capítulo 6.

*Change is inevitable. No bridge lasts forever — no seguimiento de
Borderlands/La Frontera*

Borderlands/La Frontera, ainda que seja a obra central de Gloria Anzaldúa, é apenas uma parte do seu projecto de vida. Por conseguinte, ignorar os textos que escreveu posteriormente é limitar a compreensão de toda a dimensão do seu pensamento, particularmente o modo como continuou a agir no mundo, encorajando a transformação individual e colectiva.

A autora deixou o seu projecto inacabado em 2004, precisamente quando se encontrava a desenvolver alguns dos conceitos que este capítulo pretende abordar. Na primeira parte, considera-se que o pensamento de Anzaldúa se torna mais abrangente, visando uma alteração do paradigma social à escala planetária; seguidamente expõe-se o que a autora denomina de “conocimiento”, um processo que resulta da rearticulação das suas noções anteriores num panorama mais alargado de desenvolvimento interior do ser humano. Na segunda parte, analisam-se os conceitos de “nos/otras”, “new tribalism” e “spiritual activism”, conceitos que a autora considera vitais na evolução e na adaptação do ser humano a uma sociedade cada vez mais pluralista e multicultural.

6.1. *No hay más que cambiar* — o caminho da mudança

We move from focusing on what has been done to us (victimhood) to a more extensive level of agency, one that questions what we are doing to each other, to those in distant countries, and to the earth's environment. (...) Twenty years ago we struggled with the recognition of difference within the context of commonality. Today we grapple with the recognition of commonality within the context of difference.

Anzaldúa (2002)

6.1.1. Uma alteração à escala planetária

Se *Borderlands/La Frontera* constitui um marco inegável no pensamento chicano, ao mesmo tempo que representa a obra central de Gloria Anzaldúa, na verdade, depois da publicação deste texto, a autora continuou não só a desenvolver as propostas já apresentadas, como também outras que se interligam com as anteriores, adoptando persistentemente um critério de revisão, aprofundamento e enriquecimento do seu trabalho.

Os conceitos pós-*Borderlands/La Frontera* tornam-se mais filosóficos nos últimos anos de vida da autora, assumindo uma mudança de foco: a autora deixou de se centrar nas consequências da colonização dos chicanos e das chicanas no território dos EUA para integrar uma visão global e holística, nomeadamente, abarcando questões relativas à identidade, às lutas entre os grupos minoritários, às divergências entre as nações e à relação entre o homem e o meio ambiente. Se, em *Borderlands/La Frontera*, o pensamento de Anzaldúa é aplicado à realidade das mulheres chicanas, nos textos posteriores quase todas as noções são recuperadas e reconfiguradas para se adaptarem ao ser humano à escala planetária. Assim, intensifica-se tanto a abordagem relacional, quanto o apelo à mudança social e à igualdade.

Na antologia *This Bridge Called My Back* (1983), Anzaldúa utiliza exclusivamente textos de mulheres de grupos minoritários, porém em *This Bridge We Call Home* (2002), quase vinte anos depois, assume logo na introdução a escolha de incluir relatos de mulheres do grupo privilegiado e de elementos do sexo masculino. Esta inclusão é, pois, uma tentativa consciente de estabelecer uma ligação entre todas as realidades, bem como de sublinhar que os traumas, as fragilidades e as expectativas do futuro são comuns a todos os grupos e, por conseguinte, a cooperação é primordial. Por isso mesmo, refere: “The knowledge that we are in a symbiotic relationship to all that exists and co-creators of ideologies – attitudes, beliefs, and cultural values – motivates us to act collaboratively” (Anzaldúa 2002: 2).

Na abordagem de transformação, que interliga autodesenvolvimento e actos públicos, Anzaldúa reconhece não só que a evolução pessoal e a mudança social não são ocorrências separadas, como também que situações dolorosas podem ser utilizadas como aprendizagens, aplicadas à própria vida e compartilhadas com os outros, fomentando novos conhecimentos essenciais para a evolução da humanidade: “By redeeming your most painful experiences, you transform them into something valuable, algo para compartilhar or share with others so they too may be empowered”. (2002: 540). Na verdade, esta ligação continuou a revestir-se de extrema importância ao longo da última década da vida de Anzaldúa, quando se debruça sobre o processo de autoconhecimento, articulando-o numa abrangente teoria da consciência denominada “conocimiento” – um caminho individual para a superação de traumas, negociação de contradições e criação de afinidades com o outro através de uma dimensão espiritual e política. O “conocimiento” será então fulcral para a mudança social a uma escala global, como aliás afirma: “When one person steps into conocimiento, the whole of humanity witnesses that step and eventually steps into consciousness” (Anzaldúa 2002: 573).

6.1.2. O processo do “conocimiento”

O “conocimiento” caracteriza-se por um modo de percepção aprofundado, que facilita ligações entre realidades aparentemente díspares. É de sublinhar que esta é uma epistemologia que se relaciona com conceitos já existentes, quer integrando algumas das noções já introduzidas em *Borderlands/La Frontera* (como “Coatlicue state”), quer aprofundando a noção de “nepantla” que a autora já tinha mencionado em textos anteriores, ou mesmo reconfigurando o processo transformacional do pensamento relacional não dicotómico, abordados previamente.

A teoria do processo de “conocimiento” é publicada em 2002 no ensaio “now let us shift...the path of conocimiento...inner work, public acts”, numa fase em que Gloria Anzaldúa considera que a humanidade experiencia uma crise global, identitária e social, que resulta da banalização da opressão do ser humano para servir propósitos económicos, provocando o decréscimo do próprio valor humano, bem como o agravamento das barreiras entre todos. No entanto, a autora relembra que o indivíduo só tem consciência da fracção da realidade que lhe é apresentada pela sua cultura: um conhecimento provisório e falível que assenta apenas numa determinada perspectiva. Assim, o “conocimiento” será o processo pelo qual será possível ascender a uma percepção mais fidedigna da gnose, já que engloba características espirituais e sensoriais.

O “conocimiento” permite tanto demonstrar o funcionamento da mente, quanto relacionar a consciência de um indivíduo com a do outro, de modo espiritual e social. Assim, engloba todas as dimensões humanas – as interiores (mentais, emocionais, espirituais, físicas) e as exteriores (sociais e políticas) – e relaciona a mente/espírito com

o colectivo/social, o que se traduz em agir conscientemente sobre o mundo (Anzaldúa 2000: 177). Deste modo, quando a autora apela à acção, advoga a mobilização, a organização e a partilha de conhecimento e de informação entre todos: “To activate the conocimiento and communication we need the hand. (...) It is not enough to speak and write and talk and communicate. It is not enough to see and recognize and know. We need to act upon what we know, to do something about it” (2009: 212).

Gloria Anzaldúa considera existir um caminho não linear de sete passos até ao “conocimiento”.⁸¹ Inicia-se com uma etapa de ruptura com o antigo modo de vida e de fragmentação, quer da identidade quer da realidade anterior, que denomina de “el arrebatado”, um estágio em que um sistema familiar entra em colapso, causando sofrimento e desequilíbrio emocional. Descreve-o do seguinte modo:

Cada arrebatada (snatching) turns your world upside down and cracks the walls of your reality, resulting in a great sense of loss, grief, and emptiness, leaving behind dreams, hopes, and goals. You are no longer who you used to be. (...) With the loss of the familiar and the unknown ahead you struggle to regain your balance, reintegrate yourself (put Coyolxauhqui together) and repair the damage. (Anzaldúa 2002: 547)

A autora utiliza a figura mítica de Coyolxauhqui como metáfora do desmoronamento e da necessidade de reconfigurar a existência, símbolo ao qual já tinha recorrido em *Borderlands/La Frontera* para transmitir o desmembramento simbólico das mulheres chicanas decorrente da violência patriarcal. Na mitologia azteca, Coyolxauhqui é a filha mais velha da deusa Coatlicue, que foi decapitada e cortada em pedaços por um dos irmãos, Huitzilopochtli, que enterrou as diversas partes em locais

⁸¹ A autora divide em sete fases todo este caminho, porém, como este é um percurso pessoal e subjectivo, carece de linearidade e, portanto, as várias etapas podem ser revisitadas múltiplas vezes.

diferentes. Para Anzaldúa, esta figura é não só um símbolo da violência contra as mulheres, como também da separação entre a mente e o corpo, já que acredita que um ser humano dividido perde poder (Anzaldúa 2000: 220). É assim, uma imagem que relaciona o trauma com o processo de cura numa vertente criativa, já que configura um reagrupamento das partes que se destruíram num novo sistema identitário. Apesar disso, Anzaldúa refere que, para uma mudança positiva ocorrer, é urgente imaginar a realidade onde se quer viver, bem como desejar essa recuperação, o que apelida de “coyoxauqui imperative”. Neste sentido, explica: “Coyoxauqui (...) is my symbol for reframing, a reframing that allows for putting pieces together in a new way. It is an ongoing process of making and unmaking. (...) This is also the process of healing”.⁸²

A autora desenvolve uma questão fulcral do seu pensamento na segunda etapa do “conocimiento”, a qual intitula “nepantla”, uma palavra nahuatl que designa uma localização intermédia, que pode ser um estado ou um processo entre identidades/mundos, caracterizado por transformação, instabilidade e imprevisibilidade. Ora, se vivem em “nepantla” todos os que são multiculturais, que se encontram em ambiguidades, contradições ou possibilidades, esta é a realidade dos chicanos e de todas as minorias em território dos EUA.⁸³ A autora afirma: “Nepantla is the space we (Chicanas and Latinas) always found ourselves in. It is the in between liminal space of

⁸² *Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 49.

⁸³ A autora refere que a queda das torres gémeas a 11/9/2001 lhe provocou um “el arrebato” e a colocou em “nepantla”, devido à gravidade e às consequências dessa situação no mundo global: “The day the towers fell, me sentí como Coyolxauhqui, la luna. Algo me agarró y me sacudió, frightening la sombra (soul) out of my body. (...) In the weeks following este tremendo arrebato, susto trussed me in its numbing sheath. Suspended in the limbo in that in-between space, Nepantla, I wandered through my days in autopilot, feeling disconnected from the events of my life” (2009: 303).

mestizas. (...) siempre vivimos entre lugares, entre dos aguas. (...) We are unable or unwilling to sever ties with our own culture while merging into new one”.⁸⁴

“Nepantla” é uma confluência tanto dos conceitos de “new *mestiza*” e de “*mestiza consciousness*”, como os de “Borderlands” e de “*Coatlicue state*”. É certo que, no caso das chicanas, tanto “Borderlands” como “nepantla” se convertem em sinónimos de se viver entre fronteiras, nomeadamente entre três sistemas culturais (indígena, mexicano e norte-americano), duas formas de colonização (espanhola e norte-americana), duas raças (indígena e europeia), dois Estados (México e EUA) e três línguas (nahuatl, espanhol e inglês). Contudo, após a publicação de *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa decide substituir a noção de “Borderlands” por “nepantla”, visto considerar que o primeiro conceito é usado de uma forma mais restrita do que fora inicialmente a sua intenção.⁸⁵ O passo que se segue é particularmente explícito:

I found that people were using “Borderlands” in a more limited sense than I had meant it. So to elaborate on the psychic and emotional borderlands I’m now using “nepantla.” ...With the nepantla paradigm I try to theorize unarticulated dimensions of the experience of mestizas living in between overlapping and layered spaces of different cultures and social and geographic locations, of events and realities – psychological, sociological, political, spiritual, historical, creative, imagined. (2000: 176)

⁸⁴ *Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 50.

⁸⁵ A autora não concorda com o uso da noção de “Borderlands” apenas como sinónimo de hibridismo decorrente da colisão e negociação de culturais, ou mesmo como uma consequência do pós-colonialismo. “Nepantla” pretende assim descrever com mais clareza os espaços liminares entre mundos psíquicos e emocionais, onde múltiplas subjectividades se intersectam. A autora usa este conceito para teorizar sobre liminaridade, ou seja, um estado subjetivo, consciente ou inconsciente, de estar no limite ou entre dois momentos diferentes de existência/realidade.

“Nepantla” relaciona-se com “*Coatlicue state*”, “*new mestiza*” e “*mestiza consciousness*” ao focar um espaço de desorientação, ansiedade e desconforto vivido por aqueles que estão numa fase crítica, mas que, no fundo, é intermédia, pois não só potencia a capacidade de transformação, como ainda precede um novo entendimento. Por conseguinte, é uma ponte entre o conhecido e o desconhecido, sendo ainda uma fase em que o conhecimento que se tem de si e do mundo se desmorona. É um momento em que não há certezas, excepto a de que a identidade terá de ser reconfigurada pois a antiga já não se adequa a um novo paradigma, originando-se uma transmutação da consciência que se abre a novas oportunidades. Embora seja um estágio doloroso, é potenciador de crescimento individual e comunitário: “You’re hibernating or hiding, you’re gestating and giving birth to yourself. You’re in a womb state. When you come out of that womb state (Coatlicue State) you pass through the birth canal, the passageway I call nepantla” (Anzaldúa 2000: 226).

Este é, naturalmente, um conceito aplicável a qualquer ser humano que se encontre num ponto temporal, espacial, psíquico ou intelectual de possível transformação, onde tanto as crenças quanto as categorias em que apoia as essas crenças (entre as quais o género, a etnia, a raça, a sexualidade, a saúde ou a religião) são desconstruídas e as fronteiras se tornam permeáveis, cedendo perante a mudança. Anzaldúa indica que, por exemplo, o divórcio, a alteração na orientação sexual ou a emigração são geradores deste estágio, pois convertem-se em fases de transição que acarretam todas as emoções já enumeradas, onde a identidade é compelida à reformulação, para que se consiga transfigurar as condições existentes numa realidade com novas perspectivas. Como ela argumenta: “You’re two people, split before and after. Nepantla, where the outer boundaries of the mind’s inner life meet the outer world

of reality, is a zone of possibility. (...) you are exposed, open to other perspectives, more readily able to access knowledge” (Anzaldúa 2002: 544).

Assim, quer os imigrantes mexicanos que atravessam diariamente a fronteira como ilegais almejando o sonho americano, quer as *mestizas* que vivem em realidades culturais, sociais, geográficas, política ou espirituais díspares e que, conseqüentemente se entregam a um processo eterno de negociação, convertem “nepantla” na sua morada. De facto, a chicana personifica esta etapa sempre que se posiciona entre o mundo mexicano e anglo-americano, entre os valores tradicionais e as ideias de vanguarda defendidas por Anzaldúa: “To be disoriented in space is the “normal” way of being for us *mestizas* living in the borderlands. (...) The border is in a constant *nepantla* state, and it is an analog of the planet” (2009: 180-181). Evidentemente, esta não é necessariamente uma situação negativa, já que ao descentralizar-se de ambas as culturas ou valores, logra um entendimento das duas, desmistificando os dogmas e mitos veiculados por qualquer uma delas, como o da superioridade da raça branca ou o da exclusividade da monocultura. Apercebe-se então de que a realidade está directamente relacionada com a visão particular de um tempo e de um espaço específico.

Num mundo global e multicultural, esta é uma fase que se impõe pela própria conjuntura, de permanente mudança, de coexistência de várias realidades em estreito convívio e de momentos em que se deixa um sistema antigo, contudo não se está inteiramente num novo, que a autora expõe como: “The ability to control perception, to balance this world view of contemporary society with the nonordinary worldview, and

to go in between them to a place both exist and do not exist at the same time. When you enter this realm you enter Nepantla”.⁸⁶

Anzaldúa associa a “nepantla” à figura da “nepantlera”, uma ampliação do conceito de “*new mestiza*” que engloba, de modo mais específico, todas as mulheres que vivem entre realidades díspares e, por isso, desenvolvem uma capacidade de mediação e de agenciamento sobre a sociedade, revelando tanto uma identidade pluralista, como táticas de libertação pessoal e social. As “nepantleras” evidenciam, portanto, um conhecimento existencial valioso, adquirido por serem habitantes da fronteira, o que as induz a uma perspectiva diferente assente em teorias relacionais que utilizam para facilitar e mediar a passagem entre dois mundos, transformando-se numa ponte entre lados opostos.

Como estas mulheres subvertem as categorias identitárias tradicionais e rejeitam tanto as definições externas quanto uma visão da sociedade assente em dicotomias, personificam uma ameaça para quem se opõe à mudança. No entanto, apesar de muitas vezes serem ostracizadas, têm um papel vital ao desafiar e inspirar o outro a um maior autoconhecimento e entendimento da realidade, despertando as consciências para a dignificação da alteridade, como aliás a autora comprova:

Where other saw borders, these nepantleras saw links; where others saw abysses, they saw bridges spanning those abysses. For nepantleras, to bridge is an act of will, an act of love, an attempt toward compassion and reconciliation, and a promise to be present with the pain of others without losing themselves to it. (...) It's about honoring people's otherness in ways that allow us to be changed by embracing that otherness rather than punishing others for having a different view, belief system, skin color, or spiritual practice. (2002: 4)

⁸⁶ Gloria Evangelina Anzaldúa *Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 50.

Movendo-se sempre entre mundos opostos e recusando confinar-se a um único, a Anzaldúa manifestou-se na sua vida como uma “nepantlera”: por um lado, tentou manter alianças com os diversos grupos e forjar ligações entre eles, de forma a estar no centro de diferentes diálogos simultaneamente; por outro lado, rejeitou a necessidade de uma identidade unitária e exclusiva. Esta experiência está representada no seu trabalho, pelo qual a autora procura agir socialmente, como se tem vindo a evidenciar, desafiando os grupos privilegiados a examinar as suas crenças e incentivando os oprimidos a quebrar padrões de exclusão e a desconstruir estereótipos (de género, etnia, sexualidade e classe social) impostos pela cultura dominante.

O terceiro estágio da teoria do “conocimiento”, que Gloria Anzaldúa define como “Coatlicue state”, é caracterizado pela falta de esperança e desespero já descrito em *Borderlands/La Frontera*.⁸⁷ Apesar de ser uma fase em que o indivíduo se sente impotente e decepcionado, converte-se numa transição indispensável a um novo patamar de entendimento, uma vez que a depressão compele o indivíduo a alterar a sua realidade e a agir: “A paradox: the knowledge that exposes your fears can also remove them. Seeing through these cracks makes you uncomfortable because it reveals aspects of yourself (shadow-beasts) you don’t want to own (...) it reminds you to take action” (Anzaldúa 2002: 553).

“Coatlicue state” facilita a libertação das premissas antigas através da acção, abrindo uma passagem para a quarta fase, que a autora designa “the call”: o momento em que o indivíduo comprova que não há realidades fixas e que o universo se caracteriza pela fluidez. Aqui, a autodefinição articula-se na própria projecção do

⁸⁷ Nos últimos trabalhos publicados, a autora opta por não colocar em itálico as expressões em língua espanhola ou nahuatl, deixando assim de evidenciar a condição subordinada à cultura e à língua dominantes, assumindo uma posição igualitária.

futuro, pois o indivíduo já não admite ser retratado por valores antigos. Por conseguinte, reinterpreta o passado para redefinir o que se quer tornar, esquecendo partes da identidade que não têm lugar num novo modelo, ajustando o seu padrão de comportamento.

A autora volta a utilizar a imagem da filha desmembrada de Coatlicue num estágio diferente do “conocimiento”, denominando “putting Coyolxauhqui together” a uma tentativa de encontrar uma realidade pessoal que conjugue a experiência vivida no passado e o desejo por uma nova ordem: “I call this stage ‘putting Coyolxauhqui together’ porque ¿stas en pedazos, verdad? The old way doesn’t work anymore, your ideas don’t work anymore so you have to arrange esos pedazos in a new order. (Anzaldúa 2005: 47). Nesta quinta etapa, aspectos identitários anteriores coexistem com os recém-adquiridos, potenciando epistemologias alternativas centradas no feminino através da reformulação dos mitos que até então haviam servido como arma opressora. Na recomposição do eu há, então, uma busca de novas metáforas que se adaptem a comunidades pluralistas e à reconfiguração identitária.

A autora demonstra que, ao testar uma nova realidade no mundo exterior, se origina um conflito entre o indivíduo e a sociedade, já que avanços e recuos são características inerentes ao processo de negociação. Ora a colisão que se dá na sexta fase, “the blow up”, é fulcral para se alcançar a última fase de todo este caminho e lograr o “conocimiento”, pois não só impele as “nepantleras” a aceitar a dúvida e a ambiguidade, como ainda as encoraja a forjar alianças.

Quando a verdadeira transformação ocorre, inicia-se a sétima etapa, “shifting realities”, pautada por uma mudança de perspectiva e de realidade: a vida interior, da

mente e do espírito, relaciona-se e age finalmente no mundo exterior e tanto o indivíduo quanto a comunidade operam uma mudança de paradigma.

Concluindo, o processo de “conocimiento” salienta a possibilidade de romper com a violência que resulta de uma percepção selectiva, ou seja, aquela veiculada como a correcta por um determinado grupo em detrimento do outro. Apesar de envolver sofrimento, é um caminho que causará menos dor do que a ignorância que conduz à apatia, à indiferença e à vitimização racista ou sexista. Anzaldúa reitera a importância de se aventurar para lá dos limites do familiar e do conhecido, já que uma atitude contrária transmite uma falsa ideia de segurança e estagna o desenvolvimento individual. Além disso, considera que somente chegando à última etapa do “conocimiento” se dispõe das ferramentas necessárias para empreender um verdadeiro activismo social e espiritual, afirmando: “Activism is the courage to act consciously on our ideas, to exert power in resistance to ideological pressure – to risk leaving home” (Anzaldúa 2002: 5). Por último, é de notar que, quando Anzaldúa sublinha o renascimento espiritual, por intermédio deste processo, põe em evidência a reconversão da vertente psíquica e o carácter indígena de toda a epistemologia.⁸⁸

⁸⁸ A autora aplica ainda este processo a outras realidades e, neste sentido, o caminho do “conocimiento” interrelaciona-se com o processo de criação de uma obra de arte, uma vez que descreve o modo como as experiências, as diferentes realidades, as emoções ou a informação intervêm no indivíduo.

6.2. *Caminante no hay puentes se hace puentes al andar* — activismo espiritual e social

Alliance making is therapeutic. You're trying to heal a community or a culture while healing yourself. You're trying to bring in justice, human rights, to people who have been wounded and disadvantaged in their lives – whether it's monetary, health, disease, mental illness, whether it's a lack of knowledge, education, or training for higher-paying jobs.

Anzaldúa (2000)

6.2.1. Novas propostas para um novo século

Viver na sociedade contemporânea é sinónimo de enfrentar diariamente inúmeras intersecções políticas, culturais ou pessoais. A noção de distância nunca foi tão subjectiva e a proximidade com o outro impõe-se a um ritmo bastante mais rápido do que o tempo que se leva a assimilar a ambiguidade e a diferença. Por isso mesmo, Anzaldúa considera urgente criar espaços de colaboração, onde o paradigma se construa pela afinidade, entreajuda e compromisso com o outro. Neste âmbito formula as três propostas mais relevantes para o activismo que ambiciona – “nos/otras”, “new tribalism” e “spiritual activism” – que partem da premissa de que não há categorias puras no mundo actual e, portanto, o “eu” e o “outro” são conceitos intercambiáveis. Estes são conceitos que se interligam, ao mesmo tempo que se relacionam com todos os anteriores.

6.2.2. “Nos/otras”

O pronome *nosotras*, que não se usa em espanhol chicano, sendo sempre substituído por *nosotros*, é empregue pela autora para formular uma identidade e

consciência colectiva feminina reconfiguradora da distância entre o “eu” e o “outro”. Anzaldúa divide a palavra, “nos/otras”, reconhecendo quer a existência de uma barreira entre os dois grupos, quer a sua interdependência. Desta forma, se realidades aparentemente díspares estão entrelaçadas na sociedade multicultural actual, há neste conceito a promessa de esperança numa ponte entre todas, bem como uma perspectiva de aliança. Como a autora argumenta:

We are the other, the other is in us... Honoring people’s otherness, las nepantleras advocate a “nos/otras” position – an alliance between “us” and “others”. In nos/otras, the “us” is divided in two, the slash in the middle representing the bridge – the best mutuality we can hope for at the moment. Las nepantleras envision a time when the bridge will no longer be needed – we’ll have shifted to a seamless nosotras. (Anzaldúa 2002: 570)

Uma vez mais, Anzaldúa reitera que o futuro depende de uma consciência que transcenda a divisão entre eu/outro, expondo a convicção numa identidade feminina norteada pela ausência de obstáculos. O objectivo deste conceito é demonstrar que é possível criar uma forma de unidade assente num espaço comum, mas onde a subjectividade individual seja respeitada. Considera, pois, que a barreira que separa o “eu” do “outro” é, neste século, apenas uma ideia a que se recorre devido ao medo do desconhecido, defendendo que são fronteiras irrealistas. Por isso mesmo afirma: “The “we” are them and the “they” are us. They want to put a border, a boundary between the “us” and the “they” and the border is a concept that is fast going obsolete and in actuality it no longer exists. It only exists as an idea”.⁸⁹

⁸⁹ Gloria Evangelina Anzaldúa *Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 50.

6.2.3. “New tribalism”

Na sociedade multicultural, cada elemento identifica-se com grupos que não estão circunscritos à sua própria classificação racial, religiosa, nacional, de sexo ou de classe. Neste sentido, a autora questiona o facto de o hibridismo ou a ambiguidade ainda causarem choque e surpresa por não corresponderem às expectativas de raça e de género que ainda prevalecem, apesar de, no mundo actual, quase todos os elementos viverem entre várias realidades. Assim, considera que é imperativo assumir uma visão de inclusão que abranja todo o planeta, através da qual um individuo se defina, não por aquilo que exclui/de que difere, mas por o que inclui/com que se assemelha: “Though most people self-define by what they exclude, we define who we are by what we include – what I call the new tribalism” (2009: 245).

A autora chicana insiste na centralidade de uma categoria que substitua a de raça, ou mesmo, uma realidade que dispense quaisquer definições, elaborando um conceito de inclusão que define como “new tribalism”. Este princípio, que se baseia em padrões de afinidade, pretende converter-se numa alternativa à assimilação e à segregação, ou seja, às classificações de identidade impostas pela sociedade dominante para manter os seus privilégios. Assim, grupos aparentemente distintos devem confluír através do fomento de uma estreita cooperação e abolir pensamentos separatistas, para que se originem narrativas não impostas externamente: “When creating a personal narrative you also co-create the group/cultural story. (...) The new stories must partially come from outside the system of ruling powers. (...) Reframing the old story points to another option besides assimilation and separation – a ‘new tribalism’” (Anzaldúa 2002: 560). Neste sistema as diferenças não seriam apagadas, porém os pontos em comum estariam em evidência.

“New tribalism” converte-se, então, numa identidade social em ruptura com a que está em vigor, motivadora de união e de reconhecimento de que todos fazem parte do planeta. A autora crê que os elementos dos grupos étnicos têm um papel decisivo na formulação deste novo sistema, pois como são percebidos pela sociedade como representativos de uma tribo, sem qualquer traço individual, têm mais facilidade em exprimir o colectivo, fomentando um novo tipo de mestiçagem. Neste sentido, afirma: “It’s saying, ‘Yes, I belong. I come from this particular tribe, but I’m open to interacting to these other people’. I call this the New Tribalism. It’s a kind of mestizaje that allows for connecting with other ethnic groups and interacting with other cultures and ideas” (Anzaldúa 2000: 185).

Anzaldúa ilustra o modo como esta mestiçagem renovada se converte num mecanismo de resistência à aculturação e à opressão, transformando-se numa forma de repensar a identidade num plano mais alargado, quer colectiva quer espiritualmente. Segundo esta perspectiva inclusiva, autodefine-se não como chicana ou americana, mas como um indivíduo pertencente ao mundo.

É de notar que o conceito de “El Mundo Zurdo”, anterior a *Borderlands/La Frontera*, apontava já para um espaço visionário onde, por um lado, pessoas díspares coexistem e tentam uma mudança revolucionária, por outro, as próprias diferenças funcionam como pontes e catalisadores de alianças. “New tribalism” é, então, um desenvolvimento de conceitos anteriores.

6.2.4. “Spiritual activism”

Como foi referido, um dos propósitos chave do pensamento de Anzaldúa é agir socialmente. Para isso, pretende alterar os pressupostos adquiridos como verdadeiros e que permanecem comumente inquestionados, para dar lugar a uma perspectiva mais abrangente da sociedade, na qual o multiculturalismo se assume como um modo de vida. Cada indivíduo contribuiria então para a inclusão dos outros elementos, aceitando a diferença, ao mesmo tempo que se focaria nas similitudes.

Mesmo quando a autora insiste na autotransformação, não ignora as consequências positivas que conduzem à evolução da comunidade. Estes aspectos remetem para um último conceito de Anzaldúa, o de “spiritual activism”, definido como as acções concretas destinadas a intervir e a transformar as condições sociais de comunidades subordinadas, para impedir injustiças, violência ou opressão, potenciando a inclusão e o respeito pela (e até a valorização da) alteridade. A autora define-o de seguinte modo:

Our struggle has always been to combine the inner work of the soul with outer service in the world. The work of *conocimiento* – consciousness work – connects the inner life of the mind and spirit to the outer world of actions. In the struggle for social change I call this particular aspect of *conocimiento* spiritual activism.⁹⁰

De facto, este conceito advém do processo de “conocimiento” e engloba aspectos de todas as propostas anteriores da autora desde “El Mundo Zurdo”, interligando ainda o activismo social, a espiritualidade e o objectivo concreto de transformação social – a espiritualidade liga o indivíduo ao mundo. A dimensão

⁹⁰ *Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 51.

pragmática da espiritualidade de Anzaldúa apresenta-se como um novo modo de percepção, que quebra as divisões entre o “eu” e o “outro”, compelindo o indivíduo a operar uma mudança psíquica e material em termos pessoais e colectivos. Este conceito enfatiza, mais uma vez, que apesar das diferenças, todos os elementos do mundo estão completamente interligados. A autora não nega, portanto, a validade das experiências, das crenças ou dos desejos pessoais, embora entenda o indivíduo como parte de algo maior. Por conseguinte, a diferença não se transfigura em ameaça, tornando-se prescindível separar os diferentes grupos segundo categorias, invalidando uma autodefinição através da oposição ao outro.

Ao contrário das religiões, o “spiritual activism” tem como fonte e inspiração o próprio indivíduo e não uma autoridade alheia, um líder ou ensinamentos externos. O indivíduo tenta autodefinir-se, ao mesmo tempo que procura encontrar o melhor no outro, originando uma mudança social num movimento de vaivém contínuo, já que a resolução de conflitos interiores irá reflectir-se na realidade exterior. Assim, o “spiritual activism” começa com o indivíduo mas move-se progressivamente para o colectivo, interligando a autotransformação e a evolução pessoal com acções externas, já que cada elemento é parte de um grupo que lhe dá conteúdo, valor e sentimento de pertença. Esta interconexão potencia, então, o desenvolvimento de identidades inclusivas.

Cada acção tem implicações directas no mundo, moldando não apenas as narrativas pessoais, como ainda a percepção do outro. No entanto, Anzaldúa considera que as crenças e os valores do indivíduo podem não reflectir a realidade pura, pois o sistema de valores do mundo ocidental pode ser impeditivo do reconhecimento das consequências que cada acção tem no mundo e, em última análise, no próprio indivíduo. A urgência desta constatação é especialmente importante para aqueles que foram fragmentados pelo racismo, sexismo ou outro modo de opressão inibidor da autoestima,

uma vez que a mudança social começa com a empatia com os problemas alheios e a tentativa de estabelecer uma ponte entre o “eu” e o “outro”, de modo a transformar conflitos em oportunidades. Como refere a autora:

The work of spiritual activism and the contract of holistic alliances allows conflict to dissolve through reflective dialogue. (...) you form an intimate connection that fosters the empowerment of both (nos/otras) to transform conflict into an opportunity to resolve an issue, to change negativities into strengths, and to heal the problems of racism and other systemic desconocimientos.⁹¹ (Anzaldúa 2002: 572)

O “spiritual activism” conduz então a um entendimento superior da posição que cada individuo ocupa numa comunidade, relacionando-o não só com os outros elementos, mas também com os antepassados e com as gerações seguintes. Contudo, este factor não implica egocentrismo, mas uma autorreflexão e uma evolução, que é também a comunitária.

Sendo a interligação entre a autotransformação, consciência externa e mudança social a base da epistemologia de Anzaldúa, é possível afirmar que a autora crê na possibilidade de evolução e de mudança do ser humano, bem como na sua capacidade de alterar as condições ao seu redor através da acção. Como afirma num dos textos da primeira fase do seu trabalho: “Basta de gritar contra el viento – toda palabra es ruido si no está acompañada de acción” (2009: 72).

⁹¹ Anzaldúa considera que a ignorância, a que denomina “desconocimiento”, é o mal moderno e deve ser combatida, uma vez que destrói o espírito, alheando o indivíduo de si mesmo: “It is a fight against ignorance and all the small desconocimientos that serve small comfort but are actually killers of the spirit. If we don’t act out our potentials, if we don’t live our own lives but someone else’s, not work toward our individual goals but someone else’s, not our agenda that we attend to but another’s” (*Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 50).

Por último, ainda que a transfronteira que a autora idealizou em *Borderlands/La Frontera*, mais de um quarto de século depois, não se tenha tornado realidade, os seus últimos conceitos ainda encorajam os leitores à construção de uma visão renovada do mundo, assente na autorreflexão, na mudança e na justiça social. São conceitos que deixaram de ter como foco exclusivo a mulher chicana e se destinam a operar uma mudança social no mundo global. Tanto o caminho do “conocimiento”, quanto as noções de “nos/otras”, “new tribalism” e “spiritual activism”, focam a crença otimista da autora no desenvolvimento interior do ser humano e nas alterações necessárias para a evolução que o novo século pluralista e multicultural exige. Sublinha-se pois, neste capítulo, a inter-relação dos conceitos que Gloria Anzaldúa formula ao longo de uma vida, uma vez que o pensamento desenvolvido na sua obra matriz não se esgotou após a publicação. A evolução do pensamento da autora permite mesmo acompanhar as problemáticas que as escritoras chicanas ficcionalizam ao longo de três décadas e, como se verá na segunda parte desta investigação, também os conceitos mais recentes podem ser utilizados para interpretar narrativas chicanas femininas.

Parte II

A herança de Gloria Anzaldúa na ficção chicana feminina — três décadas, três modos de interpretar a experiência feminina na fronteira

The Chicana writers, like the curandera (medicine woman) or the bruja (witch) is the keeper of the culture, keeper of the memories, the rituals, the stories, the superstitions, the language, the imagery of her Mexican heritage. She is also the one who changes the culture, the one who breeds a new language and a new lifestyle, new values, new images and rhythms, new dreams and conflicts into that heritage, making of all this brouhaha and cultural schizophrenia a new legacy for those who have still to squeeze into legitimacy as human beings and American citizens.

Alba (2003)

Capítulo 7.

***The House on Mango Street* (1984) de Sandra Cisneros**

Sandra Cisneros nasceu em Chicago a 20 de Dezembro de 1954. Começou por publicar o livro de poemas *Bad Boys* (1980), mas foi o romance *The House on Mango Street* (1984) que a tornou internacionalmente reconhecida como uma das mais notáveis autoras chicanas. Publicou ainda outras duas obras de poesia, *My Wicked, Wicked Ways* (1987) e *Loose Woman: Poems* (1994), a colecção de contos *Woman Hollering Creek and Other Stories* (1991) e os romances *Caramelo, or, Puro Cuento* (2002) e *Have You Seen Marie?* (2012).

Como já foi referido na introdução, a segunda parte deste trabalho pretende, por um lado, analisar três narrativas literárias chicanas, de três décadas diferentes, tomando por enquadramento teórico *Borderlands/La Frontera* de Gloria Anzaldúa; por outro, evidenciar o contributo de cada autora para a literatura chicana feminina e/ou para o pensamento chicano feminino. Tendo em conta este objectivo duplo, a primeira parte deste capítulo exalta a importância da obra *The House on Mango Street* quer para a autora Sandra Cisneros, nomeadamente na busca da sua própria identidade na intersecção das culturas chicana e americana dominante, quer para o panorama literário chicano, tanto mais que a obra em questão anuncia as temáticas desenvolvidas anos mais tarde por Anzaldúa em *Borderlands/La Frontera*. Assim, contextualiza-se a literatura feminina chicana do início dos anos oitenta, inserindo-se a obra neste mesmo contexto; analisa-se *The House on Mango Street* na história de vida de Cisneros, enfatizando-se os paralelos entre a realidade da autora e a da protagonista, bem como as razões que assistem aos temas escolhidos; examina-se o modo como Cisneros utiliza os códigos linguísticos e o género literário como meio de validar a sua experiência individual; considera-se a forma como a autora se aproxima do *Bildungsroman* para destacar as estratégias por intermédio das quais a protagonista caminha ao encontro da sua autodefinição, processo muito similar àquele que a própria Cisneros experienciará;

por último, sublinha-se o papel da escrita no encontro identitário da autora e da protagonista de *The House on Mango Street*, em paralelo com a experiência que Anzaldúa relata anos mais tarde.

A segunda parte deste capítulo propõe-se analisar a narrativa literária de Cisneros, aplicando retrospectivamente o enquadramento conceptual de *Borderlands/La Frontera*. Primeiro, revelam-se as circunstâncias da vivência da protagonista, Esperanza, como sujeito fragmentado por dois sistemas culturais díspares; em seguida, analisam-se os elementos que originam em Esperanza o sentimento de ambivalência identitária, nomeadamente a casa, o nome e o *barrio* de Mango Street, bem como o modo como a realidade cultural representada em Mango Street compromete especialmente a experiência do género feminino e, por conseguinte, a de Esperanza; por último, ilustram-se as estratégias por intermédio das quais a identificação da autora com a sua protagonista conduz à revelação da identidade partilhada.

7.1 *All fiction is non-fiction* — Cisneros e a procura identitária na escrita

If you read between the lines, you'll see that Sandra Cisneros is looking through the eyes of Esperanza for *otro modo de ser*. I didn't know how to be and exist with this reality (...) I was looking for my feminism and my politics (...) and writing *House on Mango Street* helped me to find my "isms".

Cisneros (2009)

7.1.1. *The House on Mango Street* na literatura feminina chicana dos anos oitenta

Numa entrevista em 2009, Cisneros sublinha o modo como *The House on Mango Street* facilitou o seu autoconhecimento como mulher chicana e como escritora feminista, politicamente comprometida com a experiência dos latinos na sociedade americana dominante. Ainda assim, esta obra não permitiu apenas à escritora encontrar o seu espaço identitário, mas converteu-se também numa obra de referência para a literatura chicana, por deixar entrever a realidade das mulheres nos *barrios* latinos dos EUA e, ao mesmo tempo, por denunciar os elementos opressores da própria cultura chicana. A autora não só recria uma alternativa aos textos masculinos, interpretando os padrões culturais chicanos de uma perspectiva feminina, como também inova no retrato do seu género no seio da comunidade, uma vez que o representa, concedendo voz à realidade até então subalternizada pelo ponto de vista masculino.

Se, como já se referiu na primeira parte desta investigação, a década de sessenta se caracterizou pela luta dos chicanos em prol da autodeterminação, nela sobressaindo *El Movimiento*, a dos anos oitenta foi especialmente importante para a autonomia das escritoras chicanas, que conseguiram pela primeira vez trazer à conferência anual da

NACS⁹² os temas que se haviam de tornar centrais na sua produção literária. Esta conferência de 1984, denominada *Voces de la Mujer*, coincidiu com o ano de publicação de *The House on Mango Street* e com uma fase da literatura chicana vanguardista face às décadas anteriores, muito marcadas por um ângulo cultural masculino. Entre estas obras é de salientar os contributos de Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, tanto na antologia conjunta *This bridge called my back: writings by radical women of color* (1981), como nos trabalhos individuais *Loving in the War Years: Lo que nunca pasó por sus labios* (1983) e *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987). Apesar de *The House on Mango Street* ser consensualmente referida como a ficção chicana mais notável desta década, é importante destacar ainda Denise Chavez, cuja obra *The Last of the Menu Girls* (1987) revela semelhanças com a escolhida para este capítulo. Estas narrativas, ao apresentarem uma abordagem diferente do cânone americano, quer nos temas, quer na estrutura e na forma linguística usadas, inspiraram as gerações seguintes de chicanas a escrever sobre a sua cultura e os problemas do seu dia-a-dia, evidenciando-se, deste modo, a validade dessas experiências no panorama americano geral. Como testemunha Saldívar-Hull:

But it was Sandra Cisneros, reading from her just-published *House on Mango Street*, with its Chicago Chicana perspective, that convinced me – finally – that I had found a literature I could work on that would speak to me in a way that Jane Austen, Charlotte Brontë, or even Virginia Woolf could not. (2000: 82)

Nos anos oitenta, os EUA consolidaram a posição como potência mundial, enquanto que o restante mundo se transmutava e caminhava a passos largos para a queda do muro de Berlim e da União Soviética. Internamente a nação entrava em

⁹² NACS, ou *National Association for Chicano Studies*, é hoje em dia NACCS, *National Association for Chicano and Chicana Studies*.

recessão, ao mesmo tempo que se assistia a uma vaga de imigração mexicana resultante da crise económica e da desvalorização do peso a sul da fronteira.⁹³ Nos *barrios* hispânicos, os recém-chegados amontoavam-se e confrontavam-se com o desemprego e a precariedade, já bem familiares às ondas sucessivas de imigrantes em busca da terra prometida. Cisneros opta por representar precisamente um *barrio* típico, onde confluem latinos de diversas proveniências e onde coexistem, lado a lado, os ilegais e os já nascidos em território norte-americano. Mais do que isso fá-lo, como foi referido, de uma perspectiva feminina, relatando as histórias das mulheres normalmente esquecidas numa comunidade tradicionalmente patriarcal com sérios problemas sociais, transportando para a obra literária o ambiente que a rodeara na infância e adolescência. As personagens estão expostas a problemas raciais, sexuais e geopolíticos reais e objectivos, que Cisneros conta em discurso original, sem influência quer do hegemónico anglo-americano quer do masculino chicano. É de sublinhar que, até então, narrativas chicanas com uma protagonista que confronta e desafia a sua comunidade, recusando o papel passivo tradicional, não tinham sido abordadas deste ângulo.

7.1.2. A ficção de *The House on Mango Street* e a realidade de Cisneros

Tendo em conta o objectivo de centrar a atenção nos paralelos com *Borderlands/La Frontera*, não poderá deixar de ser sublinhado o papel pioneiro de *The*

⁹³ Os níveis de imigração mexicana nos anos oitenta geraram debates públicos acesos na opinião pública e nos média, discutindo-se os seus efeitos para a nação. Em 1986, o Congresso respondeu com a Lei de Controlo e Reforma da Imigração (Immigration Reform and Control Act ou IRCA), que visava sancionar quem contratasse imigrantes ilegais, legalizar alguns imigrantes já a viver nos EUA, reforçar a militarização da fronteira e os serviços de imigração e expandir o programa de trabalho temporário na agricultura.

House on Mango Street, bem como o hibridismo criado pela erosão de fronteiras entre realidade e ficção. Assim, a par do discurso imaginativo, o leitor depara-se com problemas da vida real dos chicanos na América, que acrescentam à carga poética da obra a experiência vivencial da sua autora.

Sandra Cisneros reconhece o estreito paralelo entre a sua experiência na passagem da adolescência para a idade adulta e a da protagonista, especialmente considerando que, tanto uma como a outra, não se inserem nos papéis tradicionais e se entrecruzam na lírica demanda da identidade: “She was me in my twenties, because in my twenties I was looking for my *camino* “ (Cisneros 2009: 130). No entanto, não se deve cingir esta obra ao seu conteúdo autobiográfico. É através da protagonista Esperanza, que a vida das chicanas nos *barrios* espalhados pelos EUA é dada a conhecer, nomeadamente as injustiças sociais que, na década em questão, abundam nas comunidades onde prevalece o sistema patriarcal e a mulher chicana é circunscrita à esfera da domesticidade. Se a ficção de Cisneros é baseada em acontecimentos verdadeiros, ela pressupõe um claro sentimento de revolta expresso no uso de estereótipos que dicotomizam o sexo feminino, como o de virgem/prostituta, obsessivamente desconstruídos por Cisneros: “In my neighborhood I knew only real women, neither saints nor whores, naive and vulnerable *huerquitas* like me who wanted desperately to fall in love, with the heart and soul” (Cisneros 1996: 48).

Em 1997, Cisneros testemunha que crescer mexicana e feminista simultaneamente é quase uma contradição, uma vez que gera um sentimento de culpa e de traição para com a própria cultura, que a considera La Malinche por estar a ceder à americanização e a trair as raízes mexicanas, pelo uso do inglês, pela crítica às tradições e pelo apoio à emancipação da mulher chicana (Satz 1997: 169). Apesar disso, só anos depois da

publicação de *The House on Mango Street*, a autora se torna totalmente consciente das implicações político-sociais do texto, como refere numa entrevista a Juanita Heredia:

So much is unconscious when I was writing. I was very, very young. I was forming both my spirituality and my politics at the time that Esperanza was. If you had asked me these questions at the time I was writing it, I would not have been able to articulate it as spiritual and political. I just knew that there were many things that I felt very powerless to change, things that I was moved by, things I was learning as I was working in the community. As I learned those lessons, they emerged in my text. *I was just writing from my heart.* (2000: 49. Meu itálico)

Com pouco mais de vinte anos, em 1978, Cisneros tinha bem presente as histórias de vida das mulheres dos *barrios* onde cresceu, bem como a sua própria experiência num meio socioeconómico desfavorável em relação à sociedade dominante. A escolha de Esperanza como narradora pode, pois, ser entendida como uma objectivação da experiência vivida pela autora, uma vez que, em *The House on Mango Street*, a protagonista revela o que se esconde atrás de portas e que um leitor menos informado facilmente ignora. No entanto, ao mesmo tempo que por seu intermédio a autora representa a verdadeira realidade dos *barrios* latinos, apresentando as suas debilidades socioeconómicas, *The House on Mango Street* converte-se num espaço ficcional atravessado pelo eco de vozes reais pertencentes às mulheres da comunidade chicana, que, no início da década de oitenta, dificilmente se reviam no código cultural vigente, bem como na língua e no quotidiano por ele traduzidos. À semelhança das personagens, são mulheres que habitam uma América bem diferente daquela dos leitores do grupo dominante. Assim, a obra expõe, em primeiro plano, uma história particular dos EUA, representando a diversidade populacional que conjuga outras formas de ser americano e de ser mulher, simultaneamente conferindo visibilidade à cultura latina.

A legitimação cultural havia de produzir frutos imediatos nas chicanas, ganhando *The House on Mango Street* um estatuto especial pelo testemunho de que a vida para a mulher chicana não se confina apenas às regras tradicionais do *barrio*. Como anos mais tarde viria a suceder com *Borderlands/La Frontera*, Cisneros dá voz ficcional às armadilhas da própria comunidade, mas, além disso, sugere a possibilidade de mudança em relação aos papéis tradicionais da mulher por intermédio da sua protagonista. A autora viria a ganhar um estatuto modelar junto das jovens chicanas e a sua obra a ser utilizada nos programas das escolas e universidades dos EUA, exercendo grande influência consciencializadora em quem a lê:

I felt the most impotent I've have felt: in my twenties when I was forming my politics and writing *The House on Mango Street*, and I never dreamed that those stories that came from a moment of most despair would come back, become *House on Mango Street* and be used in the very same school I collected the stories, and are saving women's lives now. (Cisneros 2009: 130)

Ainda que Cisneros não tivesse inicialmente um propósito político, o facto de a obra se ter convertido numa arma social e espiritual, tal como *Borderlands/La Frontera* anos mais tarde, torna-a fundamental para a ilustração das questões centrais deste estudo.

Cisneros retrata a diversidade comunitária através de uma colagem de pequenas narrativas da periferia, que se debruça sobre a conjuntura de mulheres subjugadas e a de participantes excluídos do sistema laboral e social americano, como é o caso dos imigrantes ilegais. A autora incorpora ao texto o receio da sociedade americana face às comunidades minoritárias, nomeadamente a resistência dos seus elementos em relação aos *barrios* hispânicos. Conforme nos diz Cisneros, é enorme a ignorância dos brancos em relação àqueles que vivem num universo segregado: "I know their world but they

don't know mine (...) white people never came to the neighborhood where I worked” (Cisneros 1997: 288).⁹⁴

Na representação de *Mango Street*, Cisneros busca metáforas suscitadas pela sua vivência de pobreza, em casas com poucas condições de habitabilidade e que conferem aos seus moradores um sentimento de insegurança, adquirindo a casa um sentido exactamente contrário ao que sustenta para o grupo privilegiado. Refere-se mesmo, por exemplo, à existência de ratos, que associa à miséria e vulnerabilidade dos habitantes: “To me mice are all my poverty, the whole neighborhood I grew up in, embodied in a little skittering creature that might come to get me at any moment. I don't ever want to live like that again. It's horrible” (1991: s.p.). Para a mulher chicana e em clara subversão da ideologia masculina, a casa não é sinónimo de segurança, estabilidade ou abrigo para as chicanas, antes é espelho de restrições e de limitações e, na maioria das vezes, da impossibilidade de aspirar a um outro destino.

Conforme admitiu a autora, a leitura de *The Poetics of Space* (1958) de Gaston Bachelard tê-la-á levado a reflectir sobre a casa enquanto estrutura da memória e da imaginação dos seus habitantes. A metáfora não podia fazer sentido para uma habitante de bairros degradados e quotidianamente poluídos pelos despejos. Assim, este contacto com *The Poetics of Space*, num curso de escrita criativa na Universidade de Iowa, produziu a consciência de como a sua vida foi diferente da dos restantes alunos. A casa da sua infância não foi o paraíso material que Bachelard acredita ser um bem universal e que, por isso mesmo, escolhe para metáfora arquitectónica. Na perspectiva de Cisneros, é antes um símbolo da vergonha, do medo de ser estereotipada devido ao meio em que

⁹⁴ Este medo da diferença por parte da sociedade dominante é narrado por Esperanza no capítulo “Those Who Don't”.

creceu e à constante invasão de privacidade que sentiu: “In my home a private space was practically impossible; aside from the doors that opened to the street, the only room with a lock was the bathroom” (Cisneros 1996: 47). *The House on Mango Street* pode então ser considerada um contra-texto de *Poetics of Space* e, na qualidade de poética do espaço chicano, é povoado por um conjunto de imagens que representam uma experiência alternativa de vida comunitária, que Sandra Cisneros denuncia como sendo negativa para as mulheres em situação semelhante à sua antes de se tornar uma escritora conhecida.

Proveniente de uma família com um percurso típico de imigração mexicana – tanto o avô materno como o pai imigraram para Chicago depois da II Guerra Mundial – Cisneros não se manteve nessa cidade, intercalando temporadas anuais no México com um percurso que a leva de *barrio* em *barrio* e é motivado por dificuldades financeiras. As constantes mudanças produziram grande instabilidade emocional na criança alienada da vizinhança e que, ao crescer, desenvolveu uma personalidade introvertida e tímida. Paralelamente a Esperanza, também Cisneros se confrontou com a necessidade de gerir várias culturas, tradições, histórias e línguas. Com um sentimento de mera forasteira quer a norte quer a sul, a autora não podia deixar de reflectir uma condição fragmentada entre culturas opostas, dando forma aos seus receios genuínos capítulo a capítulo, onde se sucedem histórias realistas sobre a vergonha, a solidão e a não pertença cultural.

As constantes alterações de morada agudizaram o preconceito racial de que era vítima nos vários espaços escolares que frequentou e que resultava de estereótipos existentes na sociedade dominante já evidenciados (Ver capítulo 4). A autora ficcionaliza liricamente, tanto o pouco crédito que as freiras e as professoras davam às capacidades das crianças provenientes de *barrios* latinos, quanto a forma negativa como

reagiam perante a diferença cultural e linguística. O preconceito inerente ao ambiente escolar é então uma das memórias que a autora recria em *The House on Mango Street*, pois, antes da década de oitenta, a única saída para uma jovem nas suas condições era o casamento e a maternidade. Assim, como não se esperava que as crianças de raízes mexicanas tivessem um objectivo académico superior aos mínimos de alfabetização, Cisneros escondeu o gosto pela leitura e pela escrita, que tampouco era encorajada a desenvolver: “I have C’s and D’s in everything. (...) The only B I had was in conduct, but I don’t remember being that stupid” (1993: s.p.).

Única rapariga no seio de e uma família de sete irmãos, Cisneros sentia-se controlada pelo pai e pelos irmãos que, como bons chicanos, acreditavam no papel tradicional das suas mulheres no enquadramento familiar. Por isso mesmo, o sonho de independência, simbolicamente representado no texto pelo sonho de ter uma casa própria, opõe-se à tradição machista imposta, assumindo a escrita de Cisneros traços de um feminismo incipiente em *The House on Mango Street* (mas muito consciente na restante obra) nomeadamente com a protagonista a sonhar com a independência económica e a liberdade sexual.

Nos anos oitenta, o acesso à educação era factor de diferença marcante entre chicanas e chicanos e, como tal, um modo de controlo masculino. Ainda que, por esta razão, a maioria destas jovens não cultivasse a ambição de estudos superiores, nos últimos anos a ideia da emancipação foi-se fortalecendo, com o longo trabalho de transformação das mentalidades mais tradicionais, iniciado pelas escritoras feministas chicanas em análise. Em 1992, Cisneros havia de se pronunciar sobre esta matéria nos seguintes termos:

Whereas with the women, it's taken this long to get educated, or some of them have educated their husbands first. It's taken us a while to get to this level where we are educated enough so that we can feel confident enough to even compete. It's taken us this long to take care of our sense of self. (...) I think it took a little while for the women who wanted to get their education, and to fight for that education, because our fathers didn't want us to go to school or they wanted us to go to school to get married. (1997: 289)

Conseguiria também reverter esta posição de aparente desvantagem a seu favor. Por um lado, como os irmãos não a incluíam na sua aliança masculina, mergulhou em leituras para combater a solidão; por outro lado, aproveitou a esperança do pai de que a universidade lhe traria um bom partido, isto é, um marido com um bom emprego, para efectivamente estudar, de modo a conseguir construir a sua própria casa, de paredes e de identidade.

Muitas foram as pressões da família para que casasse e as especulações sobre um possível trauma de infância que justificasse a decisão de permanecer solteira: “What happened in your childhood? Who hurt you? Who did this to you?” (Cisneros 1995: 298).⁹⁵ Contudo, tal como a sua protagonista, a autora temia um matrimónio baseado na clausura e na restrição, preferindo uma vida de independência a uma casa que poderia nunca sentir como sua. Cisneros constata a dificuldade que um chicano tem de aceitar que a sua esposa tenha uma profissão, motivo pelo que pode determinar que as mulheres optem pelo papel tradicional, quer para não perderem a família, quer para não enfrentarem a exclusão comunitária.

⁹⁵ É de sublinhar que, segundo a tradição mexicana, uma mulher sozinha dificilmente é socialmente aceite como uma mulher digna, pois não tem a supervisão masculina. Assim, não é respeitada e tem a sua virtude sob suspeita, encontrando-se numa posição vulnerável a abusos por parte de vizinhos e estranhos. Como afirma Del Castillo: “Because Mexican society is based on the conjugal couple, the status of the single woman is socially subversive for it is as wife and mother that the woman fulfills her primary social role” (1996: 217).

O carácter independente da autora era fomentado pela mãe, que insistia para que prosseguisse os seus objectivos com fé e determinação, pois também ela rejeitava a acomodação tradicional. É de notar que o apelido da mãe da autora é o escolhido para Esperanza, o que realça o facto de tanto a mãe de Sandra Cisneros, Elvira Cordero, como Esperanza Cordero terem traços de personalidade em comum, nomeadamente a rejeição de uma vida confinada à casa e ao marido. A autora crê que a sua mãe é a prova de que na comunidade chicana existem mulheres que ambicionam e conseguem subverter o mito tradicional da fraqueza e da dependência femininas:

There are women like her in our communities who think for themselves and cut out editorials instead of recipes, not formally educated but smart as could be and smart-mouthed. My mother had to be like that so my father could be soft and female. My mother was a very male woman. (Cisneros 2000: 55)

Em *The House on Mango Street* esta convicção está bem marcada, uma vez que Cisneros, por intermédio de Esperanza e de outras personagens femininas, faz germinar a promessa de um novo futuro para as chicanas, sem vitimização e com dignidade. Considera mesmo: “There’s a lot of victimization but we are also fierce” (Cisneros 1997: 289). Na narrativa, Esperanza e Alicia revelam ser as precursoras de uma nova forma de ser chicana, autónoma em relação aos padrões tradicionais. Este apelo à acção é, pois, o que as produções artísticas das chicanas fazem a partir do final dos anos setenta⁹⁶ e que, mais tarde, se concretizam nas propostas de mudança de Gloria Anzaldúa.⁹⁷

⁹⁶ Não se pode negligenciar o trabalho desenvolvido por produções não literárias de artistas chicanas, que quase uma década antes de Cisneros e Anzaldúa, já desafiavam os estereótipos femininos através da arte, não só denunciando o “esquecimento geral” de que os EUA estão sedimentados em raízes mexicanas e indígenas (como é o caso da imagem “Libertad” de Estér Hernandez em 1976), como também subvertendo o papel tradicional da mulher chicana assente no ideal da Virgem de Guadalupe para uma mulher que toma conta do seu próprio destino (como por exemplo as imagens “Portrait of the Artist as the

7.1.3. A língua como validação da experiência

A resolução da problemática da casa/identidade afigura-se crucial, não só para se ascender a uma nova consciência de género não circunscrita às limitações culturais, mas também para uma reconciliação com os vários códigos que formam a personalidade chicana. Ora, tanto Sandra Cisneros quanto a protagonista Esperanza alcançam esta meta através da escrita, que se converte num caminho alternativo para o autodesenvolvimento e, enquanto a imaginação se transfigura em libertação, o leitor é convidado a estabelecer a ponte entre a cultura mexicana e a americana.

The House on Mango Street é, assim, uma narrativa marcada por dois códigos linguísticos representativos das culturas mexicana e americana, ambos enriquecidos com os ritmos e cadências próprios das vozes dos imigrantes, trazendo à obra níveis de oralidade. Geralmente, o espanhol está associado à pobreza daqueles que vivem em

Virgin of Guadalupe” e “Margaret F. Stewart: Our Lady of Guadalupe”, ambas criadas por Yolanda M. López em 1978). Ver anexo (figuras 2, 3 e 7).

⁹⁷ Cisneros escreve *The House on Mango Street* na passagem dos anos 1970 para os anos 1980, enquanto que Anzaldúa publica *Borderlands/La Frontera* em 1987. Assim sendo, está fora de causa a influência de Anzaldúa sobre Cisneros. Aliás, nesta etapa, ambas as autoras viviam em zonas díspares dos EUA e não se conheciam. Existem, porém registos de correspondência entre Cisneros e Anzaldúa de 1989 a 1993, no arquivo da Universidade do Texas em Austin, na qual Cisneros felicita Anzaldúa pela publicação e pela qualidade de *Borderlands/La Frontera*, ao mesmo tempo que lamenta o facto de não conseguir contribuir para a antologia *Haciendo Caras* dado a pouca antecedência do convite. Além disso, Sandra Cisneros reconhece publicamente o contributo dos textos de Anzaldúa: “There have been several lessons learned subtly over a period of time. (...) The writings of Gloria Anzaldúa. A crucial trip back to Tepeyac in 1985 with Cherríe Moraga and Norma Alarcón”. (Cisneros 1996: 50). Dado o conteúdo de cada uma das obras, é possível considerar que a primeira parte de *Borderlands/La Frontera* se traduz na exposição teórica das problemáticas abordadas na ficção de Cisneros, em *The House on Mango Street*.

condições miseráveis nas comunidades hispânicas, mas Cisneros acredita que só o uso das duas línguas pode expressar a condição de uma comunidade repartida entre duas visões do mundo.

A intenção de tornar a própria comunidade mais visível é potenciada pela utilização da língua da sociedade dominante, permitindo alcançar um público, muitas vezes, dominado por estereótipos sobre as minorias, mas que pode tornar-se mais tolerante pelo acesso a uma realidade em que os chicanos são retratados de modo mais realista. A autora considera que, como habitante das duas realidades, tem uma posição privilegiada na transmissão desta mensagem: “I’m an amphibian. I can travel in both worlds. What I’m saying is very important to the Latino community to hear, but it is also important for the white community to hear. What I’m saying in my writing is that we can be Latino and still be American” (Cisneros 1993: s.p).

Frases em espanhol e em *Spanglish* intersectam o inglês americano, aludindo ao hibridismo cultural dos habitantes de Mango Street e à impossibilidade de a voz da comunidade chicana se expressar apenas através da língua dominante. À semelhança do que acontece nos textos de Gloria Anzaldúa, a defesa de uma expressão linguística própria é, por um lado, tanto um modo de autodeterminação quanto uma reclamação de poder; por outro lado é uma forma de manifestação da própria história de segregação do povo chicano. Por isso mesmo, algumas das personagens de *The House on Mango Street* recusam a supremacia do inglês, uma vez que a sua experiência as faz constatar a tendência da sociedade dominante para o esquecimento de raízes culturais específicas.

Cisneros, tal como a maioria das autoras chicanas, utiliza a língua dominante intercalando-a com marcas de outro código linguístico. Contudo, se este modo de escrita afasta a sua narrativa dos cânones literários, não deixa de ter um papel crucial de

contradiscorso, que se assume como uma validação da voz do *barrio* em toda a sua variedade e riqueza linguística. O uso do espanhol pode, então, significar uma estratégia de resistência da personagem, uma mudança geográfica, diferenças entre culturas, ou mesmo transmitir dualidades como esperança/desespero, plano real/plano de sonhos. Acima de tudo, não deixa de ser uma manifestação do que Anzaldúa denomina “terrorismo linguístico”, uma vez que frases espanholas em textos em inglês convidam o leitor a experienciar o sentimento de viver entre fronteiras e a desorientação resultante da alteridade num panorama maioritariamente anglo-americano.

7.1.4. O gênero literário e o hibridismo identitário

As histórias de *Mango Street*, ao serem inspiradas nas vivências femininas chicanas quotidianas, diferenciam-se, como se fez notar, das anglo-americanas e de um ethos predominantemente masculino. A autora converte-se pois em transmissora e não em criadora de lendas ou ficções, cabendo-lhe a função de narrar as intersecções culturais experienciadas diariamente nas comunidades chicanas, o que transforma a obra numa *mestizaje*, que não é apenas linguística ou cultural, e muito menos um espaço unicamente de ficção ou de realidade.

O hibridismo textual de Anzaldúa é anunciado por Cisneros, quando rompe com as convenções literárias, apresentando um texto na convergência de géneros, onde a libertação de formas fixas pressupõe quer a ânsia de liberdade, quer o ímpeto de vivências entre fronteiras. Tal como em Anzaldúa, o texto de Cisneros patenteia o esboroamento de fronteiras entre poesia e prosa, entre realidade e ficção e, por último, entre erudição e cultura popular, podendo ainda ser avaliado como herança de *testimonio*.

O espaço textual indefinido entre a prosa e a poesia, configurado como vinhetas, intercepta a fluidez cultural com o processo criador, podendo ainda cada uma das histórias de *The House on Mango Street* ser lida como um todo, apesar de pela estrutura e tom intimista o conjunto se assemelhar a um diário. O princípio estrutural básico das vinhetas, que focam experiências particulares da narradora, não permite a descrição da evolução de Esperanza como um contínuo temporal, no entanto, o facto de os capítulos poderem ser lidos por ordem sequencial diferente, representa o processo de crescimento da narradora, numa dinâmica de contradições que ora se negam ora se confirmam, numa estratégia de representação fragmentada do desenvolvimento feminino chicano retratado por Cisneros. Além disso, e como já se fez notar, as pequenas narrativas independentes entre si e articuladas pela voz da narradora remetem para a arte de contar, isto é, para a narrativa oral, para a herança matriarcal e para os valores da comunidade.

Com o objectivo de transmitir tanto a mediação quanto as contradições provocadas pela esfera cultural híbrida onde se movimentam as personagens, a autora aproxima-se do *Bildungsroman* sem, no entanto, caminhar ao encontro da sua versão tradicional, de cariz patriarcal e individualista, da Europa do século XVIII. Por um lado, a forma circular do género presta-se ao intuito de transmitir sensações de prisão e de desespero vivenciadas pelas mulheres que não conseguem escapar às restrições comunitariamente impostas; por outro lado, representa Mango Street como espaço de origem e de retorno de Esperanza. Como género literário que facilita a inserção de elementos autobiográficos na narrativa, salienta ora o retrato do ajustamento de quem não é aceite pela sociedade dominante, ora a luta pela validação de uma identidade desviante em relação ao padrão externamente apresentado.

Se o *Bildungsroman* canónico retrata, normalmente, uma revolta contra o contexto social, em *The House on Mango Street*, a busca pela autodefinição e

autodeterminação faz-se através do confronto com as regras sociais e os estereótipos limitadores do género. Na narrativa de Cisneros, o contexto étnico reveste-se de importância fundamental para o processo de formação identitária, sendo através da interacção com o ambiente social e com as tradições da herança étnica que Esperanza adquire consciência de si mesma como mulher pertencente a uma cultura específica. A consciência da própria diferença opera tanto na esfera íntima como na social, contextos em que a protagonista procura reexaminar a sua vida, utilizando a sua arte na consciencialização de outras mulheres.

Ainda que fiel a algumas das características do género, Cisneros, mais do que uma estrutura identificável e objectiva, apresenta uma narrativa que enfatiza o desenvolvimento interior, individualizado e moldado por eventos específicos que têm uma influência particular na formação da personagem. Tal como no *Bildungsroman* canónico, a sociedade torna-se o centro da experiência e, até certo ponto, no antagonista do processo de formação identitária (Eysturoy 1996: 6). Ainda assim, se no *Bildungsroman* tradicional o indivíduo aprende a arte de viver, na variante étnica chicana adoptada pela autora, a protagonista torna-se aprendiz da arte do presente, negocia realidades distintas e desenvolve a consciência dos espaços fronteiriços e a capacidade de existir em hibridismo cultural.⁹⁸

⁹⁸ Alguns escritores chicanos aproximaram-se deste género literário uma década antes de Sandra Cisneros. Sendo uma das suas características a interacção e o confronto entre o indivíduo e o colectivo, adequa-se, portanto, ao tema da autodeterminação e autodefinição de um elemento minoritário e oprimido na sociedade dominante anglo-americana. Destaca-se tanto *Bless Me, Ultima* (1972) de Rudolfo Anaya, quanto... *y no se lo tragó la tierra (And the Earth Did Not Devour Him)* (1971) de Tomás Rivera, sendo que este último tem pontos em comum com o texto de Cisneros, ainda que contenha um protagonista masculino que se insurge contra a sociedade opressora anglo-americana: ambos retratam a busca da identidade de um(a) adolescente; ambos utilizam o símbolo da casa e acabam solidarizando-se para com a própria comunidade. Também Denise Chavez, na obra *The Last of the Menu Girls* (1986), encontra no *Bildungsroman* a forma de abordar a busca da identidade da mulher chicana. Tanto Chavez como

É importante recordar que também Anzaldúa acredita que o processo de desenvolvimento feminino não é um caminho para um destino claro, mas uma negociação de vários caminhos entrecruzados entre si, já que a chicana (sobre)vive na intersecção de diferentes mundos, experienciando os conflitos geográficos, sexuais, étnicos, de classe e de género. Por conseguinte, a noção de negociação e de luta da fronteira de Anzaldúa é também inerente a *The House on Mango Street*, cujo dilema exposto é o do modo como a liberdade e a individualidade coexistem com as exigências da socialização, isto é, como é que a necessidade pessoal se enquadra na esfera da comunidade e nas suas expectativas. Nesta dinâmica, o estatuto da chicana enquanto identidade da fronteira reforça-se em cada confronto entre Esperanza e Mango Street, como se verá na segunda parte deste capítulo.

Cisneros inova ainda no modo como se aproxima do *Bildungsroman*, ao evidenciar a importância da comunidade feminina, uma vez que, como se fez notar, nesta narrativa a autora expõe o interior de um número vasto de personagens que representam a vizinhança de Mango Street. Existe, como se verá adiante, a noção de colectivo como parte inseparável da identidade da protagonista. Realça-se, porém, que ao contrário da matriz inicial e claramente masculina, a protagonista não viaja no decorrer da narrativa, nem tampouco o texto acaba com uma evasão física – o movimento da infância para a adolescência, e desta até à fase adulta, acontece dentro dos limites geográficos e culturais da sua comunidade e, em última análise, no seu interior – ainda que a narradora prometa partir, a sua evolução e aprendizagem verificam-se dentro de si própria. Contudo, tal não implica que Cisneros por intermédio de Esperanza não construa um processo de individualização em oposição aos outros,

Cisneros apresentam uma revisão do género literário tradicional pois apresentam uma perspectiva não masculina e não patriarcal, de mulheres da classe trabalhadora.

reflectindo sobre a necessidade de sair da família e do *barrio* para encontrar a sua identidade, uma vez que, tal como Anzaldúa, anseia distanciar-se do meio familiar de modo a trilhar o seu caminho de autodescoberta e de construção da autodefinição. A promessa de partida de Esperanza converte-se num passo ao encontro da reconciliação com a sua comunidade, ou seja, a narradora assume a responsabilidade social que Anzaldúa anuncia em *Borderlands/La Frontera*, especificamente por intermédio dos conceitos da “*new mestiza*” e “*mestiza consciousness*”.

Esperanza, alter-ego de Cisneros, aprenderá a desconstruir os constrangimentos sociais e culturais através da escrita, interligando o autodesenvolvimento com a imaginação criativa e, neste sentido, a obra pode ainda ser pensada em relação ao *Künstlerroman*. A protagonista encontra no processo de criação a forma de rejeitar uma vida com as restrições de género e de resolver as contradições que enfrenta, evadindo-se da sua condição através do acto de contar a própria história.

Paralelamente, a própria autora afirma ter ido ao encontro de si mesma na escrita de *The House on Mango Street*. Assim, quer Cisneros quer Esperanza partilham a crença do poder transformador do acto da escrita que Anzaldúa abraça, visto que, como já foi atrás referido, esta última autora não só repensa a sua identidade múltipla através da escrita, como ainda desconstrói a noção de que a identidade é estável e uniforme, reexaminando o modo como a cultura dominante delimita cada indivíduo com estereótipos de género, etnia, sexualidade ou classe. A escrita converte-se, portanto, num espaço de partilha e de resistência feminina, sendo o meio pelo qual as chicanas se unem e demonstram o seu poder. Como considera Anzaldúa: “Writing is dangerous because we are afraid of what the writing reveals: the fears, the angers, the strengths of a woman under triple or quadruple oppression. Yet in that very act lies our survival

because a woman who writes has power. And a woman with power is feared” (1983: 171).

A luta pelo direito ao hibridismo empreendida por estas escritoras chicanas estende-se também às personagens ficcionadas. Pelo processo criativo, estas escritoras regressam às suas origens e incluem o passado e o presente, a comunidade chicana e a sociedade anglo-americana, no referido processo. No entanto, a sua batalha não se restringe aos problemas das chicanas. Se a escrita de Anzaldúa evolui para temas mais espirituais que visam a interligação dos indivíduos, como se verificou no capítulo 6, Cisneros também se assume como uma ponte para o novo milénio, considerando que a sua própria mestiçagem é fundamental para a conciliação de realidades díspares, conciliação que efectivamente terá reflexos a um nível mais abrangente:

As I am getting older, I am writing more about global connections. How do I make people understand that the war in Bosnia is affecting them? How does one connect with a massacre in Rwanda or a woman raped by pirates in the Asiatic Sea? How does one connect the killings of people in Chiapas to a worker here in San Antonio? What is my role as a writer to the citizens of this country? That is what I am concerned about currently. I also take my responsibility seriously of being a woman who lives on the border of cultures, a translator for a time when all these communities are shifting and colliding in history. Chicanos have that unique perspective. (Entrevista a Heredia, 2000: 53)

É então possível encontrar vários pontos de contacto entre as duas autoras, tanto nos temas abordados em *Borderlands/La Frontera* e em *The House on Mango Street*, como no modo como escolhem transmitir a sua visão sobre a realidade chicana. Por um lado, ambas utilizam a sua experiência como chicanas para agirem na sua comunidade, criando uma maior consciencialização de género nas suas leitoras; por outro lado, a sua mensagem destina-se a todas as minorias subalternas pela empatia com todos os

segregados da cultura americana em geral, podendo estabelecer a ponte entre opressor e oprimido.

Em conclusão, a par da configuração das várias fases no processo de formação identitária da sua autora, *The House on Mango Street* afirmar-se-á efectivamente como um marco no panorama literário chicano, até então predominantemente masculino. Experiência de vida e o espaço em que essa experiência ocorre convergem nos temas abordados, na escolha dos códigos linguísticos e na coexistência de géneros literários pelos quais Cisneros se legitima como mulher e como escritora, assumindo a escrita criativa uma função fulcral na convergência identitária entre autora e protagonista. Tal convergência e tais estratégias anunciam e, anos mais tarde, despertam ressonâncias em *Borderlands/La Frontera*.

7.2 *Like it or not you are Mango Street* — da opressão ao compromisso social

Society brainwashes women into thinking they are incomplete and can obtain social worth only if they have a dominant-group version of what is defined as a beautiful body, marriage and children. (...) Marriage, however, rarely brings all the status, power, and prestige that women think it will bring. (...) Nevertheless, people remain addicted to the American dream, its teaching, its assumptions, and its promises of a good life if people adhere to the social norms.

Blea (1988)

7.2.1. A realidade de Esperanza

Como foi referido, *The House on Mango Street* surge como um conjunto de histórias focadas em questões culturais e identitárias relativas à vida das comunidades chicanas nos EUA. Na narrativa, as fronteiras interculturais são constantemente trazidas a primeiro plano pela voz da narradora, na medida em que Esperanza não se identifica totalmente nem com a cultura chicana, nem com a americana e muitos dos seus dilemas têm origem na indecisão das suas referências culturais. Habitando um espaço intermédio, a personagem tão depressa é aliciada por versões do sonho americano, que acenam com a vida ideal caso adira totalmente às regras do jogo, como é limitada pelas restrições impostas à mulher por parte da sua própria cultura. Assim, na demanda da sua identidade, Esperanza Cordero não optará por uma via única, ou seja, a adesão explícita ao universo chicano ou ao americano, progressivamente tomando consciência das suas múltiplas heranças sociais e culturais.

O conceito de fronteira de Anzaldúa está assim representado pelo dia-a-dia de Esperanza, que vive à margem das duas realidades culturais. Por um lado, ao habitar um *barrio* latino dos subúrbios, a narradora encontra-se excluída dos privilégios da

sociedade dominante; por outro lado, a cultura minoritária oprime-a física e ideologicamente à sua condição de mulher. Anzaldúa articula, afinal, em *Borderlands/La Frontera* uma realidade de que outras escritoras chicanas já haviam tomado consciência a nível existencial e transportado para as ficções que engendraram em representação dos seus dilemas. Como refere Rebolledo: “When *Borderlands/La Frontera* was published, many Chicanas recognized Anzaldúa’s description of the multiply voiced, shifting subjectivities and ideologies as our own. She courageously enunciated an ideological stance of the utility of choice: survival” (1995: 2).

Numa clara antecipação do pensamento de Anzaldúa, Cisneros, por intermédio de Esperanza, denuncia a visão masculina da existência, verificando que as verdades apresentadas como universais são afinal produto de uma lógica particular, expondo as falácias dessa mesma lógica e, mais do que isso, convertendo o acto da escrita num desafio à marginalidade que assume, por sentir que não pertence a nenhuma das culturas. Como o título indica, quer a “casa” quer “Mango Street” são símbolos centrais ao longo da obra. Ambos restituem o universo de Esperanza a uma dimensão cósmica que opera uma mudança identitária e uma redefinição cultural. É, então, através da sua relação dialéctica com a casa – por outras palavras com a esfera privada, a família, a memória colectiva – e com Mango Street – ou seja, com a esfera social, a grande comunidade hispânica, que a narradora chega à consciência de si mesma como produto de uma condição onde convergem várias heranças.

Tanto a casa como Mango Street têm significados contraditórios, uma vez que ambos são símbolos de libertação e de limitação, da esfera privada e da esfera social. Inicialmente a protagonista recusa uma pertença à casa e a Mango Street, que funcionam simbolicamente como espaços de opressão socioeconómica (e resultantes sentimentos de vergonha), que não só se associam e legitimam a pobreza e degradação

em que Esperanza vive, como ainda são as lentes pelas quais a sociedade dominante a identifica, o que dificulta os iniciais intuitos de assimilação à cultura americana por parte dela.⁹⁹ Nas suas próprias palavras: “No, this isn’t my house I say and shake my head as if shaking could undo the year I’ve lived there. I don’t belong. I don’t ever want to come from here.” (Cisneros 1984: 106).

A vergonha da sua casa é paralela àquela que sente de si mesma, por isso mesmo, quando conjectura a casa ideal, fá-lo a partir do imaginário tipicamente americano, símbolo de outro contexto sociocultural e, no seu ponto de vista, a resolução dos seus problemas: “Our house would be white with trees around it, a great big yard and grass growing without a fence” (4). Esta vontade da narradora representa, no início da narrativa, o desejo de não ser segregada ou marginalizada por ter raízes mexicanas. Além disso, a necessidade de possuir uma casa que se enquadre no modelo norte-americano é um anseio que ela partilhará com sua comunidade étnica, imaginando que a estabilidade económica só pode advir da aculturação e funcionar como uma forma de libertação das opressões sofridas. Assim, parte do seu processo de autodefinição virá a relacionar-se com a questão do espaço e do sucesso da inserção na sociedade dominante.

Se os habitantes de Mango Street assimilam a ideologia do sonho americano, a pobreza e os limites do bairro convertem-se nas barreiras que os afastam

⁹⁹ Como demonstra Freire, na *Pedagogia do Oprimido* (1987) e Anzaldúa, em *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), para que o processo de colonização seja bem-sucedido, os colonizados têm de ser convencidos de que são inferiores e reconhecer a superioridade dos invasores. Neste contexto, Esperanza, como elemento colonizado, oprime-se a si mesma quando interioriza os estereótipos veiculados pela sociedade dominante sobre as minorias hispânicas, nomeadamente os de género, etnia e classe social.

constantemente desse ideal, pois as condições em que vivem são uma prisão de onde é quase impossível escapar. Cisneros oferece um bom exemplo com os pais de Esperanza, representando-os como habitantes num mundo de fantasia, ao qual a narradora contrapõe a dura realidade de uma casa muito pequena com má vizinhança. Acabará então por distinguir os sonhos da família do enquadramento social, ganhando consciência da incapacidade de seus pais de lhe proporcionarem uma casa perfeita, emblema de sucesso nos EUA:

They always told us that one day we would move into a house; a real house that would be ours (...) like the houses on TV (...) this was the house Papa talked about when he held a lottery ticket; the house on Mango Street isn't it. For the time being, Mama says. Temporary, says Papa. But I know how those things go. (4-5)

O contraste entre fantasia e realidade converte-se no dispositivo que desperta Esperanza para a consciência de si mesma como ser social e que potencia a sua reflexão sobre a dicotomia casa/identidade. É de notar, primeiro, que o raciocínio da narradora não é meramente inocente e infantil, segundo, que a sua capacidade de interpretação do que a rodeia será a chave do processo de desenvolvimento que a conduzirá à autodefinição e autodeterminação no final da obra.

Quando Cisneros inicia *The House on Mango Street* pela descrição da casa, representa a narradora em processo de reflexão identitária. O desejo visceral de ter casa relaciona Esperanza não só com a busca da sua identidade, como também com a ânsia de independência, pois, além de ser símbolo da condição socioeconómica da protagonista, a casa é também metáfora da consciência humana – ao apontar para a casa está a apontar para si mesma. Por conseguinte, a casa e a autodefinição estão interligadas, na medida em que a procura de uma (outra) casa, assenta no pressuposto de marginalidade que ela se recusa a aceitar e procura transcender.

Tal como a autora a apresenta, Esperanza rejeita a casa construída no seu *barrio*, já que uma nova casa, longe de Mango Street, é simbolicamente um renascimento do eu, ou seja, a oportunidade de encontrar um espaço diferente tanto na sua comunidade como na sociedade dominante. É, portanto, um modo de reconceptualização espacial – uma outra casa irá situá-la num contexto sociocultural diferente daquele que lhe é imposto, no qual nasceu e que não aceita. Se o valor da casa não se mede pelas suas características estéticas, mas em termos de um determinado contexto sociocultural, a rejeição do objecto material, ou seja, da casa dos pais, é a rejeição dos constrangimentos que oprimem a personagem. Assim, a casa real, tal como o *barrio*, actualiza a consciência das limitações socioeconómicas que imperam no quotidiano, entre elas, o preconceito que a classe dominante tem face à comunidade chicana, que associa à marginalidade e à criminalidade, encarando-a como perigo e ameaça constantes. Como afirma a narradora: “Those who don’t know any better come into our neighbourhood scared. They think we are dangerous. They think we will attack them with skinny knives” (28).

A associação das minorias étnicas com um determinado grupo socioeconómico pela sociedade americana dominante, bem como a humilhação inerente a esse facto, está ainda representado no preconceito que a protagonista sofre na comunidade escolar. Quando a freira identifica a casa de Esperanza com a pobreza e a degradação social, Cisneros está, no fundo, a criticar a igreja católica como ideologia que perpetua tais preconceitos em relação os grupos minoritários:¹⁰⁰

¹⁰⁰ Tal como Gloria Anzaldúa, a autora tece críticas ao catolicismo, por perpetuar a opressão de classe e género, por exemplo através da dicotomia virgem/prostituta, chegando mesmo a afirmar: “Did boys have to aspire to be Jesus? I never saw any evidence of it. They were fornicating like rabbits while the Church ignore them and pointed us women toward our destiny - marriage and motherhood. The other alternative was *putahood*” (Cisneros 1996: 48).

Which one is your house? And then she made me stand up on a box of books and point. That one? She said pointing to a row of ugly three-flats, the ones even the raggedy men are ashamed to go into. Yes, I nodded even though I knew that wasn't my house and started to cry. (45)

Para a narradora, a casa é um sufoco doméstico, um espaço feminino de clausura e de opressão. Neste contexto, a rejeição da casa é também a recusa do mito patriarcal que não reconhece o direito a um espaço feminino privado e, sendo assim, a casa converte-se no símbolo dos limites físicos, culturais, económicos e ideológicos impostos às mulheres da comunidade chicana. Mango Street esconde histórias de mulheres oprimidas pelas convenções patriarcais tradicionalmente impostas mas, à medida que Esperanza as desvenda, percebe que os moldes do seu espaço privado não são os masculinos, já que os identifica como uma prisão e como a perpetuação das condições opressoras.

É de notar que, se a casa é símbolo do insucesso social, paralelamente é também espaço de pertença, de segurança e de conciliação com as raízes, convertendo-se então numa imagem integradora. Quando Esperanza inicia a narração, alerta imediatamente para a consciência colectiva que lhe é inerente: “We didn't always live on Mango Street” (3). Deste modo, ainda que a narradora recuse a ideia da casa que conhece e deseje uma outra, a consciência do eu está intimamente ligada, numa primeira fase, à da família e, posteriormente, à da comunidade.

Esta é uma perspectiva que a protagonista ilustra quando analisa o nome próprio, encarado à luz dos valores da comunidade chicana, valores prejudiciais à mulher em que anseia tornar-se. Na escolha do nome, Cisneros sugere as implicações culturais que acarreta: o nome liga a personagem ao seu passado e ao legado familiar, mas também à identidade como mulher, já que a palavra “Esperanza” remete para espera e para

passividade, qualidades da mulher ideal num contexto tradicional. Consciente desta realidade, a narradora afirmará que, apesar de o seu nome ser igual ao da bisavó, ela recusa a herdar o mesmo destino de domesticidade e de submissão, renunciando então os padrões tradicionais das mulheres chicanas. Como “herança”, o nome representa para a narradora a continuidade e não a ruptura com o passado:

In English my name means hope. In Spanish it means sadness (...) It was my great-grandmother's name and now it is mine. She was a horse woman too, born like me in the Chinese year of the horse- which is supposed to be bad luck if you're born female (...) the Chinese, like the Mexicans, don't like their woman strong. (10)

Na busca da autodefinição, Esperanza procurará libertar-se dos constrangimentos da sua cultura, ao mesmo tempo que pretende legitimar a sua condição de mestiçagem. Na busca da autenticidade, manifesta a vontade de escolher um nome que acarrete conotações positivas, quer numa língua quer noutra. O caminho para a identidade desejada não se compraz com sentidos herdados, dos quais deseja despojar-se. Ora se da escolha do nome depende a possibilidade de forjar um novo destino, a opção “Zeze the X” é, para a protagonista, a acertada, já que permite introduzir novos sentidos, sem o fardo de um legado inibidor: “I would like to baptize myself under a new name, a name more like the real me, the one nobody sees. Esperanza as Lizandra or Maritza or Zeze the X. Yes. Something like Zeze the X will do” (11).

Paradoxalmente, “Esperanza” não deixa de apontar para a carga positiva do nome em inglês, nomeadamente para a alteração do papel tradicional da mulher chicana. Além disso, ainda que a protagonista não procure questionar o seu apelido, não deixa de ser curioso que “Cordero” seja um símbolo de sacrifício, podendo aludir à existência de todas as chicanas que vivem confinadas aos limites dos valores tradicionais, podendo atrair conotações interessantes, na medida em que, pela escrita, a narradora, como o

outro eu da autora, se apresta a redimir as mulheres que se encontram numa situação paralela à sua.

O ideal de beleza imposto pela cultura dominante contribui, também, para a baixa autoestima da narradora. O episódio “Chanclas” representa, mais uma vez, a forma como Esperanza se autopercepciona negativamente e como conscientemente associa o seu aspecto físico a elementos alusivos à pobreza. É de notar que a palavra que designa sandálias velhas é também uma palavra em jargão, usada para denominar uma rapariga feia:

Everybody laughing except me, because I’m wearing the new dress, pink and white with stripes, and new underclothes and new socks and the old *saddle* shoes I wear to school, brown and white, the kind I get every September because they last long and they do. (...) so I just sit. (...) Just stuff my feet under the metal folding chair (...) My feet growing bigger and bigger. (47)

Gradualmente, a noção inicial de Esperanza, de que pertence à identidade colectiva da família, e o seu papel passivo em relação a factores externos, transformar-se-ão na ânsia de encontrar a própria individualidade na sociedade onde está inserida. Mango Street e os seus habitantes fornecer-lhe-ão um roteiro simbólico para caminhar ao encontro da sua autenticidade, uma vez que lhe oferecem exemplos daquilo que não quer ser. Assim ao rememorar as experiências do *barrio*, a narradora chega à conclusão de que a libertação pessoal está interligada com a colectiva, pois vai ganhando consciência dos obstáculos que se opõem à sua caminhada redentora.

À semelhança da “casa”, Mango Street é metáfora da opressão socioeconómica, ou seja, é uma representação da pobreza que, como se referiu, por intermédio de Esperanza é associada à humilhação e à vergonha. Ela sabe, por um lado, que é apresentada segundo os estereótipos das minorias que circunscrevem a sua vida a um

mundo marginalizado; por outro lado, que o local onde vive não é mais do que um *barrio* rodeado de privilégios mas excluído dos mesmos. Consciente desta conjuntura, o sentimento de não pertença da narradora é aguçado ao mesmo tempo que a necessidade de sobrevivência se impõe, desencadeando uma imagem comparativa singular: “They are the only ones who understand me. I am the only one who understands them. Four skinny trees with skinny necks and pointy elbows like mine. Four who do not belong here but are here” (74). As árvores oferecem à protagonista modelos da sua própria libertação; tal como ela, lutam para crescer num ambiente urbano inóspito. Há, pois, tonalidades optimistas apesar das condições adversas.

7.2.2. A vizinhança de Mango Street

Mango Street é habitado por personagens representantes de toda a cultura latina, oferecendo uma galeria de casos sintomáticos da opressão racial e socioeconómica. A morte de Geraldo, um *mojado*, a quem foram negados cuidados de saúde no hospital, reforça, na narradora, as certezas quanto à segregação e ao racismo por parte da sociedade anglo-americana. A vida angustiada de Mamacita, oferece um modelo negativo de uma imigrante que se recusa a falar inglês como uma forma de resistência à sociedade dominante. À semelhança de muitos imigrantes que sonham em regressar à sua terra natal, esta mulher rejeita qualquer adaptação e menos ainda a assimilação aos valores americanos, desesperando-se sempre que o filho canta o anúncio da Pepsi, sinal de que a “outra” cultura ganha peso: “And then to break her heart forever, the baby boy, who has begun to talk, starts to sing the Pepsi comercial he heard on T.V. (...) No speak English, no speak English, and bubbles into tears” (78).

O facto de os anglo-americanos fomentarem uma barreira entre si e os latinos, ou mesmo de tentarem manipulá-los em benefício próprio, traz à narrativa outro tipo de opressão e discriminação. Por exemplo, a personagem Cathy, que a narrativa sugere ser anglo-americana, informa a narradora de que irá sair de Mango Street devido ao excesso de latinos na vizinhança: “Then as she forgot I just moved in, she says the neighborhood is getting bad” (13). Além disso, a sua amiga Sally casa, ainda menor de idade, com um anglo-americano violento e a própria Esperanza é agredida por um homem que lhe chama *Spanish girl* (10), reforçando a imagem negativa das relações entre cultura dominante e étnica.

A simplicidade e aparente ingenuidade de Esperanza contrastam com o cenário de Mango Street, onde a fatalidade inerente à própria condição da narradora é sugerida nas sucessivas vinhetas sobre as mulheres chicanas, destinadas à vida do lar, espreitando atrás de portas e janelas, sofrendo violência doméstica. Muitas vezes representam situações onde o espaço familiar se transmuta em encarceramento e clausura nas suas próprias casas pelos homens a que estão ligadas. À tendência chicana de idealizar a casa como um espaço sagrado de família, contrapõe Cisneros a constatação de que o sonho do paraíso doméstico pode ser a continuação do pesadelo. Se é verdade que as histórias que passam de geração em geração reiteram o casamento com o homem certo como bilhete de lotaria premiado ou a realização de um sonho de uma vida, libertador da pobreza e da opressão familiar, as mulheres de Mango Street, surgem traídas pela sua ideologia de família, casa e sexualidade. Neste contexto, Esperanza “aprende” com a vizinhança feminina projectando o que não deseja para o seu próprio futuro – ao examinar a vida das mulheres do seu *barrio*, compreenderá que a casa pode não ser um espaço de emancipação, mas de opressão e de violência. Na nova etapa do processo de aprendizagem, a resistência às expectativas sociais da sua comunidade e a recusa do

destino que lhe está reservado pela ideologia patriarcal é sintomática do seu progresso identitário, ilustrado, por exemplo, pelas objecções ao casamento: “Nenny says she won’t wait her whole life for a husband to come and get her (...) I have decided not to grow up tame like the others who lay their necks on the threshold waiting for the ball and the chain” (88).

Cisneros constrói a sua protagonista em oposição ao preconizado pela sociedade patriarcal, levando-a a adoptar comportamentos masculinos que facilitam o controlo do próprio destino: “I have begun my own quiet war. Simple. Sure. I am one who leaves the table like a man, without putting back the chair or picking up the plate” (89). Contudo, não lhe inculca revolta pelo facto de ser mulher, o que representa a tentativa de uma nova identidade não definida por questões de género. Esta é aliás uma convicção que se avoluma ao longo do texto que, como se verá, culmina no surgimento da própria noção de casa análoga à de identidade.

A libertação da protagonista é imagisticamente sugerida pela autora como rebeldia do cabelo: “And me, my hair is lazy. It never obeys barrets or bands” (6). Também a divisão entre homens e mulheres, alimentada desde tenra idade na cultura mexicana, é reconhecida no seguinte passo: “The boys and girls live in separate worlds. The boys in their universe and we in ours. My brothers for example” (8). Esperanza vive, no fundo, uma circunstância social que não entende, que lhe desagrada e que a confina a uma situação da qual se quer libertar: “I am a red balloon, a ballon tied to an anchor” (9). De facto, e como Cisneros a representa, Esperanza gostaria de ter a autonomia conferida aos elementos masculinos da sua comunidade, ideia reforçada pelos ensinamentos da mãe, que não só apela à educação das filhas, como também a incentiva à independência financeira em relação aos homens, para que não acabe encurralada no papel feminino tradicional.

Como foi referido, no seu processo de maturação, a protagonista procura modelos femininos observando o modo como vivem as mulheres que a rodeiam. Porém, se no início do texto ela ainda se caracteriza por alguma inocência e confiança no outro, as diversas experiências provam que só deve contar com ela mesma. Percebe, pois, que mesmo as mulheres de Mango Street que aparentam ter algum controlo sobre as suas vidas, como as amigas Marin e Sally, são demasiado dependentes da tradição, perpetuando voluntariamente a vitimização que sofrem.

No leque de tipos femininos, Cisneros não esquece que os *barrios* latinos são habitados por gentes provenientes de múltiplas nacionalidades da América Latina. Marin é uma imigrante porto-riquenha que comprova que não é apenas o México que impõe tradições patriarcais. Esta personagem é um exemplo de como o mundo dos sonhos pode servir de única escapatória às limitações do encarceramento, já que vive a fantasia e a constante ansiedade da chegada de um marido que a salve, isto é, que lhe proporcione alguma segurança em tal ambiente adverso. Contudo, Marin está limitada pela sua própria mente e pelos condicionalismos da autopercepção, incapaz de ultrapassar o papel que a sociedade patriarcal em que vive lhe destina. Ela espera que um milagre assegure a sua sobrevivência económica e, tal como tantas outras mulheres na mesma situação, interpreta a falta de marido e de filhos como a mais completa falha na sua segurança económica e psicológica. Assim, o desejo de um trabalho na cidade não constitui um objectivo de independência em si, mas um meio para encontrar um bom partido, que represente o que convencionalmente acredita ser o casamento:

Marin says that if she stays here next year, she's going to get a real job downtown because that's where the best jobs are, since you always get to look beautiful and get to wear nice clothes and can meet someone in the subway who might marry you to live in a big house far away. (26)

Em claro contraste com Esperanza, esta personagem anseia por uma vida equivalente à das mulheres pertencentes à classe dominante, ou seja, com algum poder socioeconómico, uma carreira, um marido e uma casa de sonho, porém, enquanto não realiza o seu “sonho americano”, tenta atrair a atenção dos homens que passam à porta da sua casa encurtando a saia. No contraste desenhado, Marin dá relevo à tradição imposta pela sua etnia: a negação de outras opções de vida e a falta de acesso à educação, que a impedem de visualizar um outro destino.¹⁰¹

Mango Street contém naturalmente gerações de mulheres da mesma família que eternizam a própria exploração, como Minerva, cuja mãe já tinha sido abandonada pelo marido e compelida a criar os filhos sozinha: “Her mother raised her kids alone and it looks like her daughter will go that way too” (84). Esta é mais uma personagem criada por Cisneros para acentuar o contraste com a protagonista. Refugia-se num mundo de fantasia, escrevendo poemas para fugir à realidade, uma vez que já não tem esperança num destino melhor. Ainda que Minerva seja apenas um pouco mais velha do que Esperanza, conhece de perto, quer o abandono recorrente quer a violência doméstica. Aliás, uma das estratégias simbólicas a que a autora recorre é justamente a de representar a casa como espaço de vulnerabilidade e, simultaneamente, como local mais seguro, de abrigo, sempre que a família tradicional preconizada pela comunidade chicana se desintegra.

Cisneros questiona, deste modo, o estereótipo da unidade familiar, como uma crença romantizada pelos homens chicanos e suas instituições, retomando a simbologia por intermédio de outras personagens como Ruthie ou Rosa Vargas. A primeira retorna

¹⁰¹ Como se evidenciará no próximo capítulo, também Ana Castillo representa, através da personagem Fe, este exemplo de comportamento feminino. Fe é, pois, como se notará, uma mulher que espera escapar de um destino de pobreza e de hispanidade através de um bom casamento que lhe proporcione a vivência do “verdadeiro” sonho americano.

à casa da mãe depois de ter desistido dos seus projectos devido a um casamento falhado; a segunda é apresentada como mais uma vítima de abandono, sem qualquer controlo sobre os seus inúmeros filhos: “They are without respect for all things living, including themselves. But after a while you get tired of being worried about kids that aren’t even yours” (29-30).

Em *Mango Street*, ter o marido presente não é sinónimo de felicidade. A história de Rafaela representa não só isso, como ainda a realidade da interdição do espaço público às mulheres, especialmente se são bonitas e podem despertar o interesse alheio: “And then Rafaela, who is still young but getting old from leaning out the window so much, gets locked indoors because her husband is afraid Rafaela will run away since she is too beautiful to look at” (79). A beleza física prova ser mais um aspecto que conduz à discriminação e à violência de género e Rafaela, impedida de sair de casa, resigna-se a experimentar um mundo paradisíaco fantasioso através dos sumos de fruta exótica.

A posição das mulheres deste *barrio*, à janela ou à porta de suas casas, o único modo de acesso ao mundo que as rodeia, representa o modo como habitam tanto a fronteira entre mundo interior e exterior, como a de espaço privado e público. Portas e janelas configuram-se como símbolos de passividade e impotência, mas apontam também para um simbolismo sexual, representando o espaço de exposição do corpo. Esperanza descobre, com mulheres como Rafaela e Sally, que os homens impõem um rigoroso controlo da sexualidade e da sensualidade femininas.

Sally é a personagem que melhor encena a inter-relação entre sexualidade feminina e tradição patriarcal. Detentora de uma beleza vistosa, aos olhos do pai esse atributo é sinónimo de promiscuidade e, conseqüentemente, acarreta-lhe medidas

opressivas e humilhantes em termos dos seus comportamentos. Tais medidas são reforçadas por precedentes familiares de pecado feminino. Em Sally se reflectirá a abominação e o castigo, convertendo-se em mais um exemplo de clausura em Mango Street. A limitação das mulheres aos papéis atribuídos pelos etos masculinos constituiu, como se viu, motivo de extensa análise em *Borderlands/La Frontera*: Sally é, pois, tipificada à imagem de La Malinche tanto pelo pai como pela comunidade, mesmo antes de ter consciência da própria identidade. Como observa a narradora:

And no one could yell at you if they saw you out in the dark leaning against a car, leaning against somebody without someone thinking you're bad, without somebody saying it is wrong, without the whole world waiting for you to make a mistake when all you wanted, all you wanted Sally, was to love and to love, and no one could call that crazy. (83)

A obsessão do pai pela virgindade de Sally é de tal ordem, que pode ser analisada como um impulso incestuoso. O padrão de violência é bem conhecido das mulheres de Mango Street, sujeitas ao círculo imposto pelos maridos: agressão, arrependimento, pedido de desculpas, nova agressão. Como em tantas comunidades chicanas reais, neste *barrio*, a violência continua a ser o mote que mantém o poder masculino: “But Sally doesn't tell about that time he hit her with his hands just like a dog (...) when the dark came her father, whose eyes were little from crying, knocked on the door and said please come back, this is the last time. And she said Daddy and went home” (92,93).

A um certo nível, Esperanza admira a coragem de Sally, que sujeita a severas punições físicas, que a levam mesmo a ter de faltar à escola, assume um comportamento de alguma rebeldia, como usar maquilhagem fora de casa, longe dos olhos do pai. Ainda assim, embora Sally se tente revoltar contra a sociedade patriarcal, a maquilhagem e as nódoas negras deixam marcas simbólicas da influência masculina sobre a sua

identidade. O controlo da sexualidade é, deste modo, representado pelos padrões de beleza que se imiscuem na auto-imagem feminina, já que estas mulheres procuram sexualizar-se de modo a obterem a atenção dos homens. Paradoxalmente, se por um lado esta é a via mais fácil para conseguirem um marido, por outro será a justificação da violência da parte do mesmo. Em última análise, o comportamento de Sally perpetua a convenção de que os elementos femininos são propriedade masculina e têm de ser domados devido à sua natureza selvagem.

Enquanto observa Sally e outras mulheres de Mango Street, a aprendizagem de Esperanza é representada em termos de sucessivos paradoxos: por um lado, a beleza convida à brutalidade; por outro, a sexualidade pode ser uma ameaça à sua segurança e sobrevivência no *barrio*. Interpretará então as atitudes emancipadoras de Sally como mera assimilação de definições masculinas, sem que possa ser avaliada como sinal de maturidade. Na verdade, Sally interiorizou o sistema patriarcal, não vendo qualquer problema no jogo dos rapazes que exigem um beijo em troca das chaves, parecendo-lhe natural usar uma mulher para diversão masculina. Ainda que, nesta fase, a protagonista não o consiga explicar, esta é uma situação que lhe desagrada: “One of the boys invented the rules. One of Tito’s friends said you can’t get the keys back unless you kiss us and Sally pretended to be mad first but she said yes. It was that simple. (...) Only how come I felt angry inside” (96-97). Esperanza toma consciência de que os rapazes inventam as regras do jogo e usam o corpo feminino em seu proveito e que Sally eterniza uma conjuntura que em nada a dignifica ou protege.

A tomada de consciência é novamente reforçada por Cisneros no episódio de violação em “Red Clowns”, no qual a protagonista denota um sentimento de frustração e de impotência perante um sistema tão adverso para as mulheres, apercebendo-se de que, para os elementos do sexo masculino, o que ela não der de livre vontade, será

forçada a dar.¹⁰² Esta parte da narrativa é particularmente importante, uma vez que ela assinala o momento em que desaba toda e qualquer noção romântica de Esperanza e se dá a descoberta do que considera ser uma conspiração feminina: “Sally, make him stop. I couldn’t make them go away. I couldn’t do anything but cry. (...) Why did you leave me alone? I waited my whole life. You’re a liar. They all lied. All the books and magazines, everything that told it wrong” (100). Assim, a personagem Sally funciona como uma metonímia representativa de toda a comunidade feminina chicana, que consente as imagens propagadas por uma tradição machista. Há, efectivamente, um conluio destinado a perpetuar a crença no matrimónio como única opção feminina e, embora as próprias mulheres saibam a verdade crua dessa história, continuam a alimentar o mito do matrimónio como conto de fadas.

Sally pertence então ao conjunto de mulheres sem espírito colectivo feminino, pelas quais a protagonista acredita ter sido enganada. Porém, Sandra Cisneros ficcionaliza, como resquício da moral convencional, o sentimento de culpabilização que Esperanza vivencia no episódio da sua violação em “Red Clowns”, nomeadamente a vergonha pelo que lhe aconteceu, possivelmente por medo de ser considerada mais uma La Malinche, como se depreende das entrelinhas do seu discurso¹⁰³: “I don’t remember.

¹⁰² No entanto, a narradora tenta reconciliar a aversão ao sexo masculino com o seu amor pelo pai. No capítulo “Papa Who Wakes Up Tired in the Dark” demonstra o afecto verdadeiro pelo bom exemplo que tem em casa (Cisneros 1984: 56-57).

¹⁰³ Chicanas vítimas de violação e assédio sexual testemunham uma responsabilização que lhes é imputada pelo sistema patriarcal da sua comunidade, que não só as remete ao silêncio sob pena de a vergonha recair sobre si mesmas, como pode mesmo alegar a culpa de tais abusos através de um comportamento sedutor para com o sexo masculino. Em *Our Lady of Controversy* (2011), a artista chicana Alma López, ao descrever o que a leva a criar as polémicas imagens da Virgem de Guadalupe sexualizada ou como uma mulher comum, relata a sua experiência com essas mulheres. Nesses relatos encontramos o exemplo de Raquel Salinas, que ao tentar superar uma experiência de violação aos 18 anos em relação à qual se sentiu responsabilizada, concordou ser o modelo de algumas destas imagens,

I don't remember. Please don't make me tell it all" (100). Se no início do texto, Esperanza indicia uma visão sonhadora, apesar de simultaneamente a narrativa revelar ter já alguma intuição da sua condição de rapariga, a sua aprendizagem consistirá no amadurecimento de algumas intuições juvenis usadas por Sandra Cisneros para introduzir um dos temas fulcrais da obra: as mulheres objectivadas como mera gratificação do homem. Por exemplo em "The Family of Little Feet", quando Mr. Benny lhe ordena que tire os sapatos femininos por serem perigosos, está já a indicar que uma jovem sexualizada é um alvo masculino em Mango Street: "Them dangerous, he says. You girls too young to be wearing shoes like that" (41). Na mesma narração, a protagonista relata um encontro casual com um homem na rua, que oferece dinheiro a Rachel em troca de um beijo: "Rachel you are prettier than a yellow taxicab. You know that? (...) If I give you a dollar will you kiss me?" (41). Além disso, quando Esperanza e as amigas inventam rimas com a função das ancas das mulheres, chegam à conclusão de que servem para dançar (isto é, para entreter os homens), para ter filhos, para cozinhar ou para atrair sexo masculino. Por conseguinte, existe a interiorização do sistema patriarcal que define as mulheres em relação aos homens e não pela sua própria subjectividade ou experiência.

Esperanza aperceber-se-á de que a dicotomia La Malinche/La Virgen de Guadalupe é falsa e ilusória para as mulheres que se guiam por ela. A personificação da Virgem na obra, a sua tia Lupe, representa um exemplo de clausura, como uma figura feminina cega e parálitica, que vive aprisionada no seu corpo. A própria mãe da narradora revela insatisfação com a vida que leva e, como foi referido, incita as filhas a procurar um outro modelo de vida, denotando não só a descrença no matrimónio como

procurando assim voltar a aceitar a Virgem na sua vida e, através de uma revisão desta figura, fazer as pazes com o seu passado, bem como com as suas raízes (2011: 269).

caminho de felicidade, como também a certeza de que a mulher não deve desistir da sua própria vida e identidade por um homem:

Today while cooking oatmeal she is Madame Butterfly until she sighs and points the wooden spoon at me. I could have been somebody, you know? Esperanza, you go to school. Study hard. That Madame Butterfly was a fool. She stirs the oatmeal. Look at my *comadres*. She means Izaura whose husband left and Yolanda whose husband is dead. (91)

Esperanza compreende como o ambiente circundante pode afectar o seu destino – como chicana revolta-se contra o racismo, como mulher revolta-se contra o sistema patriarcal. A observação das mulheres de Mango Street traz uma lição importante: em última análise, quer se comporte como a Virgem de Guadalupe, quer se assuma uma La Malinche, irá aguardá-la um desfecho similar. Alicia, outra habitante do *barrio*, aponta, no entanto, para o primeiro esboço de um possível modelo de emancipação feminina. Na verdade, Alicia trilha um percurso invulgar em Mango Street. Apesar das forças negativas do pai, persiste em apanhar dois comboios e um autocarro para poder estudar na universidade, revelando que existe um novo caminho de redenção e que este passa pela oportunidade da educação.¹⁰⁴ Esta personagem tem uma influência decisiva na aceitação por Esperanza das suas raízes, alertando-a para o facto de as mulheres poderem mudar as comunidades em que estão inseridas.

Apesar de a narradora chegar ao que Anzaldúa define como “*La encrucijada / The Crosswords*” (Anzaldúa 1999: 102), isto é, ao cruzamento de vários caminhos que

¹⁰⁴ O texto demonstra que Alicia tem medo do pai, o que indica sinais de violência doméstica. Por outro lado, a indicação de que esta personagem, para além do pai, tem medo de ratos, sugere o pavor que Alicia sente de continuar na pobreza, ou seja, na condição socioeconómica onde se encontra: “Is a good girl, my friend, studies all night and sees the mice, the ones her father says do not exist. Is afraid of nothing except four-legged fur. And fathers” (Cisneros 1984: 32).

tem de escolher, tanto os modelos femininos positivos quanto os negativos conduzem Esperanza à rejeição de toda e qualquer via que a aliene da sua intrínseca maneira de ser. O exemplo fornecido por Alicia oferece-lhe uma alternativa, já que entende que a iliteracia ou a falta de estudos reduzem a mulher à dependência do sexo masculino. Deste modo, a narradora antecipa o apelo de Anzaldúa de uma revisão das figuras de La Malinche e de La Virgen de Guadalupe, num desafio aos modelos impostos pela comunidade e na rejeição da imagem da mulher frágil, passiva e submissa.

7.2.3. O acto da escrita como autodefinição e autodeterminação

Na narrativa literária de Cisneros, a protagonista representa um percurso em tudo semelhante à experiência não ficcional de Anzaldúa. Numa primeira fase, Esperanza vê no distanciamento da cultura chicana a oportunidade de alcançar a sua autodefinição, acabando por reconhecer a importância das suas raízes e, ainda, o modo como pode ajudar as mulheres chicanas. Nesta descoberta, o papel de Alicia revela-se fundamental: por um lado, advertirá a narradora de que Mango Street é parte da sua identidade e, como tal, a saída do *barrio* nada resolverá; por outro, sugere-lhe que o seu contributo é crucial para uma alteração da conjuntura em que vivem as outras mulheres: “No, Alicia says. Like it or not you are Mango Street, and one day you’ll come back too” (107).

Além de Alicia, outras personagens já haviam alertado Esperanza, para a importância de Mango Street no seu percurso de busca identitária. As três misteriosas irmãs da vinheta “The Three Sisters”, personificam outros tantos pontos de vista sobre o papel do regresso às raízes no progresso desse percurso: “When you leave you must remember to come back for the others. A circle, understand? (...) You will always be

Mango Street. You can't erase what you know. You can't forget who you are" (105). Também a *curandera* do *barrio* lhe profetizará uma casa no coração: "Ah, yes, a home in the heart. I see a home in the heart. Is that *it*? That's what I see, she says (...) Baby, I'll look again if you want me to. (...) A home in the heart, I was right" (64).

Os contactos com a vizinhança de Mango Street são estratégias pelas quais Sandra Cisneros conduz a protagonista a um processo de maturação, funcionando como o motor que origina um novo entendimento da realidade. Finalmente, Esperanza está pronta a aceitar que a sua casa não tem de ser física, nem tampouco privada, mas sim um espaço interior, de inclusão, de intimidade e de conexão. A segurança material que ambicionou ao longo do texto transmuta-se nesta fase num bem-estar espiritual:

Not a flat. Not an apartment in back. Not a man's house. Not a daddy's. A house all my own. With my porch and my pillow, my pretty purple petunias. My books and my stories. My two shoes waiting beside the bed. Nobody to shake a stick at. Nobody's garbage to pick up after. Only a house quiet as snow, a space for myself to go, clean as paper before the poem. (108)

A busca identitária de Esperanza, até agora assente na interacção com o mundo, culmina no reconhecimento de que a evasão da realidade pode significar a evasão dos constrangimentos do *barrio*. É pelo acto da escrita que a narradora transcenderá os seus constrangimentos sociais e aceitará a sua herança étnica. Mango Street é parte integral de si mesma e, é no acto de contar a própria história que ela, afinal, constrói a sua própria "casa" enquanto metáfora da sua identidade e resolução das contradições em que vive.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Alguns investigadores discordam desta interpretação, de que Esperanza aceita as suas raízes e escolhe evadir-se dos limites do *barrio* pela imaginação. Juan Rodríguez defende que a protagonista pretende sair de Mango Street porque se quer tornar anglo-americana, ou seja, busca uma assimilação na sociedade dominante para conseguir ir ao encontro do *American Dream* (1984: 50-56). Julio Cañero, no ensaio

A reconfiguração é acentuada na medida em que a protagonista se torna narradora do seu próprio texto, interpretando, através da sua subjectividade, a interacção entre si e os valores socioculturais que a limitam. Convertida em sujeito consciente da sua própria história, progressivamente caminha ao encontro de si mesma, participando activamente no seu processo de autoformação através do acto de narrar. É de notar que o texto já apontava para este desfecho num momento anterior, quando a tia Lupe, apesar de cega, dá voz ao que até então não era óbvio para Esperanza, nomeadamente a capacidade libertadora da escrita: “You just remember to keep writing, Esperanza. You must keep writing. It will keep you free, and I said yes, but at that time I didn’t know what she meant” (61).

Enquanto consciência central do texto, Esperanza é a agente da mudança, autoridade narrativa no que diz respeito à própria experiência e à interpretação do contexto sociocultural. A sua libertação espiritual é também o despojamento dos padrões convencionais e um percurso de autorrevelação, de revisão de tradições e de edificação de novos modelos. O percurso da narradora é, por um lado, revelação da sua subjectividade individual, mas esta revelação, por outro lado, depende das opções de vivência em articulação com a vida colectiva da comunidade:

I like to tell stories. I’m going to tell you a story about a girl who didn’t want to belong. (...) I put it down on paper and then the ghost does not ache so much. I write it down and Mango says goodbye sometimes. She does not hold me with both arms. She sets me free. (110).

“Esperanza's transcendence: sense of community in Cisneros "The House on Mango Street"” de 1999 defende ainda que Esperanza age de modo egoísta em relação às mulheres da sua comunidade, perdendo a sua identidade colectiva ao sair de Mango Street, bem como qualquer valor mexicano para se tornar numa mulher individualista (<http://dspace.uah.es/dspace/handle/10017/502>, 14/1/14).

O poder da própria criatividade configura, de resto, a cadeia de vinhetas em que se articula *The House On Mango Street*. No seu conjunto, estas histórias revelam não só um processo de desenvolvimento da mulher em oposição às normas estabelecidas, mas sobretudo, o reconhecimento do papel da criatividade e do poder curativo da narrativa na descoberta identitária. Consequentemente, os temas da casa, da identidade e da escrita interrelacionam-se, já que o desejo inicial de uma casa verdadeira passa a não se restringir ao mero espaço físico, transubstanciando-se em processo de autodefinição artística, esse sim, alternativo ao mundo de Mango Street. Mais do que isso, a interligação entre escrita e identidade é de tal modo eficaz, que a narração das vivências do *barrio* se converte em fuga à ameaça que este local significa enquanto espaço contido e delimitado pela comunidade. Ora, se a criatividade assume a forma de libertação social e cultural que se desenvolve em retorno textual, Mango Street conduz a narradora à plena consciência de si mesma como mulher e como escritora. Na narrativa final, o espaço da comunidade transfigura-se em espaço de escrita e também de reconciliação:

One day I will pack my bags of books and paper (...) One day I will go away. Friends and neighbors will say, What happened to that Esperanza? Where did she go with all those books and paper? Why did she march so far away? They will not know I have gone away to come back. For the ones I left behind. For the ones who cannot out. (110)

O regresso de Esperanza ao *barrio* implica a coexistência textual de ideais individuais e comunitários. A narradora entende, por fim, que a sua casa inclui todos aqueles a quem não foi permitido habitar em casas ou textos próprios, encontrando no acto de contar a própria história a chave da libertação, não apenas de si própria, mas de todos os elementos oprimidos e silenciados.

A interligação da protagonista com as circunstâncias que a rodeiam, mais uma vez, anuncia o processo de “encontro” teorizado por Gloria Anzaldúa. Primeiro, porque para a narradora, escrever é mais do que contar uma história, é um acto através do qual se reinventa e reconcilia as contradições da sua identidade, generosamente englobando nesse processo os seus semelhantes e exprimindo a dor e o conflito que acompanham qualquer esforço de síntese e integração.¹⁰⁶ Segundo, é de notar que a última parte da narrativa de *Borderlands/La Frontera* se denomine “El retorno”, ou seja, Anzaldúa termina a sua autohistória precisamente na etapa de entendimento e aceitação em que o leitor atento descobre Esperanza, na última vinheta de *The House on Mango Street*. Quando a narradora regressa ao *barrio* está a agir como a “new *mestiza*”, tanto por reconhecer que as suas raízes e o seu legado cultural não podem ser esquecidos na busca identitária, como por agenciar uma mudança na sua comunidade, contribuindo pela sua escrita para o despertar da consciência das mulheres chicanas e levando-as ao reconhecimento da totalidade do seu ser.

Concluindo, o enquadramento teórico que Anzaldúa oferece em *Borderlands/La Frontera* pode ser utilizado em retrospectiva, como chave de interpretação da narrativa literária de Cisneros. Na verdade, a realidade ficcional de Esperanza encontra similitudes tanto na experiência de vida de Cisneros como na de Anzaldúa, uma vez que ambas as autoras têm íntimo conhecimento da identidade fragmentada por vários sistemas culturais díspares, bem como da opressão de género numa tradição marcadamente patriarcal e machista. Em comum, as duas autoras possuem o talento

¹⁰⁶ Lembra-se que Anzaldúa testemunha o sofrimento inerente ao acto da escrita a partir da subjetividade individual, pois este é um processo que envolve uma análise e recomposição da experiência pessoal, funcionando como catarse que permite a auto-mudança e, por consequência, a evolução social: “Awareness of our situation must come before inner changes, which in turn come before changes in society. Nothing happens in the “real” world unless it first happens in the images in our heads” (Anzaldúa 1999: 109).

criador que se torna acto da escrita e, nesse esse acto, vencem as circunstâncias adversas da sua experiência vivencial na juventude, optando pela autodeterminação e assumindo um propósito marcadamente colectivo e regenerador.

Capítulo 8.

So Far From God (1993) de Ana Castillo

Ana Castillo nasceu a 15 de Junho de 1953 em Chicago. Os primeiros trabalhos em poesia, *Otro Canto* (1977), *The Invitation* (1979), *Women Are Not Roses* (1984), focam a tristeza e solidão da experiência feminina. O romance, *The Mixquiahuala Letters* (1986) debruça-se sobre a mudança do papel da mulher hispânica na sociedade americana e mexicana da década de 1970. Em *So Far From God* (1993), a narrativa escolhida para este capítulo e que lhe valeu o reconhecimento internacional, são explorados com ironia os constrangimentos que mulheres chicanas enfrentam nos EUA. *Massacre of the Dreamers: Essays on Xicanisma* (1994) tece uma abordagem não ficcional da experiência chicana. Entre outras publicações constam as colecções de poemas *Loverboys* (1996) e *I Ask the Impossible: Poems* (2001), o romance *Peel my Love Like an Onion* (1999), a história infantil *My Daughter, My Son, The Eagle, The Dove* (2000) e o seu último romance *The Guardians* (2007).

Tendo em conta o objectivo principal da segunda parte desta investigação, o de analisar cada uma das narrativas literárias escolhidas à luz das propostas que Anzaldúa oferece em *Borderlands/La Frontera*, evidenciando ainda o contributo de cada autora para a literatura chicana feminina e/ou para o pensamento chicano feminino, este capítulo pretende não só considerar a obra de Ana Castillo nesse mesmo contexto, mas também analisar a narrativa *So Far From God* segundo as dimensões socioculturais examinadas na primeira parte deste texto. Deste modo, o capítulo está dividido em duas partes. Na primeira, esclarece-se qual a posição de Castillo em relação ao contexto sócio-histórico dos chicanos nos EUA, enquadra-se a obra escolhida na reflexão da autora sobre a opressão das mulheres chicanas na sua comunidade e na sociedade americana dominante, analisa-se a sua proposta feminista e, por último, salienta-se o seu papel no contexto da escrita e do uso da língua, bem como a relevância da escolha das características literárias por que optou em *So Far From God*, de modo a configurar

ficcionalmente a sua história. Na segunda parte, analisa-se a obra tendo em conta a experiência de cada uma das personagens femininas, Fe, Esperanza, Caridad, La Loca e Sofi, que serão representadas como espaço de intersecção multicultural e representatividade correlacionada com o enquadramento teórico oferecido por Anzaldúa.

8.1 *We may call ourselves what we prefer but we are mestizas* – Castillo e a nova proposta feminista chicana

Mexic Amerindian woman, mixed-blood, and in our individual genetic makeup we reflect our mestizaje. Some of us “look” more Amerindian than others of us. In this color-conscious society, shade and hue will obviously cause each of us to experience our indigenous lineage differently. In other words, the more india we look the more poor we look (and often are), the more gravely we suffer from the differentiated negative treatment of white dominant culture.

Castillo (1994)

8.1.1. Castillo e o contexto sócio-histórico chicano

Ana Castillo acompanhou a emergência do pensamento chicano nos EUA desde o *El Movimiento*, contribuindo activamente para a implementação da literatura chicana feminina no panorama cultural americano, bem como para o próprio desenvolvimento de uma epistemologia relacionada com a experiência deste grupo étnico num território onde é considerado minoria oprimida.

A autora, filha de pai mexicano-americano e de mãe mexicana imigrante, nasceu e cresceu em Chicago numa família fortemente influenciada pelas heranças mexicana e indígena. A sua realidade não provém, pois, de uma fronteira política imposta, pelo contrário caracteriza-se pelo convívio de legados culturais. A experiência de Castillo, à semelhança da de outras autoras chicanas anteriormente analisadas, comprova a existência de uma identidade fracturada, uma vez que é nativa da cultura da fronteira, uma fronteira que Anzaldúa tão adequadamente descreve e sobre a qual se dissertou na primeira parte deste trabalho. De facto, esta autora reitera uma mensagem já veiculada por Gloria Anzaldúa na década anterior: no México, os chicanos são percebidos como vendidos a um país estrangeiro e traidores da sua cultura, uma vez que estão

americanizados por valores capitalistas; nos EUA, além de serem vistos como mestiços em tudo inferiores, são pressionados para cederem à aculturação com a promessa de uma vivência em consonância com o sonho americano, tal como nos diz Castillo:

Mestizo/as, those who are Mexican citizens as well as those who are U.S. born, are viewed less sympathetically. We are advised to assimilate into white dominant society or opt for invisibility – an invisibility that we are blamed for because of our own lack of ability to take advantage of the supposedly endless opportunities available through acculturation. (1994: 22)

A autora admite que, no seio da sua comunidade, existe a tentação iminente das supostas recompensas da assimilação e, por conseguinte, alguns chicanos não resistem à sociedade de consumo instituída como ideal da vida americana, ao mesmo tempo que fogem de uma situação opressora enquanto minoria étnica, tentando recriar uma identidade anglicizada. Além disso, a autora reforça o que Anzaldúa já testemunhara, nomeadamente o facto de, no caso da experiência feminina, este ser um problema que se agudiza com a misoginia existente em ambas as culturas.

O facto de os EUA se apresentarem como uma nação alicerçada nos valores da liberdade, da justiça e da democracia, representa para Castillo o convívio com uma situação contraditória. Como escritora encontra-se ao abrigo da discriminação sofrida por outras mulheres em que ela se reconhece, afirmando:

As for mestizo/as, we are identified as a mongrel race, a mixture of the dispensable Amerindian race and the lowly Spaniard. Little is known by the general public regarding how these attitudes caused ongoing persecution of Mexic Amerindians and mestizo/as in what was once Mexico and later became United States territory (1994: 22).

Denuncia então a existência de racismo na sociedade americana dominante baseado em dicotomias e paradoxos, como por exemplo, o que associa o tom de pele claro à pureza

e ao bem e o tom escuro ao mal. Para Castillo, tal constitui fonte de revolta, já que ela própria se sente discriminada pela cor da pele e até pelos traços fisionómicos.

Como se referiu no capítulo 1, a propósito de Anzaldúa, também Castillo analisa os momentos históricos da vida do povo chicano desde o Tratado de Guadalupe-Hidalgo, salientando as diferenças das versões históricas consoante a interpretação do grupo que as relata. Por isso mesmo, refere que a apropriação do território do norte do México pelos EUA é denominada “guerra entre os EUA e o México” a norte da fronteira, porém é designada como a “invasão norte-americana” a sul, comprovando que a história difere consoante a posição do historiador. Para a autora, a história da fronteira entre os dois países colocou os chicanos em permanente condição neocolonial, já que os acordos estabelecidos têm vindo a ser violados desde a assinatura do tratado, situação que aliás sublinha quando constata: “Chicano/as-Mexicans are the only people besides the Native Americans who have a treaty with the United States. As many of the treaties between Native Americans and the U.S. government, our, the Treaty of Guadalupe Hidalgo has been largely violated” (1994: 3).

Ana Castillo responsabiliza a sociedade anglo-americana por impedir uma real aculturação das minorias étnicas, no que reconhece ser a falácia de um *melting-pot*, imagem manifestamente ideológica. Entre as principais razões aponta, por um lado, o racismo historicamente institucionalizado e até legislado e as diferenças entre a religião da maioria protestante e a da minoria católica; por outro lado, a antipatia generalizada contra os povos nativo-americanos, que justificou atrocidades cometidas e serviu de base para preconceitos ainda disseminados contra índios e mexicanos. Ao contrário do que é consensual nos EUA, parece-lhe errado categorizar os chicanos como imigrantes, situação decorrente de uma ignorância quase propositada da sociedade anglo-americana sobre a cultura chicana, ignorância que obstrui mudanças sociais importantes para a

igualdade de direitos e a libertação da situação opressora nos EUA: “The ignorance of white dominant society about our ways, struggles in society, history and culture is not an innocent and passive ignorance, it is a systematic and determined ignorance” (Castillo 1994: 5).

Se a manutenção das tradições no seio das comunidades chicanas surge, como já se verificou anteriormente, como uma tentativa de minimizar a alienação social e a espiritual, a sociedade majoritária continua a encarar este factor como uma ameaça à estabilidade da nação, respondendo com reformas de imigração cada vez mais punitivas já no final do século XX. Apesar disso, o povo chicano persistiu em reforçar o orgulho nas próprias origens e em lutar por uma sociedade igualitária, o que alimentou os focos de conflito já existentes: “Restrictionist policies, patriotic litmus tests, and ethnic hate crimes have served as indicators of contemporary tensions between the Chicano community, which is striving for social change, and the mainstream America” (Maciel, Ortiz 1996: 97). No entanto, é de notar que esta reivindicação chicana não é sinónimo de hostilidade pelo país onde vivem, pelo contrário, a sua batalha trava-se no sentido de ver reconhecido o direito ao hibridismo étnico. Apesar de reclamarem a herança mexicano-ameríndia, os chicanos da década de 1990 são um grupo patriótico, que considera a cultura americana parte essencial da sua identidade.

8.1.2. *So Far From God*, um espelho da experiência nos EUA

So Far From God, publicado neste período, foca algumas das preocupações de Castillo sobre a comunidade chicana nos anos 1990, nomeadamente as consequências ambientais e de saúde pública resultantes da exploração industrial incontrollada, o acesso das minorias ao sistema de saúde e à justiça e até os efeitos do modelo capitalista. Ainda

assim, o tema central do texto é o da experiência das mulheres chicanas numa sociedade que continua a penalizar o género feminino, que se confronta com preconceitos de ordem racial e linguística: “Race, ethnicity, and language are important factors for women who aspire to a decent standard of living in our anglocentric, xenophobic society. Gender compounds their social dilemma and determines the very nature of their lifestyle” (Castillo 1994: 40).

Em *So Far From God*, o paralelismo entre a opressão feminina e o capitalismo torna-se tema dominante. Castillo considera que as chicanas são encaradas como propriedade, produtoras de bens ou reprodutoras, criticando ainda o papel tradicionalmente imposto a estas mulheres, o de mãe e de esposa como único associado à noção de virtude.¹⁰⁷ Considera também trágico que a chicana esteja condicionada a tais papéis e se encontre impossibilitada de assumir uma outra função social sem que a comunidade chicana reaja negativamente, o que conduz a crises identitárias, na medida em que se auto-culpabiliza por não assumir a sua “missão”:

Most women who consider themselves self-sufficient and who have successful careers, are nonetheless shadowed by society’s notion that “good woman” means “mother”. (...) Even the woman who, for any number of reasons, chooses not to involve herself in an ongoing relationship with a man, is made to believe that motherhood is not an option but rather a duty as a female member of her family, community, and society. (Castillo 1994: 117)

No caso das mulheres homossexuais a rejeição é uma realidade iminente, como relembra a autora, o que conduz a que estas chicanas não se assumam perante os olhos da comunidade. Sublinha então a dor por que a chicana é atormentada sempre que a sua

¹⁰⁷ Sublinha-se que a representação literária deste tema é comum às três autoras escolhidas para a segunda parte desta investigação. Cisneros, como já se verificou, critica inequivocamente o papel tradicional feminino da comunidade chicana. Gaspar de Alba, como se considerará no capítulo 9, recusa ainda o paralelo entre a mulher e o modelo produtor ou reprodutor, que conduz à sua objectificação.

família a repudia devido à orientação sexual e, num claro paralelismo com o que Anzaldúa considera ser um dos principais receios femininos, afirma: “Above all, they do not want to lose the love and sense of place they feel within their families and immediate communities. In light of intense alienation from Anglo society, their community is crucial for their sense of identity” (1994: 134). Como se verificará mais adiante (Ver o capítulo 9), esta temática irá ser recuperada por Gaspar de Alba no início do século XXI, tanto nos seus textos autobiográficos, como na narrativa que se escolheu analisar.

Na verdade, Ana Castillo revolta-se contra aquilo que considera serem os graves paradoxos da sua cultura. Se tradicionalmente a comunidade chicana vê como desnecessário o acesso à educação das mulheres, as exigências da sociedade dominante requerem que os dois membros do casal trabalhem fora de casa, o que perpetua modelos de opressão e de exploração feminina. Mais do que isso, não encontra justificação, nem tampouco aceita que a estrutura patriarcal da família chicana, segundo a qual a sogra é idolatrada ao mesmo tempo que a esposa é hostilizada, configure o fenómeno do machismo, normalizando-o no quotidiano das comunidades e na sua própria vida.

De facto, alguns poemas de Ana Castillo demonstram como a sua infância foi atribulada pelo sistema patriarcal, já que presenciava reiteradamente o modo como o pai ostentava o seu machismo, não só negligenciando com infidelidade e indiferença a família que construía, como ainda gastando todo o dinheiro enquanto que a mãe lutava pela sobrevivência. O seu horror ao machismo transparece aliás no seguinte passo: “There is no justification for machismo. Morally there never was (...) We must not feel inclined to long for a mythical time when man, in the form of father (God), protected women” (1994: 68-69).

Tal como se referiu no primeiro capítulo, o machismo encontra justificação na humilhação que o chicano sofre na sociedade dominante. Sobre este tema, Castillo não concorda com a interpretação de Anzaldúa, que argumenta que o machismo pode ter uma vertente positiva (Anzaldúa 1989: 105). Para a primeira, esse é um argumento falacioso, na medida em que não há afecto, tolerância ou amor no autoritarismo próprio de uma personalidade machista. Para Ana Castillo, a perspectiva de Anzaldúa sobre o machismo é romântica e pessoal, já que se a sociedade fosse igualitária não seria necessário um machismo “positivo”, pois o homem não teria de proteger o género feminino de um sistema feito por si e apenas para si. Diagnostica, em seguida, que o fenómeno se encontra em todas as culturas, inclusive na da sociedade americana dominante, quando a virilidade masculina é exacerbada: “Machismo is an exaggerated demonstration of male virility that is inherent in most cultures, but is exemplified most in the United States by their own Anglo leaders, who in the past decade maintained an olympic trillion dollar defense budget” (1994: 14). Assim, esta autora não deixa de questionar o papel da chicana, não só o de esposa e de mãe, como ainda o da preservação de uma cultura que não tem em conta a dignidade feminina, sublinhando o que entende ser mais uma contradição: os valores criados pelo sexo masculino nos últimos dois milénios são salvaguardados pelo próprio elemento oprimido, a mulher, que os passa de geração em geração.

8.1.3. Uma nova proposta feminista

Neste contexto de opressão de género, e dando continuidade ao activismo que Anzaldúa e Moraga já haviam assumido na década anterior, Ana Castillo contribui teoricamente para a conceptualização que define o feminismo chicano no âmbito

emancipatório da mulher. A sua experiência da sociedade americana dominante demonstrou-lhe que os valores do feminismo anglo-americano não respondem às necessidades reais da chicana, uma vez que a sua opressão decorre do racismo existente nos EUA, sendo agravada quando entram em jogo os interesses do grupo dominante, situação aliás já denunciada por Anzaldúa como se evidenciou na primeira parte deste trabalho. Apoiando-se em argumentos semelhantes aos professados por Anzaldúa, defende então que os elementos femininos da sua comunidade deverão unir-se com vista à mudança social, pois uma alteração efectiva só virá a acontecer caso se consiga forjar uma sociedade inclusiva. Entende ainda que a espiritualidade e o reconhecimento do legado cultural indígena são fundamentais para que as chicanas, em plena consciência das actuais condições, consigam contribuir para o benefício das gerações vindouras. Assim, propõe uma nova tipologia de feminismo, a que denomina Xicanisma:

As Xicanistas in our daily lives, in our work, we make very deliberate and courageous decisions daily to undermine that system. In this respect too, we must understand that in proclaiming our spirituality it must be to serve our needs, not necessarily those of our mothers, but of the next generation of women. (1994: 147)

Na base da sua proposta está a noção de “conscientización”, isto é, o reconhecimento das reais desvantagens da mulher chicana, reconhecimento que não a remete para um patamar inferior, apenas a impede de agir eficazmente. É a sua própria condição que lhe proporcionará uma tomada de consciência dos reais valores alternativos à visão redutora, essa sim, de segregação e de opressão das minorias. Em 1994, Castillo lamenta que a maioria das chicanas ainda não tenha chegado à “conscientización”, o que perpetua modelos que aumentam a vulnerabilidade da mulher:

Most Chicanas/Latinas are not conscientized. The majority of the populace, on either side of the border, in fact, is not actively devoted to real

social change. That sense of inferiority, as when two people were confronted with their mexicanidad on the streets of downtown Chicago, permeates both Chicanas' self-perceptions. Lack of conscientización is what makes the maquiladora an ideal worker for the semi-legal, exploitative operations of multinational factory production. (1994: 38)¹⁰⁸

Caso a mulher chicana ascenda à “conscientización”, estará em posição para alcançar a Xicanisma, ou seja, aceitar o comportamento inerente às mulheres mexicano-ameríndias – paciência, perseverança, lealdade e devoção aos filhos – convertendo-o em fonte de poder.

O caminho para a sua autodefinição delinea-se, pois, não pelo feminismo anglo-americano, mas pela herança cultural ameríndia. Convergindo uma vez mais com Anzaldúa, defende que através da recuperação de imagens míticas femininas, como a da Virgen de Guadalupe/Tonantzin, as chicanas encontrarão a coragem necessária para satisfazer as próprias necessidades para que, posteriormente, possam contribuir para o mundo que as rodeia, numa versão verdadeiramente autónoma em relação ao catolicismo tradicional, que as culpabiliza caso não deem primazia às exigências masculinas.¹⁰⁹ Tendo Castillo como objectivo a união da comunidade feminina chicana

¹⁰⁸ Em 1994, a autora já alertava para algumas consequências do NAFTA, nomeadamente a da exploração das mulheres e a do reforço do racismo. Considera que a promessa de vantagens financeiras para ambos os lados é um engano, não se verificando uma troca cultural amigável. Refere ainda que o verdadeiro objectivo é enriquecer multinacionais e investidores enquanto que os trabalhadores e as suas comunidades continuam a ver a sua realidade a degradar-se. Além disso, declara que os anglo-americanos encaram este acordo como a tentativa de os mexicanos lhes retirarem postos de trabalho, o que inflama o ódio racial (1994: 44).

¹⁰⁹ À semelhança de Gloria Anzaldúa, Sandra Cisneros e Alicia Gaspar de Alba, esta autora considera que a origem da figura da Virgen de Guadalupe é, na realidade, a deusa azteca Tonantzin, que se fundiu na imagem da Virgem católica, de modo a permitir a continuação de práticas religiosas pelos povos indígenas: “The Virgen de Guadalupe, again, while being relegated by the Church to a secondary role as the mother of Christ, is regarded by Chicanistas as the spiritual mother and the successor of the Nahua goddess, Tonantzin. Therefore, the Xicanista combines the traditional view of the Christian god with

com vista a um bem comum, a personagem Sofi, a protagonista de *So Far From God*, como se analisará, é um exemplo de Xicanismo.

Quase uma década após Gloria Anzaldúa ter insistido no reconhecimento das raízes indígenas em *Borderlands/La Frontera*, Castillo viria a reforçar a questão – em *Massacre of the Dreamers* (1994).¹¹⁰ Assim, o tipo de feminismo chicano proposto pela autora não pretende apenas substituir aquele de bases anglo-americanas, como ainda ambiciona a inclusão de mulheres de ambos os lados da fronteira – chicanas, mexicanas e mexicano-ameríndias. O leitor encontra-se perante uma reinterpretação da mexicanidade sob uma perspectiva indígena não-patriarcal, funcionando o indigenismo como reapropriação do carácter feminino e de práticas ancestrais anuladas quer pelo catolicismo tradicional, quer pelo sistema patriarcal.¹¹¹ Como refere a autora: “As Christianized mestizas we have been conditioned for generations to reject our indigena blood, as well as invalidate folk medicine for Western medical practices and above all, to put our faith in God the Father” (1994: 87).

goddess worship to give her a source of inner strength” (Castillo 1994: 101). Para a autora a Virgem de Guadalupe não é simplesmente a Mãe de Cristo da igreja católica, mas antes deve ser correlacionada com a personificação indígena e, consequentemente, chicana da devoção à deusa Tonantzin.

¹¹⁰ Correspondência entre as duas autoras encontrada no arquivo *Gloria Evangelina Anzaldúa Papers, 1942-2004*, da Universidade do Texas em Austin, evidencia que apenas terão iniciado um contacto directo em 1988, após a publicação de *Borderlands/La Frontera*. A partir daí houve uma colaboração entre elas, baseada no reconhecimento da importância do seu trabalho para a literatura e cultura chicanas (*Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 8)

¹¹¹ Castillo não esquece que a opressão de género das mulheres chicanas se deve a três sistemas patriarcais que constituem a sua herança, não sendo apenas responsabilidade da cultura mexicana ou anglo-americana: “The Mexican Amerindian woman has inherited the sexism instituted by dominant Mexican and U.S. society compounded by the sexism within certain oppressed indigenous cultures” (Castillo 1994: 7).

Castillo considera que a recuperação do legado indígena permite à chicana uma melhor compreensão de si mesma, do seu povo e da sua alteridade, o que forja estruturas para uma nova forma de interpretar o que a rodeia, alicerçando uma visão alternativa de realidade. A consciência da mestiçagem segundo estes parâmetros é a ferramenta que permitirá o desenvolvimento de um sistema social alternativo, de inclusão, de aceitação e de conexão entre todos os elementos do universo:

Our mestiza conscientización contains within itself the elements for an unthreatened planet; we can contribute that collective vision toward the development of an alternative social system. (...)From our indigenous background, we can draw examples to understand the endless possibilities and the connections of all things in the realm we perceive as the “universe”. (1994: 220)

Dadas as suas raízes espanholas e indígenas, a mestiçagem inerente à Xicanisma religa os seus elementos às ideologias de origem eurocêntrica e nativo-americana, num fenómeno de intersecção cultural tão característico da cultura americana. Esta experiência híbrida das mulheres chicanas conduz, como já se fez notar, à desconstrução de dualismos – quanto mais se entendem as várias realidades culturais, mais se percebe que a humanidade se forja também na universalidade das conexões. Em nenhum espaço este factor é tão evidente como na própria língua, como aliás Ana Castillo sublinha com a representação de vários códigos linguísticos na obra a analisar neste capítulo. Assim, vai ao encontro do que Anzaldúa preconiza, quando reclama o direito ao hibridismo linguístico como meio de validar o hibridismo identitário, tema que se considerou anteriormente (Ver o capítulo 4).

Como já foi amplamente verificado, entre as dicotomias dominantes ressaltam os papéis tradicionalmente aceites atribuídos ao homem e à mulher. Neste contexto, a autora considera imperiosa uma abordagem da realidade que recuse a percepção do

universo segundo o que é masculino ou feminino, retornando-se a um momento histórico ancestral, em que estes dois elementos seriam considerados equivalentes e independentes de quaisquer restrições raciais ou religiosas. Este sistema social igualitário teria existido antes da adoção do cristianismo:

Not only is woman locked exclusively into the historical traditional role as procreator and nurturer, but given our Western orientation of dualism, we are automatically programmed to juxtapose the male as penetrator/protector. But imagine earth as not female, for earth is a planet. Imagine nature as neither female nor male, but as nature. (...) What may happen when we refuse learned associations, dualisms, metaphors? (1994: 170)

A rejeição de categorias pré-definidas, que a Xicanisma implica, desconstrói padrões de colonização e possibilita a integração da componente espiritual na sociedade: “A crucial distinction between labels we have been given by officials of the state and our own self-naming process is that only doing the latter serves us. The very act of self-definition is a rejection of colonization” (1994: 12). Para a autora, é evidente que a chicana nos EUA, sendo mestiça e vivendo na negociação de três culturas diferentes, não pode ser enquadrada em conceitos pré-definidos pela sociedade dominante. À semelhança do que Anzaldúa preconizara em 1987, Castillo considera essencial a desconstrução dos estereótipos tradicionalmente atribuídos às chicanas, como é o exemplo da já referida categorização do papel feminino de acordo com os modelos da mãe/prostituta/virgem, que tomaram corpo nas figuras míticas de La Llorona/La Malinche/Virgem de Guadalupe:

In modern man's schema women must choose between one of two polarized roles, that of mother as portrayed by the Virgin Mary vs. that of whore/traitor as Eve. These two roles were revisited upon Mexicans in the figures of La Virgen de Guadalupe and Malintzin. (...) The unreal model of the “Virgin Mother” is no less cruel to women because it is an inimitable role for women. (1994: 116)

Como já foi, de resto, analisado anteriormente (Ver o capítulo 3), Anzaldúa considera que a reformulação das imagens femininas conduzirá a uma reconfiguração do papel social do género feminino, que se libertará de velhos arquétipos que estabelecem o modo como a chicana deve agir, não sendo os mesmos compatíveis com a sobrevivência e dignidade de género na sociedade actual. Neste sentido, também Ana Castillo considera de impossível concretização o arquétipo de mãe e de virgem, denunciando os malefícios do catolicismo tradicional na vida das mulheres chicanas, pelo facto de contribuir directamente para o estado de opressão que nelas se tornou uma segunda natureza. Por um lado, seguindo a tradição das feministas chicanas no geral e de Anzaldúa em particular, denuncia a igreja católica como entidade que representa uma autoridade repressora, que pretende não só controlar a sexualidade e a capacidade reprodutiva femininas, como também reforçar o papel de passividade e de submissão em relação ao homem, como refere no seguinte passo: “As Xicanistas and heiresses of a Christian based culture, the book of Genesis is the document where we may witness the male takeover of women’s autonomy. Tied to her economic autonomy was her reproductive ability” (1994: 108).¹¹² Por outro lado, expõe o modo como a subordinação da sexualidade da mulher é elemento determinante para a sobrevivência do sistema patriarcal, alimentando-o, ao difundir a ideia de que a sexualidade feminina é perversa. É de notar que também Gaspar de Alba segue esta tradição de denúncia, como se analisará no capítulo seguinte.

¹¹²Castillo considera que a visão patriarcal católica, que os espanhóis trouxeram para as Américas teve origem na ocupação islâmica do mediterrâneo, que propagou a tanto a obsessão pela virgindade feminina, quanto a ideia da mulher como propriedade e como objecto de controlo masculino. A exclusão das mulheres da sociedade e do sistema económico é, para a autora, um resquício da cultura do norte de África no mediterrâneo, que pela mão dos espanhóis se difundiu na América Latina (1994: 69).

Não deixando de reforçar que o sistema social foi imaginado pelo gênero masculino, de modo a satisfazer as próprias necessidades e anular as suas inseguranças em relação ao poder feminino de gerar a vida, Castillo afirma: “First, the mythology (...) was created out of the imagination of men; second, its creation was dependent upon the needs of those men in power; third, patriarchal mythology can be argued to have been based on a direct attack against woman as creatrix” (1994: 106). Considera, pois, que o catolicismo separa a espiritualidade das questões referentes ao corpo, ao veicular a crença de que a sexualidade serve apenas um propósito reprodutivo, negando a sensualidade, que, contudo, é em seu entender a energia da vida. São doutrinas religiosas que, para a autora, constituem a perfeita negação da evolução humana. Por isso mesmo, expõe a falácia da suposta relação causa-efeito entre religião e conforto espiritual feminino, que entende não ter uma aplicação prática no cotidiano, reduzindo a mulher a estereótipos dicotômicos:

We have been forced into believing that we, as women, only existed to serve man under the guise of serving a father God. Furthermore our spirituality has been thoroughly subverted by institutionalized religious customs. The key to that spiritual oppression has been the repression of our sexuality, primarily through the control of our reproductive ability and bodies. (1994: 13)

Castillo sublinha que o ciclo de repressão da sexualidade da mulher e da glorificação da sexualidade masculina, na base da misoginia da sua comunidade, é consequência de uma conjuntura particular: a coexistência das culturas pré-colombiana, espanhola, mexicana e anglo-americana, com os valores da igreja católica. Assim sendo, segue uma vez mais Anzaldúa, constatando que tal opressão de gênero é exacerbada pela experiência mexicana em território anglo-americano, nomeadamente a discrepância humilhante entre o estatuto do homem mexicano dentro e fora da sua comunidade.

Como foi referido, a autora propõe a recuperação do indigenismo como um novo caminho espiritual que honre o feminino. Este retorno ao passado pré-colonial implica o restabelecimento de práticas integradoras das componentes espirituais e físicas, como o curandeirismo, esquecidas pelas gerações mais recentes na tentativa de se integrarem na sociedade dominante.¹¹³ Com tais práticas em mente, a autora alerta para o facto de o poder curativo dos antepassados, que integra as crenças católicas nas práticas nativo-americanas, abordando as doenças em duas vertentes, a física e a psíquica, ter sido substituído por drogas sintéticas. Acredita então ser necessário aprofundar o conhecimento sobre a natureza, de modo a devolver ao povo chicano o sentimento de comunhão com o universo. Como refere Blea, na generalidade, tais práticas curandeiristas estão presentes na comunidade chicana, embora tenham vindo a esmorecer:

The tendency to work holistically is a Chicana characteristic. Women have always been a viable part of Mexican-American health and healing. Chicana medicine has integrated physical, emotional, and spiritual or religious components. Herbs, massage, ritual, and prayer are part of the approach. Many foods are used for medicinal purposes but techniques vary with specialization. (1992: 108)

Ana Castillo considera ainda que o sobrenatural existente no curandeirismo é baseado nas forças do universo e, conseqüentemente, numa percepção do mundo como manifestação do concreto, refutando o pressuposto católico de que a chicana está a praticar o paganismo, traíndo as convicções religiosas do modelo da Virgem. É neste contexto, que ela aconselha a chicana a um afastamento temporário da influência da sua

¹¹³ Não é de estranhar que esta faceta de Castillo, que a solidariza com a comunidade ameríndia, seja também central em Leslie Marmon Silko, uma vez que esta é uma tendência das culturas étnicas, índias e chicana, esta última fortemente influenciada por aquela.

comunidade, de modo a recuperar a sua própria orientação espiritual.¹¹⁴ A autora refere: “Creating some distance from the last generation, from whom she is unlearning many lessons that have felt harmful to her well-being, allows her to recapture some of her spiritual orientation, and to adapt it to her own needs while still operating within her own culture” (1994: 152).¹¹⁵ O curandeirismo, apropriação da figura da bruxa e da curandeira, terá a função de recuperar a herança cultural chicana e de forjar uma nova identidade.¹¹⁶ É de notar que este pressuposto tem como base a própria experiência da autora, que tentou aprender com a sua avó e com outras curandeiras do Novo México modos de perceber o mundo diferentes daqueles propostos pelas culturas ocidentais, modos assentes na harmonia, na conexão do indivíduo com a natureza e na fusão do corpo e do espírito.

A figura da curandeira incorpora características importantes para as escritoras chicanas, como representação de uma ligação entre o mundo espiritual e o quotidiano das mulheres. Por um lado, com as suas competências cognitivas e intuitivas está em harmonia com os ciclos da natureza, conseguindo interligar o passado e o futuro. Por

¹¹⁴ Na verdade, este afastamento temporário da comunidade é comum às quatro autoras escolhidas para este trabalho. É de notar que Anzaldúa e Cisneros já haviam chegado à conclusão de que um reencontro comunitário pressuporia a busca da autodefinição e autodeterminação longe do domínio das tradições impostas. Como se evidenciará, mais adiante, também Gaspar de Alba seguirá essa via.

¹¹⁵ Sublinha-se que também Anzaldúa, em *Borderlands/La Frontera*, e Cisneros, em *The House on Mango Street*, propõem um afastamento da comunidade para encontrar a autodefinição. Só então a chicana teria condições para agir na sua comunidade, ajudando outras mulheres que se encontram num processo similar.

¹¹⁶ Ana Castillo distingue a figura da bruxa e da curandeira do seguinte modo: “A bruja is not necessarily a curandera in the traditional sense. She falls under the rubric of a spiritual healer or psychic. The curandera, on the other hand, is a specialized healer, learned in the knowledge of specifically healing the body” (1995: 156).

outro, ao eclodir da junção entre as tradições índia e espanhola, é uma representação da intersecção de culturas na qual assenta a identidade dos mexicanos e dos chicanos nos EUA. Tal como as curandeiras utilizam a união entre racionalidade e inspiração para, através dos remédios e das orações, agirem socialmente, estas escritoras utilizam o texto com o mesmo propósito, para o que, aliás, se chamou a atenção no capítulo 5.

Ressalva-se, porém, que a relevância dada à figura da curandeira não foi uma inovação das escritoras chicanas. O escritor chicano Rudolfo Anaya representa-a, na narrativa *Bless Me Ultima* (1972), como uma figura que ora estabelece um elo com a natureza, ora se transforma em elementos não humanos, numa manifesta simbiose entre curandeira e bruxa. Como em *So Far From God*, também no enredo de Anaya, esta figura iniciará um jovem nas práticas medicinais, funcionando como um símbolo do conhecimento e da aprendizagem, lutando para restabelecer a harmonia entre a natureza e o homem.

8.1.4. A marginalidade do texto

Tal como as tradições ancestrais chicanas, que foram perseguidas e banidas ao mesmo tempo que um novo sistema de valores foi imposto, a autora considera que também a literatura chicana feminina não é considerada legítima pelo grupo dominante, que define o que é o valor literário, negando visibilidade e voz às minorias: “What makes the Mexic Amerindian woman’s literary expression questionable (...) is essentially the same mechanism that has always kept us invisible as human beings and suppressed our contributions to the changing process of society” (1994: 165).¹¹⁷ Tendo

¹¹⁷ Lembra-se que também Anzaldúa considera que a literatura não representa as minorias, nem tampouco as aceita como parte do cânone, como é evidente no seguinte passo: “They continue showing

em conta este constrangimento literário, Ana Castillo denuncia o modo como os chicanos são intelectualmente estereotipados como sendo incapazes de uma contribuição válida para a sociedade em geral, o que ela entende ser um claro traço racista, testemunhando os obstáculos que teve de superar quando decidiu enveredar pelo mundo da literatura. Como os seus textos iniciais foram alvo de duras críticas, considera que nunca conseguiu entrar verdadeiramente no meio académico por ser uma mulher de uma minoria étnica, que se assume como activista social. Como a própria refere: “A woman of color with a reputation for writing on themes which largely concern her perspective as a second class citizen in the United States was not given that same invitation to submit such work for scholarly review by any university in the United States” (1994: ix). A autora responsabiliza ainda o mercado literário, ao acentuar a invisibilidade da literatura chicana, justificando a não publicação de um número mais elevado de textos por razões económicas.

O uso da língua é também factor de desestabilização e de insegurança entre as escritoras chicanas. Castillo teme ser considerada uma escritora inferior devido à opção textual pelo *Spanglish*, uma forma linguística que se afasta de qualquer padrão reconhecido: “In daily life and in the mass media, our bilingualism is generally not seen as an asset. People with Spanish accents (and native people’s accents) are often treated as if they are simple not very smart” (1994: 7). Esta afirmação da autora relembra uma problemática em evidência ao longo desta investigação: por um lado, quer o idioma, quer o sotaque espanhol são desvalorizados pelo sistema anglo-americano, encontrando-

Anglo-American and Eurocentric literature and theory down our throats. I don’t like the terms of the system, the system does not represent the concerns, issues, or interests of racial ethnic/Others. We are forced to jump through Eurocentric or Anglo-American literary hoops that perpetuate the patriarchy, a boat we must not rock”. (*Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 60).

se a chicana dividida entre a língua da sociedade dominante, existente por exemplo no meio escolar, e a da sua família e comunidade, ocorrendo um progressivo esquecimento da língua materna. Por outro lado, tal conjuntura origina uma situação paradoxal, gerando hostilidade dentro da comunidade chicana devido à ameaça da aculturação, ao mesmo tempo que a fluência em inglês não evita um permanente confronto com a segregação racial, de classe e de género no espaço americano.

A língua converte-se num elemento identitário que reforça a fragmentação cultural em que vivem as chicanas, no entanto, para Castillo, pode ser transformada em veículo de mudança, pois crê que o caminho para a autodefinição se trilha assumindo-se a verdadeira língua chicana, uma língua marcada por vários códigos linguísticos:

The bilingualism (indeed in some cases, multilingualism) that many, although not all, of us have practiced since early speech is not only a powerful tool, it allows for the diverse dimensions that each language brings to our psyches. (...) language is more than a fixed set of verbal standards, it is a way of seeing the world. By having these two languages as part of our daily dynamic, we have a unique comprehension of society. (1994: 221)

Escolher apenas uma língua perpetua conceitos impostos do que é ser chicana, fomentando uma identidade ambígua, portanto a autora assume os vários códigos linguísticos numa tentativa de compreender a relação com o mundo que a rodeia, elevando-se a um patamar privilegiado de habitante de várias realidades. Por esta razão, em *So Far From God*, desafia as crenças em relação à pureza linguística textual, intercalando expressões ou palavras em espanhol com um discurso em língua inglesa, de modo a transmitir a realidade da comunidade de Tome e a dos seus habitantes, tal como revelam nos seguintes exemplos: “!Hijola! Doña Felicia! Those good-for-nothings were just taking advantage of you all along! They saw a woman your age, all alone, and they thought, !Chingao! We can dance all over her property and nobody will

tell us nothing!” (1993: 116); !Qué diablos te pasó qué we lost sight of you for so dam long, muchacha?” (1993: 117). A autora utiliza expressões coloquiais, com vocábulos em calão (Hijola; Chingao), que traduzidos tocam a obscenidade, contudo estão tão entroncados no espanhol latino-americano que perderam o seu significado insultuoso para se tornarem meras interjeições populares. A língua em *So Far From God* reflecte tão claramente a realidade linguística dos habitantes das zonas perto da fronteira, que Castillo emprega cuidadosamente não só o *code-switching*, como ainda desvios sintácticos em inglês, não esquecendo fenómenos linguísticos tão comuns no México como a queda da oclusiva vozeada em posição intervocálica, de que a escrita dá conta (“chingado” – “chingao”).

A narrativa estabelece uma relação de intimidade com o leitor, através de um tom confessional e do questionamento de estereótipos de um público maioritariamente norte-americano. A autora, ora permite ao leitor aceder aos pensamentos e aos sentimentos das personagens de forma aparentemente directa, ora assume a voz de um narrador que comenta e fornece a sua opinião pessoal subjectiva, por vezes satirizando e ironizando elementos da narrativa, interpelando-o com uma coloquialidade quase agramatical. Esta é uma narrativa que se enquadra num contexto em que as formas convencionais literárias continuam a ser desafiadas pela literatura feminina chicana, bem como a retratar histórias aparentemente simples do quotidiano das mulheres, para expor os constrangimentos que encontram nas realidades culturais que habitam e a luta pela autodefinição e autodeterminação.¹¹⁸ Assim, neste romance, os títulos dos capítulos parecem remeter para contos medievais de um herói e das suas aventuras, ao mesmo

¹¹⁸ Nesta década destacam-se ainda *Canícula: Snapshots of a Girlhood en la Frontera* (1995) de Norma Cantú e *House of Houses* (1997) de Pat Mora.

tempo que o sujeito feminino assume a forma de várias personagens que lutam para superar as limitações de ser chicana.

Ao colocar várias personagens femininas a responderem de modo diferente a problemas semelhantes, Ana Castillo reforça o carácter ambíguo da representação de dualidades, demonstrando as várias opções e as respectivas consequências. Para tal, utiliza algumas características da tradição picaresca: por um lado, estas personagens vivem em permanente luta com uma sociedade injusta, que as marginaliza, colocando-lhes obstáculos recorrentes no quotidiano; por outro lado, existe na obra um objectivo de sátira social, através da qual a autora expõe a sua preocupação face à marginalidade social e política das minorias, especialmente a das mulheres chicanas nos EUA.

A autora adopta também elementos do realismo mágico para realçar a coexistência dos mitos e das lendas de cariz indígena com a tradição oral católica. Este entrecruzamento de tradições culturais desloca Castillo para a actualidade em *So Far From God*, nomeadamente para o panorama social e político da comunidade onde se desenrola a acção. Assim, quer o mágico e o real, quer a herança étnica e a tradição oral, desempenham um papel eficaz no universo e na vida das personagens da obra. Com tal estratégia literária, o insólito e os mitos mexicano-ameríndios são trazidos ao mesmo ao mesmo plano de acontecimentos históricos e do dia-a-dia, normalizando-os, ao mesmo tempo que o leitor é convidado a aceder ao sobrenatural e, nesse processo, a reexaminar os dogmas, os mitos e os valores que configuram a sua existência real. Castillo inova na conceptualização do realismo mágico, não só porque uma nova tradição feminina é forjada, por oposição ao sistema vigente normalmente referenciado, mas também porque a autora escolhe narrar esta história em inglês, afastando-se da vertente latino-americana e demonstrando como as personagens se movem na confluência de várias culturas, confluência que justifica a interrupção do inglês pela língua espanhola.

Em *So Far From God*, o novo feminismo chicano de Castillo está interligado com as suas preocupações histórico-culturais. Por um lado, a autora sublinha a actualidade da obra, ao incluir referências à sua década de publicação, como a guerra do Golfo ou o SIDA, a doença do século nos anos 1990, a par de outras angústias presentes na sua condição de escritora comprometida com questões humanitárias. Por outro lado, como se analisará, o facto de *So Far From God* articular várias perspectivas da mesma história, pelo ângulo de personagens diferentes, representa a consciência de Castillo de que um ponto de vista é sempre uma versão limitada dos acontecimentos.

Ana Castillo reitera, pois, na sua obra não só as preocupações de Anzaldúa em relação ao contexto sócio-histórico e à mulher chicana, como transporta essas preocupações ao seu universo ficcional, dando-lhes a profundidade exigida pelo seu alcance ético. A diversidade de códigos linguísticos e a artificiosa caracterização de cada uma das personagens, chamadas a figurar num universo formalmente legitimado por uma tradição bem definida, configuram *So Far From God* como um romance susceptível de transmitir as preocupações sócio-culturais da autora em idioma literário muito eficaz.

8.2. *So near the United States* — vários ângulos do percurso da mulher

It is after all one struggle, la lucha. And it is not just local, although it begins in that level. The struggle is regional; it is national. The struggle is beyond all borders and connects globally to all who are engaged in the struggle to bring light, peace, love to the hearts and minds of those who will destroy, who will annihilate, who deny human beings their rights to live peacefully, to lead their lives.

Cantú (2011)

8.2.1. *So far From God*, uma alegoria feminina

So far From God, uma narrativa cuja acção se desenrola perto de Albuquerque, zona dos EUA muito próximo da fronteira com o México, articula a luta de uma família de mulheres chicanas pela autodeterminação e autodefinição numa comunidade onde os papéis tradicionais femininos impostos pelo sistema patriarcal ainda são a norma. Ao longo da obra, as personagens caracterizam-se pela resiliência, celebrando o feminino e reconstruindo mitos, sem deixarem de recriar um novo sistema de valores, mesmo quando aparentam fracassar. O enredo é urdido em torno da experiência de maternidade de Sofi, uma mestiça que habita um “território” onde coexistem as culturas indígena, mexicana e americana. Questões de género e de etnia, aliadas à crítica do sistema americano, são o fulcro de uma obra que ausculta tradições e heranças originárias, os conflitos desencadeados pelo embate com a cultura dominante e, finalmente, a resistência da identidade chicana à assimilação.

Sofi e as quatro filhas – Fe, Esperanza, Caridad e La Loca – tentam sobreviver com o apoio de uma rede feminina, ao mesmo tempo que ajudam outras mulheres e operam a transformação na sua comunidade. De certo modo, elas representam

ficcionalmente algumas das características propostas por Anzaldúa ao abordar o conceito de “*new mestiza*”. Num universo fundamentalmente feminino, em que as personagens masculinas têm um papel passivo, as mulheres que Castillo cria são destinadas a percorrer um caminho que conduz à autonomia e à busca de igualdade, ainda que esta busca surja como um desafio à faceta mais conservadora da comunidade chicana, frequentemente apostada em criar obstáculos aos desígnios da protagonista e das suas filhas. Ao excluir o género masculino de qualquer função relevante, a autora critica a autoridade e os privilégios concedidos ao homem pelas instituições culturais e ideologias dominantes entendidas como sendo opressoras e/ou colonialistas, no contexto da tradição chicana e da religião conservadora.

A escolha de uma alegoria religiosa, baseada no mito de Santa Sofia e das suas três filhas, sublinha a natureza híbrida das personagens, simultaneamente dando relevo às três virtudes teológicas cristãs. Porém, se Fe, Esperanza e Caridad parecem ser uma emanção desta trindade, La Loca representa o elemento de ruptura com as crenças tradicionais, expondo a debilidade dos seus pressupostos. Na versão original, estas figuras femininas enfrentam a tortura física e psicológica por recusarem a autoridade do imperador de Roma e a sua exigência de adoração da deusa Artemisa. Em *So Far From God*, as personagens não conseguem escapar aos efeitos maléficos que o espaço geográfico, histórico, cultural e espiritual lhes impõe. Por um lado, se os nomes remetem directamente para as características ideais da mulher segundo a tradição chicana, é de notar a recusa das personagens em agir em plena conformidade com o comportamento estereotipado. Por outro lado, ainda que nenhuma das filhas de Sofi consiga sobreviver, cada uma delas representa etapas importantes na aprendizagem da vida e mesmo da experiência de morte.

8.2.2. Fe ou a utopia do sonho americano

Fe é a única filha de Sofi cuja morte é apresentada como definitiva, pois é aquela que acredita piamente na utopia do sonho americano, negando as suas raízes chicanas. No início da narrativa é evidente o seu desconforto por pertencer a uma família mestiça, com valores tão divergentes dos da sociedade dominante que considera ideal: “While Fe had a little something to talk to Esperanza about, she kept away from her other sisters, her mother and the animals, because she just didn’t understand how they could all be so self-defeating, so unambitious” (Castillo 1993: 28). A vergonha que sente da sua cultura, bem como a obsessão por uma vida anglo-americana condu-la a um fim trágico, primeiro antecipado na sua própria subjectividade e, por fim, concluído no domínio da sua corporalidade. Assim, ao renegar a sua identidade cultural, perseguindo a assimilação obstinada, não partilha o carácter sobrenatural próprio das mulheres da sua família e que se integra no imaginário mexicano-ameríndio. Não reaparecerá depois de padecer vítima de um cancro, provocado pelos químicos fabris, nem tampouco estabelecerá comunicação com as irmãs: “Because after Fe died, she did not resurrect as La Loca did at age three. She also did not return ectoplasmically like her tenacious earth-bound sister Esperanza. Very shortly after that first prognosis, Fe just died. And when someone dies that plain dead, it is hard to talk about” (186).

Esta personagem reconhece demasiado tarde as falácias com que a sociedade dominante seduz as minorias, por isso mesmo não penetra o espaço de aliança feminina e resistência às condições opressoras. Também entra em ruptura com a componente espiritual do seu género, que troca pelo fascínio com o consumismo norte-americano, fascínio que apressará o seu destino trágico: “Before Fe got the long-dreamed-of automatic dishwasher, microwave, Cuisinart, and the VCR not for wedding presents,

not for wedding presents (...), but which she had bought herself with her own hard-earned money from all the bonuses she earned at her new job” (171).

Ora se Fe pretende escapar das raízes culturais que nela produzem um sentimento de inferioridade em relação ao grupo dominante, enquanto personagem ela interioriza, muito mais do que Sofi ou do que as irmãs, os aspectos negativos da realidade cultural onde nasceu. De facto, Fe visiona a sua libertação através do casamento, isto é, pela cumplicidade com o sistema patriarcal existente na tradição chicana, que de certo modo converge na sociedade dominante. É compreensível então o seu desespero perante o abandono do noivo Tom, já que, mesmo personificando a submissão e a devoção da mulher “ideal” perante o elemento masculino, está longe de realizar o casamento perfeito. Insurgir-se-á, durante o período de um ano, contra o fim desta relação, exteriorizando sentimentos que até então reprimira para estar em conformidade com o ideal de silêncio das mulheres na comunidade patriarcal. Porém, o casamento com Casimiro não será suficiente para a despertar para um novo projecto de vida. Apesar disso, foi um ponto de viragem na sua vida, ao aproximá-la das mulheres da sua família:

As opposed to the Fe that had belonged to Tom, this Fe, in some ways, was not as much of a snob toward her sisters since her ‘illness’ and Esperanza’s being given a posthumous medal as a national hero, and La Loca teaching her how to cook, and Caridad becoming a channeler – so that if she could have had them all in her wedding party – in formals – perhaps she would have. (174)

É de sublinhar que os noivos de Fe são ambos exemplos de homens fracos e pouco determinados. Por um lado, Tom ama Fe, porém não consegue assumir a responsabilidade de a retirar da casa materna e de formar uma nova família; por outro lado, Casimiro falha no seu papel protector, sentindo-se incapaz de se impor à mulher e

de a salvar de uma sorte trágica: “And Casey said nothing, as usual, but smiled, because to him, like I said, his Fe was perfect” (178).

Quando Fe perde a promoção no banco devido à sua etnia e ao seu género, muito mais do que pelas razões que lhe foram apresentadas, já havia antecipado a sua auto-destruição. A entrada de Fe na Acme International precipitará a degradação da sua saúde, uma vez que o tipo de trabalho que desenvolve a expõe a químicos fatais, perante o silêncio dos supervisores. Castillo critica aquilo que é um problema emergente na década de 1990, nomeadamente o facto de as indústrias perto da fronteira utilizarem mão-de-obra feminina de grupos minoritários, coagindo as mulheres a desempenhar funções que põem em risco a sua saúde, quer através de turnos longos sem descanso, quer através do contacto com substâncias perigosas. A cumplicidade dos supervisores e enfermeiros perante os riscos que estas mulheres correm, muitas vezes sem conhecimento dos mesmos, representa a perversidade do sistema patriarcal e do racismo instituídos, que condena a mulher chicana a um patamar inferior na escala social norte-americana e a “utiliza” em tarefas de risco:

They all went to complain to the nurse at some point or another (...) and the nurse gave them ibuprofen tablets, advice about pre-menopause and the dropping of estrogen levels in women over thirty, and pretty much that it was just about being a woman and had nothing to do with working with chemicals. (178)

Deste modo, a autora questiona a responsabilidade destas indústrias na degradação consciente da vida das populações étnicas, que se sujeitam como forma de escapar à pobreza e de sobreviver. Mesmo quando a personagem questiona os supervisores acerca da segurança dos produtos inerentes à tarefa que lhe foi consignada, a resposta vem sob a forma de ironias e enganos: “If it was so harmless, Fe did not understand why it couldn’t be poured out as the other chemicals were” (184).

Mais do que isso, a autora critica as repercussões ambientais na comunidade, cuja única meta é a do lucro económico: “most of the people that surrounded Fe didn’t understand what was slowly killing them, too, or didn’t want to think about it(...) despite dead cows in the pasture, or sick sheep (...) little birds dropped dead in mid-flight” (172). A indústria em causa é, no fundo, uma metáfora de muitas outras existentes nos EUA, isto é, uma empresa que se aproveita da mão-de-obra das minorias pobres, impedidas de reivindicar quaisquer direitos. Inevitavelmente, a maioria das trabalhadoras é do género feminino, proveniente de uma camada economicamente débil, mais susceptível de ser explorada pelo sistema. Tal conjuntura, aliás analisada em *Borderlands/La Frontera*, agudiza-se na década em que se publica *So Far From God*, devido aos acordos económicos entre os EUA e o México, nomeadamente o NAFTA, acordo que voltará a estar representado na narrativa *Desert Blood*.

Castillo expõe, então, a ausência de direitos e a forma como estas trabalhadoras são descartadas quando já não conseguem satisfazer as metas produtivas. De facto, em relação à doença de Fe, a Acme International não só se isenta de medidas compensatórias, optando por silenciar a sua vítima, como não assume qualquer responsabilidade na utilização de productos tóxicos proibidos: “They did not answer whether she had done nothing bad, but instead told her that Acme International was going to assign a counselor on her behalf and that furthermore she shouldn’t say nothing about it to no one” (184). Após a morte de Fe, a cremação é paga pela indústria para a qual trabalhava, no entanto, é um acto que não pode ser entendido como solidariedade, pois tem o intuito de encobrir as provas de um crime: “Fe was given a Mass in Tome by Father Jerome who said her cremation was approved of by the Church (and paid for by Acme International) because at the time of her death there was so little left of Fe to be buried anyway” (186).

8.2.3. Esperanza ou o desejo de autodeterminação

Ao contrário de Fe, Esperanza não pretende anglicizar-se ou negar as raízes culturais, personifica antes a luta das chicanas pela autodeterminação num mundo patriarcal e anglo-americano. Ao longo da obra, esta personagem está em constante conflito tanto com as fronteiras fixas que delimitam a sua identidade, quanto com as barreiras sociais, culturais e de género impostas pelo exterior. Habitando na fronteira, conceptualizada por Gloria Anzaldúa, tenta coexistir na convergência das culturas mexicano-ameríndia e a americana, sem ter de optar por uma delas. Mais do que isso, a sua luta é comunitária, pois esforça-se por tornar visível a história da resistência dos chicanos nos EUA: “If it wasn’t for la Esperanza who led the protest, they never would have had one Chicano Studies class offered on the Curriculum. If it wasn’t for la Esperanza, who would have known about the struggle of the United Farm Workers on campus?” (239).

Apesar de Esperanza ser forte e recusar o papel de passividade tradicionalmente conferido às mulheres chicanas, acaba por se enredar numa relação amorosa de abuso, que a prende num círculo vicioso: “She felt like a woman with brains was as good as dead for all the happiness it brought her in the love department” (Castillo 1993:26). Rubén troca Esperanza por uma mulher anglo-americana, para depois do divórcio se tornar a aproximar, mantendo a ex-namorada na esperança de um projecto futuro que não tem intenções de concretizar, condicionando a relação a encontros quinzenais que têm como objectivo a celebração masculina através de rituais nativos:

Every time they went to a meeting (...) afterward, they went home and made love all day. The problem was that then she would not hear from

Rubén again until the next time there was a meeting. She was beginning to feel like part of a ritual in which she herself participated as an unsuspecting symbol, like a staff or a rattle or a medicine. (36)

A autora critica, então, o modo como os homens chicanos – mesmo aqueles que estudaram e que se envolvem directamente na recuperação da identidade comunitária, como os participantes do *El Movimiento* – continuam práticas opressoras que não põem em causa e que utilizam em seu benefício. Rubén exclui Esperanza de uma participação activa nas discussões filosóficas do seu grupo, preservando uma atitude que, afinal, se adequa ao papel tradicional da mulher numa sociedade machista. Esta personagem é mais um exemplo do fracasso de um sistema mitificado em torno da superioridade masculina que ilusoriamente adopta o papel protector do género feminino. Na apreciação do seu círculo de amigos, a filha de Sofi é uma “vendida” ao mundo americano, já que profissionalmente é bem-sucedida na sociedade dominante, situação dificilmente aceite por qualquer homem chicano. Incapaz de aceder a uma situação de compromisso, Rubén é redimido no desfecho da obra, ao manifestar o amor genuíno por Esperanza.

O sonho americano do sucesso e de fama é destinado por Ana Castillo a Esperanza que, no entanto, pelo mesmo paga o preço bem alto da vida – quando é forçada a ir para uma zona de combate e, aparentemente liberada da subjugação do papel de mulher, sucumbe aos acasos da sorte e é dada como morta. Esta filha de Sofi não só personifica a possibilidade de sucesso na vida de uma chicana através da educação, como, ao tornar-se jornalista, se apodera da palavra tradicionalmente vedada às mulheres nas suas circunstâncias. Porém, a insistência em ter uma voz condu-la a

um destino trágico, acabando por ser raptada e torturada até à morte na Guerra do Golfo.¹¹⁹

Como já foi sugerido, a morte de Esperanza é somente física, pois a sua presença faz-se notar em constantes aparições aos membros da família. Deste modo, Ana Castillo faz uso do realismo mágico, para representar algo que se situa num universo espiritual:

Esperanza was also occasionally seen. Yes, seen, not only by La Loca, but also by Domingo who saw her from the front window, although he didn't dare go out and call to his transparent daughter. (...) Sofi also saw Esperanza (...). And of course, la Caridad (...) by then was having long discussions, even if mostly one-sided, with Esperanza about the war. (163)

La Llorona, uma das figuras da trindade mítica chicana é associada pela autora ao espírito de Esperanza, confundindo-se com a própria personagem e tornando-se veículo de mensagens à família desta, inclusive a da própria morte. Como é próprio do realismo mágico, elementos extraordinários coexistem com a vida quotidiana da família de Sofi, sem que haja uma separação clara entre o mundo real e o sobrenatural, ou mesmo haja lugar para dúvida em relação à credibilidade de tais acontecimentos.

A crença no papel fundamental das figuras lendárias chicanas como estratégia de dignificação feminina leva Castillo a seguir a proposta de Anzaldúa, dando à lenda de La Llorona um sentido positivo, subtraindo as conotações negativas suscitadas pelo intuito de anular mais uma deusa feminina. Para a autora, La Llorona é uma figura a

¹¹⁹ Neste episódio do desaparecimento de Esperanza, a autora ficcionaliza a falta de confiança que as minorias têm na eficácia das autoridades, a par do aproveitamento que os políticos fazem da tragédia para se promoverem: “It was an election year and Domingo decided afterward that the senator's only concern was getting some good publicity out of their meeting, which had been on national television news” (Castillo 1993:84). Critica ainda a falta de envolvimento do governo na procura do corpo de Esperanza, ou seja, a autoridade não age em prol de qualquer cidadão numa sociedade supostamente igualitária, mas apenas o faz quando dessa acção colhe benefícios imediatos.

quem deve ser restituída a identidade originária, que deve ser recuperada como fonte de poder para a mulher chicana, que, por sua vez, a deverá incorporar em si mesma, tal como a personagem Esperanza a visiona:

Esperanza's family got the message she had sent to them via La Llorona, Chicana international astral-traveler. Who better than La Llorona could the spirit of Esperanza have found, come to think of it, if not a woman who had been given a bad rap by every generation of her people since the beginning of time and yet, to Esperanza's spirit mind, La Llorona in the beginning (before men got in the way of it all) may have been nothing short of a loving mother goddess. (162-163)

Em *So Far From God*, La Llorona é representada como um elo de ligação entre todas as chicanas do mundo. Não será imediatamente perceptível ao leitor a presença de La Llorona desde o início da narrativa, efectivamente só se torna visível quando Esperanza a utiliza como mensageira, no entanto faz parte do quotidiano da família de Sofi, surgindo na amizade sensorial que mantém com La Loca, a irmã mais nova: “La Llorona was on a first-name basis with her little sister who had always hung out by the acequia. And everyone knows, if you want to find La Llorona, go hang out down by the río, or its nearest equivalent, especially when no one else is around” (163). Em *So Far From God*, à semelhança do texto *Prietita and the Gost Woman* (2001) de Gloria Anzaldúa, as personagens do mundo real e as míticas habitam o mesmo patamar e La Llorona é o elo na descoberta identitária da jovem chicana, configurando-se numa personagem cheia de compaixão e vontade de ajudar, com a qual o leitor facilmente estabelece uma relação de empatia.

O objectivo de Anzaldúa em *Prietita and the Gost Woman* (2001) é a ruptura com a versão da história de La Llorona contada às crianças chicanas, substituindo-a pela figura mítica que se converte na personagem positiva que conduz Prietita à sua autodefinição. Por conseguinte, La Llorona é rearticulada na identidade comunitária

chicana ao mesmo tempo que a história se reconstrói em celebração do elemento feminino ao invés de o denegrir. Da mesma forma, através da personagem Sofi, Ana Castillo insurge-se contra o uso de La Llorona como um modo de controlar as crianças, mantendo-as perto das mães e afastando-as dos perigos:

A woman whom everyone knows, who has existed under many names, who has cried over the loss of thousands but who was finally relegated to a kind of “boogy-woman”, to scare children into behaving themselves, into not straying too far from their mother’s watchful eyes. (...) The idea of a wailing woman suffering throughout eternity because of God’s punishment never appealed to Sofia, so she would not have repeated it to her daughters. (Castillo 1993: 160)

Por intermédio de Sofi, a mãe de Esperanza, a versão é posta em causa e dado relevo ao modo como a lenda desta mulher muda com o tempo e com o espaço onde é contada, bem como às inconsistências entre o castigo perpetrado por Deus a La Llorona e a noção católica de castigo divino, que é aquela que o Padre Jerome nas missas da localidade de Tome professa.

Quando Esperanza morre e se torna, ela própria, uma imagem lendária tal como La Llorona, as irmãs e a mãe são influenciadas por características desta figura, chorando e lamentando a sua morte: “All three women began to wail and moan like Cihuacoatls, holding each other and grieving over the loss of Sofi’s oldest child” (162). Mas existem outros paralelos entre a vida das protagonistas e a história de La Llorona veiculada pela tradição oral: por um lado, todas, de um modo ou de outro, foram abandonadas pelos homens que as deveriam proteger; por outro lado, são figuras que tentam de modos diversos resistir e desafiar noções tradicionais do que é ser chicana e mulher.

8.2.4. Caridad ou o trilha difícil da espiritualidade

Castillo insere Esperanza no mundo que a rodeia, física e politicamente, embora a retrate como sendo um pouco confusa em termos de espiritualidade; em contraste, a irmã Caridad, ao longo da narrativa, enceta um percurso de natureza espiritual. Esta é uma personagem que combina a imagem da prostituta com a da virgem, um modo de vida libertino com a total devoção à espiritualidade e, ainda, as tradições católicas com as indígenas. É ainda mais um exemplo de abandono masculino, sendo esse o factor que opera a mudança no rumo da sua vida.

O fim da relação com Memo, após a descoberta da sua infidelidade, conduz Caridad a uma vida aparentemente promíscua aos olhos da comunidade tradicional chicana: “Caridad no longer discriminated between giving her love to Memo and only to Memo whenever he wanted it and loving anyone she met at the bars who vaguely resembled Memo” (27). No entanto, a transgressão do papel da mulher ideal e das fronteiras que, segundo os parâmetros chicanos, circunscrevem a sexualidade feminina, arrasta-a para um destino trágico, representado pelos encontros sexuais fortuitos e pelas práticas abortivas. Caridad será violada e mutilada por um ser indefinido, símbolo do sistema patriarcal e da penalização por um comportamento “ilegal” em face das normas convencionadas. Caridad não será molestada por alguém concreto mas por sombras fantasmagóricas que se opõem à autodefinição e à autonomia feminina, são forças que permanecem e influenciam os outros seres apesar de obsoletas:

It wasn't a man with a face and a name who had attacked and left Caridad mangled like a run-down rabbit. Nor two or three man. (...) It was not a stray and desperate coyote either, but a thing, both tangible and amorphous (...). It had the weight of a continent and was indelible as ink, centuries old and yet as strong as a young wolf. (77)

De facto, a descrição do estado de Caridad depois do ataque parece, mais do que uma violação física, uma tentativa de controlo de uma mulher que ousa não se submeter ao poder masculino. Por um lado, a personagem é mutilada em órgãos exclusivamente femininos, que apontam para a maternidade e para a sexualidade, aludindo à ideia de que o corpo da mulher necessita de ser domado por ter uma natureza selvagem. Por outro lado, Caridad é esfaqueada na garganta, numa tentativa de silenciar a voz feminina, remetendo a mulher para uma posição de submissão e passividade: “Sofi was told that her daughter’s nipples had been bitten off. She had also been scourged with something, branded like cattle. Worst of all, a tracheotomy was performed because she had also been stabbed in the throat” (33). Perante tal tragédia, as autoridades de Tome pactuam com o sistema patriarcal que veicula que uma mulher não só deve ser castigada, como não merece ser protegida. Por isso, os responsáveis pela mutilação ficam impunes e a história é esquecida, comprovando-se uma vez mais a responsabilidade das comunidades na perpetuação das suas adversidades e obsessões. Como a narrativa regista: “There are still those for whom there is no kindness for a young woman who has enjoyed life, so to speak” (33).

Posto isto, Caridad converte-se noutra figura mítica, La Malinche, a mulher violada, nos termos descritos por Gloria Anzaldúa: uma mulher invadida física e psicologicamente por representar um comportamento desviante, sofrendo as consequências consideradas apropriadas pelas regras de conduta instituídas pelo poder masculino. Contudo, a personagem depressa expõe a falácia deste mito, apropriando-se de características do modelo oposto, isto é, o da Virgem.

Caridad desconstrói a dicotomia La Malinche/La Virgen de Guadalupe ao assumir poderes sobrenaturais e se tornar uma curandeira, representando a inviabilidade de certas categorias aplicadas à mulher segundo dicotomias conservadoras. Depois do

episódio da violação, a personagem renasce por um processo de auto-cura que alude a poderes conferidos por Deus. Caridad converte-se num tipo de guia espiritual na comunidade de Tome, porém, os seus habitantes não admitem um conceito de santidade diferente, que é mais próxima do povo, que combina o catolicismo com as tradições indígenas, que recusa o papel passivo da Virgem e que aceita a sexualidade em todas as dimensões.

Com a recuperação milagrosa de Caridad inicia-se um período de profecias domésticas, banalizando-se o sobrenatural no espaço familiar. Quando a personagem profetiza a chegada de Esperanza, o número da lotaria, o regresso do cão da família e a sua própria partida, é de notar que a introdução de elementos sobrenaturais na narrativa não se distingue do quotidiano da família de Sofi, numa clara conexão com o que o realismo mágico latino-americano propõe. A própria autora comenta pela voz do narrador, com a ironia que lhe é característica, este cruzamento entre a realidade e a profecia:

Finally came the last instance of Caridad's domestic prophecies (...) this last one foretold Caridad's own departure from home and therefore it is quite a matter of individual opinion whether one wants to consider it a prediction or simply an announcement. (50)

While it is the gambler's nature to fall prey to superstitions, in a household such as Sofi's it was becoming increasingly difficult for her husband to determine what was a definite 'sign' to play a hunch on and what was just part of its daily activities. (58)

A recuperação de Caridad, inexplicável em termos da medicina ocidental, repõe a ordem na sua vida e condu-la a uma experiência espiritual oposta àquela que assumira até então. A mudança consuma-se quando decide tornar-se curandeira, aprendendo as práticas com doña Felicia, num legado matriarcal com paralelos com o que Ana Castillo acredita ser o caminho para a superação das heranças atávicas para as chicanas de hoje-

em-dia, ou seja, o da espiritualidade e o da recuperação de práticas ancestrais. Assim sendo, quando Caridad deixa a casa de sua mãe, recupera rituais domésticos esquecidos, como a construção de altares, o uso de velas, incensos e banhos de ervas (63-64). Como o curandeirismo combina símbolos religiosos com remédios populares, é de notar que estes novos rituais de Caridad não se inserem completamente na tradição católica, antes constituem um espaço de convergência e resistência feminina. Nos seus altares híbridos não encontrará o leitor as tradicionais figuras de santos católicos, mas as imagens das mulheres da sua família.

Ao transmitir a sua própria sabedoria a Caridad, doña Felicia representa a tradição oral, que continua de geração em geração, enraizando-se na memória colectiva. Mais do que isso, através do curandeirismo de doña Felicia e Caridad, Castillo propõe o caminho para a cura física e espiritual das mulheres chicanas e este faz-se pela própria força da natureza, surgindo bem perto de cada uma delas: “Everything we need for healing is found in our natural surroundings” (62). Deste modo, a filha de Sofi utiliza as suas capacidades sobrenaturais para estabelecer uma ponte entre o mundo celestial e o mundo terreno, bem como para operar dentro e fora da Igreja, de forma a ajudar os seus semelhantes. Se as práticas espirituais estão ao serviço da comunidade, num objectivo altruísta de ajuda feminina. Caridad personificará, em tal contexto, a vertente de intervenção social que Anzaldúa integra no conceito de “*new mestiza*”, pois representa uma mulher que ajuda outras a superarem os obstáculos externamente impostos.

Efectivamente, Caridad aproxima-se da imagem da Virgem, pois vive altruisticamente, ao mesmo tempo que se afasta por não ter um papel passivo na comunidade onde está inserida. Mas tal aproximação decorre a par da paixão que a personagem concebe por Esmeralda, uma mulher indígena, violando a noção de pureza racial e sexual que, quer a Igreja, quer as culturas mexicana e americana veiculam. A

descoberta da sua verdadeira orientação sexual não deixa de ser um choque para a própria Caridad que se refugia numa caverna, longe da civilização, numa tentativa de escapar aos juízos da sua comunidade, bem como de repor uma ordem mais adequada à comunhão com a natureza. No entanto, e como Ana Castillo sabe, é impossível escapar aos ditames da comunidade e por isso mesmo, a paz de Caridad é violada por três personagens masculinas que a tentam levar de volta à comunidade, uma das quais Francisco el Penitente, que funciona na narrativa como a personificação dos valores religiosos tradicionais e retrógrados:

Until those three men rode up on their horses she did not think of time or of no one, not doña Felicia, not her mom or the other members of her family, not even herself, but not a sleeping or walking moment went by when her heart did not long for Woman-on-the-wall in Chimayo. (89)

Os três homens tentam arrastar Caridad contra a sua vontade, no entanto a filha de Sofi recusa submeter-se, utilizando as suas capacidades sobrenaturais para resistir através da força física. Uma vez mais, a personagem não renega o seu catolicismo, assumindo a sua homossexualidade e, simultaneamente representando um novo paradigma de santidade, que desafia as convenções de género e os juízos da sua comunidade.

Castillo aparenta ter o intuito de mostrar que mesmo quem professa os valores católicos tradicionais, nem sempre opera dentro dos mesmos. A personagem Francisco el Penitente, um *santero* católico, identifica Caridad como uma santa à semelhança do ideal da Virgem e, por isso mesmo, tenta coagi-la a viver segundo esse padrão. Porém a sua obsessão parece esconder um desejo mais carnal do que espiritual, isto é, um desejo de posse e de controlo: “If not for fear of committing heresy, he would venture to say that he looked upon her as one looks upon Mary. In Francisco’s eyes, Caridad had proven herself to be all that was chaste and humble” (192). Penitente representa tanto o

ego masculino quanto o fanatismo religioso, que justificam a perseguição das mulheres, neste caso, a de Caridad e de Esmeralda até à morte. Acreditando ser um mensageiro de Deus, o facto de professar a Sua ideologia e a Sua visão do cosmos não o impede de tomar o género feminino por um mero instrumento ou objecto passível de ser manipulado em função do ponto de vista masculino. A descoberta de que Caridad é homossexual é insuportável para quem, como o *santero*, só entende o mundo através da dicotomia virgem/prostituta.¹²⁰ Por conseguinte na sua ilusão de que ocupa uma posição privilegiada perante Deus, assume como legítimas acções que sem qualquer racionalidade, como confirma a sua tia Loretta:

Still, she knew darn well what he was up to. But what could she say? She had married into that family more than a quarter of a century before and knew well enough it would do no good to laugh nor cry about what she saw the men in her husband's family do in the name of God. (191)

Por intermédio da personagem Francisco el Penitente, Castillo apropria-se de mais uma tipologia masculina, para representar os que oprimem em nome de Deus. No retrato que faz desta personagem, a autora aproveita o momento da sua morte para o ridicularizar: põe um fim à sua própria vida, um pecado segundo a doutrina católica, não deixando dúvidas sobre a farsa do seu papel de intermediário entre Deus e o mundo terreno. No final, o *santero* revela ser apenas um ser mundano e mesquinho, porém, a sua função na narrativa é relevante para que o leitor se aperceba de que a tentativa de erradicar a diferença numa cultura como a chicana tradicional é vã. A prová-lo, está concretamente a morte de Caridad e Esmeralda. A morte das duas mulheres resulta da perseguição obsessiva de Francisco el Penitente. Contudo, se no caso da morte do *santero* não há dúvidas de que se trata de um suicídio, quando Caridad e Esmeralda

¹²⁰ Por isso mesmo, Francisco el Penitente guarda uma imagem santificada da sua mãe, que acredita ser um ser celestial: “To Francisco, yes, his mother was no less than a saint” (Castillo 1993: 98).

saltam de um penhasco, de mãos dadas, parece que apenas estão a começar uma vida juntas para toda a eternidade, escapando de vez aos constrangimentos do sistema patriarcal que as condena. Assim, ambas respondem à voz do espírito feminino de *Tsichtinako*:

It was the voice of the Invisible One who had nourished the first two humans, who were also both female, although no one had heard it in a long time and some had never heard it before. (...) Much to all of their surprise, there were no morbid remains of splinted bodies tossed to the ground, down, down, like bad pottery or glass or old bread. There weren't even whole bodies lying peaceful. There was nothing. (...) Just the spirit deity Tsichtinako calling loudly with a voice like the wind, guiding the two women back, not out toward the sun's rays or up to the clouds but down, deep within the soft, moist, dark earth where Esmeralda and Caridad would be safe and live forever. (211)

A autora, não só descreve a entidade criadora no feminino, como também refere que os primeiros humanos não eram do género masculino, numa clara subversão da versão católica da criação. Significativamente, a morte das duas mulheres é narrada como um regresso à mãe-terra, reforçando a ideia de que a humanidade não teve origem numa dimensão celestial, mas na comunhão com a natureza e com a espiritualidade ancestral, convergindo numa unidade sem dicotomias limitadoras. Por último, o facto de não se encontrarem os cadáveres sugere que este acontecimento não constitui um fim para as personagens, antes o início de uma outra existência fora da esfera mundana.

8.2.5. La Loca ou a ressurreição personificada

Se Caridad é representada por Castillo como tendo uma personalidade assente na intersecção de diferentes realidades, esta é uma característica que se acentua como irmã mais nova. La Loca, é a primeira das filhas de Sofi que morre, embora apenas por

algum tempo. Esta ocorrência na vida familiar das cinco mulheres funciona como a alavanca que redireciona a narrativa para o realismo mágico, ao mesmo tempo que retira as personagens do percurso chicano feminino tradicional.

Aos três anos La Loca é considerada morta, ressuscitando durante a missa do seu funeral. Este acontecimento surpreende os habitantes de Tome, porém é seguido de um episódio de levitação que simultaneamente conduz a um conflito entre Sofi e o Padre Jerome e apresenta La Loca como uma intermediária entre o mundo celestial e o mundo terreno:

Father Jerome got hold of himself and sprinkled holy water in the direction of the child, but for the moment was too stunned to utter so much as a word of prayer. Then, as if all this was not amazing enough, as Father Jerome moved toward the child she lifted herself up into the air and landed on the church roof (...). “!Hija, hija!” Father Jerome called up to her, hands clenched in the air. “Is this an act of God or of Satan that brings you back to us, that has flown you up to the roof like a bird? Are you the devil’s messenger or a winged angel? (22-23)

Assim, a função tradicionalmente veiculada, de que os padres são as entidades que estabelecem a ligação entre os homens e Deus, é posta em causa por La Loca, que se torna alvo de adoração da sua comunidade, tornando-se ela própria numa lenda local. O Padre Jerome, ameaçado na sua função católica tradicional, convence-se estar perante a obra do Diabo, contudo La Loca apressa-se a esclarecer o seu estatuto miraculoso e a subversão das hierarquias: “‘Let’s just go in together, we’ll all pray for you’ (...) ‘No, Padre,’ she corrected him. ‘Remember, it is *I* who am here to pray for *you*.’ With that stated, she went into the church and those with faith followed” (24). Assim, os papéis invertem-se e o Padre Jerome torna-se num objecto das preces da filha mais nova de Sofi, ao mesmo tempo que a maioria do povo de Tome reconhece a autoridade que o poder divino concedeu a La Loca. Por isso mesmo, passa a ser conhecida por La Loca

Santa, nome que alude ao facto de, tanto a sociedade quanto a Igreja, julgarem loucos aqueles que não estão em conformidade com os padrões pré-estabelecidos do mundo racional e patriarcal. No entanto, na sua “loucura”, a personagem está totalmente consciente do seu papel no mundo terreno e do percurso que deve trilhar, na afirmação da sua identidade excepcional.¹²¹

La Loca torna-se numa autoridade espiritual e a sua experiência de morte marca o início de uma vida em função dos outros, ainda que longe do contacto directo com a sociedade, pois nega-se a ser objecto de culto da sua comunidade. Na verdade, esta personagem não tem uma referência paterna, pelo que não concebe o universo em função desta referência, representando a tentativa de Castillo desenhar a consciência por pressupostos exclusivamente femininos. Ao mesmo tempo, a sua casa torna-se um espaço de resistência ao sistema patriarcal, embora só no final de *So Far From God* o leitor compreenda que La Loca não está tão alheia quanto parece ao mundo que existe para lá dos limites da casa de Sofi e que a sua existência é pautada pela ajuda que presta às irmãs, sempre que elas dela necessitam.¹²² De facto, o contacto de La Loca com a

¹²¹ Este paralelo entre a loucura e a consciência da realidade remete inequivocamente o *Elogio da Loucura* (1511) de Erasmo de Roterdão, uma sátira social que considera a loucura uma verdade, a origem de grandes façanhas e indispensável à sobrevivência do ser humano.

¹²² É de notar que La Loca procura estar em comunhão com o mundo natural, muito mais do que com o mundo social. Por isso mesmo, recusa ir para a escola ou manter um contacto com os habitantes da comunidade. A sua relação com as próprias irmãs só se torna mais próxima perante as tragédias por que passam, já que, numa primeira fase, La Loca recusa proximidade, especialmente a física, com qualquer outro ser humano excepto Sofi. Este traço da personalidade de La Loca é, por vezes, mal interpretado, até por Fe, que a considera mentalmente atrasada por estar mais próximo da natureza e dos animais do que do ideal de vida americano. Porém, ao longo da obra este pressuposto vai sendo desconstruído: “that very evening – in her tireless quest to convince the world (or perhaps herself) that her daughter was not a “pobre criatura” as she was so often called behind her back, but in her own way a very responsible young woman – Sofi proudly relayed the boycott information via the jean story about Loca at a meeting” (Castillo 1993: 223).

sociedade é proporcionado pelas mulheres da sua casa, as quais beneficiam dos seus dotes de guia espiritual e curandeira: quando Caridad é mutilada, as rezas de La Loca são primordiais na sua recuperação milagrosa; quando Fe experiencia o *El Big Grito* por ter sido abandonada por Tom, mais uma vez as preces de La Loca são ouvidas; quando Esperanza morre na Guerra do Golfo, é a irmã mais nova a mensageira dessa notícia através de um contacto privilegiado com La Llorona. Deste modo, La Loca parece ter capacidade de interceder pelas mulheres da sua família junto de Deus, ou de uma outra força da Criação.

Castillo joga com a crença do leitor nas capacidades sobrenaturais de La Loca, ora remetendo para a sua possível intervenção na recuperação das irmãs, ora afirmando que essas ocorrências não estão interligadas, sendo apenas inexplicáveis: “Caridad and Fe’s spontaneous recoveries were beyond all rhyme and reason for anyone” (39). Da mesma forma, nem a ressurreição de La Loca é explicável à luz da razão, nem um possível episódio de epilepsia clarifica a levitação da criança, pelo que o leitor deverá usar a sua imaginação para intuir a razão de ser de tais ocorrências em *So Far From God*, uma narrativa em que o real e o sobrenatural coexistem, tal como coexistem as várias versões do que é ser mulher na comunidade chicana de Tome.

De uma forma ou outra, ao longo da narrativa, La Loca encarna a possibilidade de transgressão das fronteiras entre a vida e a morte. Primeiro, ela mesma desafia a lei natural, ao ressuscitar durante o funeral; depois, mantém a comunicação com Esperanza depois da partida desta do mundo terreno; finalmente, o fenómeno da cura de Caridad, no qual parece ter estado envolvida, remete para um renascimento: “It wasn’t Caridad that had been brought back from the hospital, but a whole and once again beautiful Caridad (...) ‘Mom’, La Loca whispered, still on the floor, ‘I prayed for Caridad’ (...) ‘I prayed real hard’, La Loca added and started to cry” (37). Se, na realidade de La Loca, a

morte não é um fim mas uma passagem para uma outra realidade, a sua ressurreição no meio de uma comunidade católica, que conhece apenas a ressurreição de Jesus Cristo, alude a dons sobrenaturais que desafiam toda e qualquer explicação lógica.

No final da narrativa, La Loca volta a passar pela experiência da morte e, uma vez mais, factos inexplicáveis parecem ser intrínsecos a esse episódio. Apesar da sua ausência de contactos com outros seres, a filha mais nova de Sofi contrai o vírus do SIDA, ainda adolescente. Este acontecimento faz questionar a probabilidade de tal situação, uma vez que esta é uma doença normalmente associada ao contacto físico e à intimidade, por conseguinte, Castillo reforça a ideia de que as mulheres chicanas não estão livres de ameaça, ainda que vivam em reclusão. O leitor encontra como única explicação um possível contágio através das irmãs, pois no desfecho da narrativa percebe que, afinal, La Loca vivia os problemas e travava as lutas de cada uma delas, revelação que surpreende a sua própria mãe:

Before Sofi could say nothing about Loca's sudden social consciousness, Loca went on (...) Sofi stared at her daughter in amazement, although that might sound hard to believe after everything Sofi had experienced with her youngest. But it made sense that even if Loca never left home and seemed to have no use for society, some of her own sisters' experiences had affected her. (222)

Por um lado, a morte de La Loca por um motivo tão improvável, rompe com o estereótipo da virgem, já que comprova que mesmo as mulheres puras e santas podem ser vítimas das consequências que o sistema patriarcal atribui às *mujeres malas o andariegas*, desconstruindo-se a lógica por detrás desta presunção. Por outro lado, Castillo engendra a crença na santidade da personagem, concedendo-lhe uma simbologia alternativa: tomará presença no mundo terreno como objecto de adoração dos habitantes da comunidade. Por seu intermédio, Castillo reconfigura a imagem da

mulher chicana, em última instância referida à Virgem de Guadalupe, optando por, nesse processo, recuperar Gloria Anzaldúa da década de oitenta ou mesmo Ester Hernández, Yolanda López e Alma López que, desde a década de setenta, recriam a Virgem nas suas telas:¹²³

Loca wore the boycott jeans (upon Sofi's insistence, washed) that were now being held up by a pair of her father's suspenders left behind on a hanger in his ropero. Loca always rode barefoot (...) Sofi insisted that she put on a pair of her Ropers (...) Instead of a jacket for that brisk Viernes Santo, Loca insisted on wearing the robe over her red plaid Pendleton shirt. (...) looking down at her eclectic outfit and the, referring only to the chenille bathrobe, said "It's blue. Blue is good". (238-241)

Nesta descrição de La Loca, a autora, não só faz uso da tradição picaresca, satirizando uma das heroínas da narrativa ao retratá-la ora como santa ora como louca, mas ainda, ao representar a personagem vestindo um robe azul – tal como o manto da Virgem de Guadalupe – sobre vestuário associado a uma qualquer adolescente, transforma a La Loca numa santa moderna, mais próxima da mulher comum. Castillo questiona, assim, os pressupostos das características tradicionais da Virgem de Guadalupe, evidenciando que qualquer chicana, com todas as fatalidades e imperfeições, pode ser o ideal da Virgem numa nova perspectiva feminista, longe dos preconceitos do sistema patriarcal. La Loca responde então à proposta de Anzaldúa sobre a reconfiguração das figuras míticas de modo a celebrarem, não um ideal masculino, mas um feminino, assente nas qualidades e imperfeições de qualquer mulher.

Como já foi referido, La Loca tem um contacto privilegiado com La Llorona e desconstrói a crença alicerçada em padrões da sociedade patriarcal de que ela é uma mulher pecadora, condenada ao castigo eterno. Para Castillo, é, efetivamente, uma

¹²³ Ver anexo (figuras 1-6).

figura cultural unificadora e padroeira de todas as chicanas. Talvez para o acentuar, forja a amizade entre La Loca e uma outra figura mítica, que a ajuda na passagem para o mundo celestial. Esta figura, que parece ser uma fusão da Virgem de Guadalupe e de Sor Juana de La Cruz¹²⁴, implica a tradição católica, mas não como imagem distante e convencional, mas como a de protectora de uma jovem que durante a vida negou confinar-se aos pressupostos convencionais:

The Lady in Blue started coming to visit her, walked right into Loca's little room when no one was around one day and stood next to her bed (...). In fact, she was a nun. But she didn't smell like nothing so Loca was not sure if she was a present nun or a past nun or maybe hasta una future subjunctive nun. (...) She asked the nun if she knew el Francisco, the nun confused her more by saying only that yes, she had known a few. (244-245)

Na sua imagem de santa, La Loca passa a actuar dentro dos estereótipos femininos da virgem que a comunidade ainda veicula, já que o povo a escolhe para abençoar a cozinha e o casamento: "In general, though, it was considered a good idea to have a little statue of La Loca in your kitchen and to give one as a good luck gift to new brides and progressive grooms" (248). Assim, se em vida não se confina aos papéis que a tradição chicana lhe destina enquanto ser do género feminino, a interpretação da sua santidade por parte dos habitantes de Tome representa a impossibilidade de a comunidade relegar para o esquecimento tais estereótipos. Ainda assim, a doença que a vítima obriga a comunidade a rever a noção de que o SIDA está associado a indivíduos sexualmente desviantes, promíscuos ou com dependência de drogas.

¹²⁴ A figura de Sor Juana de la Cruz é recuperada por autoras chicanas para aludir a um tipo de feminismo assente no conhecimento. É de notar que esta freira do século XVII, antes de sucumbir a uma epidemia, socorreu várias irmãs do convento na luta contra a doença e, nestes termos, oferece um paralelo com a vida de La Loca.

La Loca personifica também a “*new mestiza*” de Gloria Anzaldúa. Por um lado, como expressão do mundo híbrido das mulheres chicanas, faz convergir as diferentes culturas e respectivas tradições, como o catolicismo e as crenças populares e as nativo-americanas. Por outro lado, ela mesma uma versão moderna da Virgem de Guadalupe, uma santa hibridizada e mestiça, reflexo da verdadeira identidade feminina chicana, mais próxima das mulheres comuns e não de um ideal feminino pré-concebido, rege-se pela solidariedade para com as diferentes formas de opressão contra as mulheres da sua família. Para além disso, age totalmente fora das regras patriarcais convencionadas e, portanto, não só desconstrói o um sistema de valores que lhe foi apresentado como verdadeiro, como ainda é suficientemente forte e independente para agir em autenticidade com a autodefinição, oferecendo um modelo a outras chicanas em busca do próprio espaço e da identidade numa sociedade que continua a segregar com base no género e na etnia, contribuindo, assim, para que se opere a mudança social.

8.2.6. Sofi na emergência das vidas de Fe, Esperanza, Caridad e La Loca

A experiência de Fe, Esperanza, Caridad e La Loca proporciona lições a Sofi, invertendo o modelo tradicional da mãe como pre-figuração da vida das filhas. Apoiada numa aliança feminina, Também Sofi recusa o sistema patriarcal e se torna uma agente de mudança. Logo no início da narrativa, no capítulo da ressurreição de La Loca, a mãe insurge-se contra o Padre Jerome, recusando um papel submisso ou passivo perante a acusação de que o Diabo guia o comportamento da filha. A narrativa regista o conflito físico e verbal com o próprio padre:

She screamed at father Jerome, charging at him and beating him with fists.
“Don’t you dare start this about *my* baby! If our Lord in heaven has sent my child back to me, don’t you dare start this backward thinking against her;

the devil doesn't produce miracles! And *this* is a miracle, an answer to the prayers of a brokenhearted mother, ¡hombre necio, pendejo...!” (23)

O episódio dá realce às limitações do catolicismo, nomeadamente à tentativa de criar analogias com as forças do mal para acontecimentos imprevisíveis à luz da doutrina, tanto mais em situações protagonizadas pelo sexo feminino.

Em paralelo com as quatro filhas, Sofi opera fora da esfera tradicional patriarcal, aprendendo a sobreviver sem a protecção ou a ajuda de um marido. Domingo, um jogador compulsivo de carácter fraco, é a subversão da imagem masculina veiculada pelas tradições chicanas, já que não só abandona a família à sua sorte, como também, depois do seu regresso, não provém à segurança material ou emocional da mesma como seria de se esperar, tendo em conta o papel do homem na estrutura familiar. Além disso, numa fase em que Sofi conhece uma estabilidade material nunca vivida, Domingo perde a casa da família num jogo com um juiz, uma figura de autoridade cuja suposta função seria proteger os habitantes da comunidade. Sofi afirma:

No more land and to top it all off, I am renting property built by my own abuelos!(...) First the gringos took most of our land away when they took over the territory from Mexico – right after Mexico had taken it from Spain and like my vis-abuelo used to say, ‘Ni no’ habiamo’ dado cuenta,’ it all happened so fast! Then, little by little, my familia had to give it up ’cause they couldn’t afford it no more, losing business on their churros and cattle (217).¹²⁵

Sofi interpreta a história da fronteira geográfica, responsabilizando os EUA pela perda do território e, neste contexto, a perda da casa familiar torna-se simbólica de o

¹²⁵ Este excerto ilustra ainda a função do bilinguismo na obra. Sempre que Sofi recorda as palavras dos seus ancestrais, recorre instantaneamente à língua espanhola, falada pela sua *familia*, quando os seus terrenos ainda pertenciam ao território mexicano. Como Anzaldúa, também Castillo recorre ao espanhol para diferenciar vários momentos na acção ou para se referir a um passado que não se enquadra nos valores anglo-americanos.

desenraizamento que o seu povo sofreu – também ela passa a sentir-se uma forasteira no próprio lar.¹²⁶ Se a personagem parece perdoar todos os comportamentos desviantes de Domingo, a perda da casa constitui o elemento que conduz à ruptura e que, em última análise, denuncia a falácia do casamento, entendido enquanto paraíso emocional ou a salvação da mulher.

Ao longo da narrativa, cada uma das filhas de Sofi tenta trilhar o próprio caminho fora da vida familiar, mas os obstáculos que encontra na interacção com o exterior, quer com a sociedade maioritária quer com a sua comunidade, trá-la de volta à casa materna. Sofi é, então, o elemento unificador que substitui o chefe da família tradicional chicana, sobrevivendo e legitimando a sua posição fora dos padrões convencionais. É, portanto, um exemplo de Xicanisma, promovendo uma união feminina que potencia a mudança, primeiro na sua casa e seguidamente na comunidade de Tome. Enquanto presidente da comunidade de Tome tem oportunidade de agir em relação a circunstâncias de opressão, sendo norteadada por um objectivo de bem comum: “It’s about time somebody goes out and tries to do something about it! And maybe I don’t know nothing about those kinds of things, but I am sure willing to work for community improvement!” (138). Por intermédio de Sofi, Castillo ilustra como a união da comunidade é essencial para fazer face à indiferença e ao abuso da sociedade dominante. Através da criação de cooperativas, ilustra, ainda, que é possível melhorar tanto a vida individual quanto a da vizinhança. Sob a liderança de Sofi, Tome converter-se-á num espaço de resistência comum, já que se as famílias não lutarem pelos seus interesses em conjunto, acabam vítimas da opressão e da injustiça

¹²⁶ É de notar ainda, que a questão da propriedade da terra é vital para as comunidades minoritárias nos EUA. A posse de uma casa própria é indicador de sucesso na sociedade dominante, tal como se demonstrou na análise de *The House on Mango Street*.

Se, como se comprovou com as filhas, a transgressão de modelos pré-concebidos é penalizada com a morte no sistema de valores convencionais, já com Sofi, a mãe, a redenção passará pela aprendizagem de que a união configura o cruzamento de fronteiras num caminho possível para o género feminino. Assim, ela não só personificará aspectos da Xicanisma, como também da “*new mestiza*”: recusa o conformismo e a função patriarcal, aceita a mudança, reafirma a sua identidade, assume a autodeterminação e promove a intervenção comunitária.

Concretizando as noções da Xicanisma e da “*new mestiza*”, Sofi recusa a interpretação patriarcal das figuras míticas femininas, como a de La Llorona (160-161). Perante o avolumar das tragédias que afectam a sua vida e a das filhas, recusa também chorar por toda a eternidade a sua perda, respondendo com força interior e até com o heroísmo de quem se salva apenas devido ao seu próprio esforço e à recusa de vitimização. Por conseguinte, após a morte de Fe, Esperanza, Caridad e La Loca, Sofi decide dedicar-se ainda mais às mulheres da sua comunidade, liderando o grupo M.O.M.A.S.:

Sofia – encouraged not only by vecinos and comadres, but by the hundreds of petitions she received in the mail everyday, asking for prayers from the mother of the little crazy saint who died twice and her similarly ethereal sisters – became the founder and la first presidenta of what would later be known worldwide as the very prestigious (if not a little elitist) organization M.O.M.A.S., Mothers of Martyrs and Saints. (246-247)

Este é um grupo de cariz feminista, que constitui uma instituição alternativa e de resistência à igreja católica, no entanto, é de notar que utiliza a mesma dialética da estrutura patriarcal, modificando apenas a cena pelo sexo feminino das intervenientes. Numa leitura muito crítica das instituições vigentes, Ana Castillo satiriza todas as formas de “religião organizada”, já que até a M.O.M.A.S. utiliza as práticas convencionais: os membros aprovados são apenas e obrigatoriamente mulheres, os

cargos ocupados são vitalícios, o carácter é elitista e está ligada ao capitalismo: “Every year the number of vendors of basically more useless products and souvenirs than what a tourist could find on a given day at Disney World grew” (249). A comparação com a Disneylândia, e a caricatura que interliga a religião e o lucro – como no caso das imagens das mulheres santificadas – sugerem que os membros da M.O.M.A.S. têm o sistema patriarcal tão enraizado, que não conseguem senão reproduzi-lo em posição invertida.

Por um lado, Castillo ilustra as dificuldades da mulher chicana em escapar à ideologia dominante ou de operar fora dela; por outro, sugere que na dicotomia masculino/feminino não basta alternar o poder com o sexo oposto. As idiossincrasias da M.O.M.A.S. denunciam, na realidade, a imperfeição de todos os sistemas do presente e afirmam uma certeza: a alternativa não se criará a partir de opostos, mas implicará a alteração efectiva de mentalidades, libertas das dicotomias, tal como Anzaldúa tinha defendido.

Para concluir, ao socorrer-se das diferentes filhas de Sofi, a autora representa vários tipos de opressão a que está sujeita a chicana. Primeiro, a morte de Fe mostra que, mesmo cedendo à aculturação e optando por negar as raízes, a sociedade anglo-americana não facilita a integração das minorias, não lhe confere direitos e, no caso da mulher, agravam-se as circunstâncias de que ela vem a ser vítima. Segundo, a morte de Esperanza confirma que não aceitar o papel da mulher veiculado pelo sistema patriarcal, ou seja, um papel circunscrito à esfera doméstica, tanto na comunidade chicana quanto na sociedade dominante, constitui um desvio a ser penalizado. Terceiro, a mutilação e, mais tarde, o desaparecimento de Caridad atestam a incapacidade do sistema patriarcal de aceitar a homossexualidade, mesmo a de uma mulher que vive para ajudar a sua comunidade. Quarto, os mitos patriarcais da mulher santa são questionados pelo

falecimento de La Loca, sucumbindo a uma doença associada à promiscuidade e tida como um castigo divino. Todas as filhas de Sofi personificam traços de mártires ou de santas, pondo em causa o entendimento católico de tais atributos.

Numa primeira leitura, o próprio título da obra parece remeter, quer para a falta de protecção destas mulheres numa sociedade adversa, quer para um afastamento do Deus católico e a sua possível substituição por novas formas de espiritualidade. No final, Sofi aprende com cada uma das lições que testemunha, no entanto, apesar da mudança e do activismo social, oferecem-se como escassas as transformações de mentalidade em Tome e ela afigura-se ainda enquadrada pelas dicotomias convencionais, sem que se vislumbre uma alternativa de alteração social. Invertendo a relação entre o sexo feminino e masculino, também Sofi se conforma aos desígnios da própria Ana Castillo, desde logo anunciados por um título que só se completa na epígrafe da obra – “So far from God - So near the United States”.

O espaço onde decorre a acção possui, assim, uma existência geograficamente concreta, apesar de ter dealbado por domínios do imaginário. Esse espaço designa-se por Estados Unidos da América e a sua configuração nos moldes da picaresca anuncia-o como um diagnóstico das circunstâncias adversas em que se movem as personagens, condicionadas por vicissitudes de toda a ordem, mesmo quando as suas vivências as transportam ao sobrenatural. Porém, a polarização entre espaço problemático e Deus – ressoando na obra como incursão do sobrenatural no mundo do dia-a-dia – oferece ao leitor a sugestão da distância entre realizações materiais e o anelo pela transcendência, e, um tanto paradoxalmente, reveste as personagens, ainda que desenhadas em caricatura ou em idealidade modelar, de uma espessura que se adequa à intrínseca

condição de chicana no espaço próprio da fronteira aberta aos vários sentidos propostos por Gloria Anzaldúa e reinventados com Ana Castillo.

Capítulo 9.

***Desert Blood: The Juarez Murders (2005)* de Alicia Gaspar de Alba**

Alicia Gaspar de Alba nasceu a 29 de Julho de 1958 em El Paso, cidade gémea de Juárez. Além do romance *Desert Blood: The Juarez Murders* (2005)¹²⁷, a autora publicou as narrativas literárias *The Caligraphy of the Witch* (1999) e *Sor Juana Second Dream* (2007). Editou ainda as antologias *Our Lady of Controversy: Alma Lopez's "Irreverent Apparition"* (2001) e *Making a Killing: Femicide, Free Trade, and La Frontera* (2010). Entre as suas outras publicações constam a colecção de contos *The Mystery of Survival and other Stories* (1993) e a de poemas *La Llorona on the Longfellow Bridge: Poetry Y Otras Movidas, 1985-2001* (2003).

Desert Blood (2005) aparenta distanciar-se das anteriores obras analisadas. Configurado como um romance policial, tem por tema central os crimes de Juárez, e a sua escolha para integrar este estudo foi motivada por razões que virão a ser abordadas ao longo deste capítulo, mas, sobretudo, pela convicção de que a obra se situa muito para além do género em que se inscreve e o enredo a conduz a território já familiar nesta fase da tese, permitindo atrair novamente à análise o enquadramento conceptual de *Borderlands/La Frontera*. Gaspar de Alba trata com singularidade as problemáticas identitárias que, duas décadas antes, fundamentaram a obra de Anzaldúa, mostrando a actualidade das referidas problemáticas no novo século e levando o leitor a visitar um cenário primordial para a questão chicana – a realidade do sul da fronteira.

À semelhança dos anteriores capítulos, começa-se por apresentar, numa primeira parte, a contribuição de Alicia Gaspar de Alba para a literatura chicana feminina, como escritora cuja obra tem por objectivo desencadear mudanças de índole social, no intuito de alterar atitudes e comportamentos em relação às problemáticas da raça, etnia e orientação sexual. As questões socioeconómicas da fronteira entre os EUA e o México no século XXI serão contextualizadas e, simultaneamente, aferidas ao

¹²⁷ Doravante a obra *Desert Blood: The Juarez Murders* (2005) irá ser denominada *Desert Blood*.

espaço onde a autora cresceu; Em seguida, examinar-se-á a vida de Gaspar de Alba, salientando a sua negociação de duas realidades culturais e o processo pelo qual passou até se assumir como uma escritora chicana lésbica; depois, aborda-se o modo como a escrita tem a função de alterar mentalidades, permitindo agir socialmente, o que se relaciona com a escolha do tema e do gênero literário de *Desert Blood*; por último, expõe-se o contexto de violência que as mulheres de Juárez encontram, bem como a interpretação que a autora faz dessa mesma conjuntura.

Na segunda parte, correlaciona-se a obra com o enquadramento teórico de *Borderlands/La Frontera* e, portanto, será privilegiado o modo como as personagens respondem à fronteira tal como Anzaldúa a configura. Assim, examina-se o modo como *Desert Blood* se baseia em duas histórias paralelas, que são atraídas a diferentes concepções de fronteira, a geográfica e a identitária; reflecte-se sobre a forma como a protagonista Ivon representa a fragmentação identitária da fronteira e como utiliza essa sua condição para operar nos vários sistemas em que vive e alcançar a autodeterminação e autodefinição; posteriormente considera-se o modo como as personagens masculinas e as femininas representam a negociação de valores impostos pelas duas culturas, a chicana e a norte-americana dominante; por último, analisa-se a forma como a autora, escondendo-se por detrás da protagonista, alerta para a violência de gênero quer a sul quer a norte da fronteira, fornecendo na obra tanto a sua interpretação, como os dados reais relativamente aos crimes.

9.1. *From the border between Tejas and Méjico* — Gaspar de Alba num novo século

When Bostonians hear me speak Spanish and ask me what country I'm from, I say I come from the border between Tejas and Méjico. Nobody asks me what side of the border I'm talking about, and I don't tell them, mainly because to me the border is the border, and it would not make any sense to divide it into sides.

Alba (2003)

9.1.1. A fronteira no novo século

Alicia Gaspar de Alba, uma autora com uma experiência directamente relacionada com as duas noções de fronteira, a territorial e a identitária, destaca-se pela sua contribuição para a literatura chicana feminista desde a última década do século XX. Definindo-se como uma activista lésbica, as suas obras têm, à semelhança de Anzaldúa, o objectivo de intervenção e, portanto, de provocar a mudança social. Por isso mesmo, *Desert Blood* pretende denunciar os crimes de Juárez ao público norte-americano, ao mesmo tempo que retrata a multiplicidade identitária e os constrangimentos das mulheres chicanas, consequência das várias noções de cultura que se intersectam numa mesma experiência. Como Anzaldúa, Gaspar de Alba usa o próprio conhecimento da vida da fronteira para representar a realidade dos seus habitantes, desconstruindo dogmas, crenças e estereótipos, que ainda persistem. Anos de investigação sobre os crimes e sobre o contexto sociopolítico e económico da fronteira entre El Paso-Juárez emprestam à narrativa elementos factuais, que visam sugerir as causas da impunidade vigente e, sobretudo, confrontar o leitor anglo-americano com essa realidade. Como a própria autora elucida:

The line of investigation offered in this book is based on four years of research into the crimes and a lifetime of personal experience in the social, political, economic, and cultural infrastructure of the U.S.-Mexico border that makes it possible for such crimes to take place with impunity. (...) It is not my intention in this story to sensationalize the crimes or capitalize on the losses of so many families, but to expose the horrors of this deadly crime wave as broadly as possible to the English-speaking public (Alba 2005: V-VI)

A maioria das produções ficcionais sobre o feminicídio¹²⁸ de Juárez representam os EUA como a entidade salvadora, cuja intervenção é essencial para que a violência não permaneça impune, no entanto, *Desert Blood* tem um propósito contrário, pois vai questionar a responsabilidade americana no panorama que se vive a sul da fronteira. O que sobressai na narrativa não é a separação de duas cidades por dois sistemas políticos, económicos e sociais, mas antes a interligação e a interdependência desses mesmos sistemas, num local onde noções particulares de cultura americana estão representadas e diferem do resto do território, originando identidades muito específicas. Esta é uma zona que emblematiza a globalização e as implicações positivas e negativas que tem nos seus habitantes: por um lado, a abertura do mercado de trabalho, em particular para o género feminino e por outro, a deslocação de pessoas para áreas de forte industrialização, o que conduz à degradação da vida dos operários, ou mesmo, à ruptura

¹²⁸ No caso de Juárez, o conceito de femicídio é substituído pelo de feminicídio, já que não se trata aqui apenas do homicídio de mulheres, mas da violação de todos os seus direitos, bem como do desaparecimento de centenas a quem não se conhece o destino. O conceito designa, assim, um genocídio feminino, um clima de terror que gera a perseguição e a morte dos elementos femininos a partir de agressões físicas e psicológicas. Marcela de los Ríos define esta forma de violência do seguinte modo: “Femicidal violence is produced by the patriarchal, hierarchical, and social organization of gender, based on supremacy and inferiority, that creates gender inequality between women and men. It is also due to the women’s exclusion from power structures or their exposure to oppressive powers, be they personal, social, or institutional. And it results from the acceptance and tolerance that are demonstrated by the multiple complicities among supremacist, macho, and misogynist men - indeed, from the social silences that prevail about those who commit crimes and are not punished” (Ríos 2010: xxi).

com os valores tradicionais outrora representativos das comunidades, já que os trabalhadores são compelidos a um novo tipo de vivência assente num perfil automatizado de produção em massa.

Gaspar de Alba sugere que, neste século, ainda coexistem na fronteira duas realidades: o hibridismo, potenciado pela amálgama de línguas e padrões culturais que se actualizam no quotidiano dos habitantes (por exemplo, festejam feriados de ambos os lados da fronteira), e as desigualdades sociais acentuadas por políticas de exploração do trabalho dos mais pobres. Como refere Staudt: “The U.S.-Mexico border, within the North American free trade zone, may be the closest thing to South Africa under apartheid that we know of, given the internal wage inequalities within a common region” (2002: 13). Por conseguinte, a fronteira é local de contacto, mas também de demarcação de duas realidades, a americana e a mexicana, que os EUA continuam a reforçar com a forte militarização e com um enquadramento legal e políticas que impedem o estabelecimento dos imigrantes ilegais a norte.¹²⁹ Para os americanos que

¹²⁹ Com o intuito de proteger os EUA contra eventuais terroristas, implementaram-se leis que permitem a detenção de pessoas com base no seu perfil racial: “Legislation such as SB 1070 criminalizes undocumented migrants in Arizona by allowing police to ask for documentation after a stop when there is “reasonable suspicion” that they are in the state illegally” (Elenes 2011: 33). Estas leis permitem abusos por parte dos serviços de imigração, que se justificam, admitindo que quem tenta entrar sem documentos está a infringir a lei norte-americana, não sendo merecedor de quaisquer direitos ou dignidade humana: “Local officials in the Sonora border region stated that immigrants who entered the United States illegally and who were then abused by the Border Patrol deserved the ill-treatment. “It is like someone entering your home without permission. They should get the necessary papers in order and *entrar como la gente decente*” (enter like decent people)” (Staudt 2002: 146). Por isso mesmo, é uma zona onde diariamente os latinos sofrem abusos, quer sejam ilegais ou não, havendo relatos de estudantes e residentes que apresentam queixa de comportamentos inapropriados e violação dos direitos humanos por parte das autoridades: “Students who come to the University of Texas at El Paso report that upon entering the United States on a daily basis, they encounter a variety of abuses ranging from verbal abuse, to lines of questioning that are inappropriate by officials such as “is this really you in this picture?” and “are you sure that this documents are yours?”. Female students reports that they are asked (by male agents) to get

não vivem nesta zona geográfica, a fronteira é sinónimo de ameaça e, poucas vezes, têm consciência de que a sua qualidade de vida depende de indústrias ou bens e serviços realizados por pessoas que diariamente atravessam a fronteira; nem tampouco a encaram como um local que se reinventa culturalmente e que, portanto, contribui para a revitalização do espaço americano, tal como constata Staudt: “United States see the border (...) they see immigrants, drug trafficking, and disease. What they do not see is what is really there: a mish mash of languages, cultures, ways of life, and values – real energy, creativity, and vitality among the residents” (2002: 167).

A imigração proveniente do sul da fronteira sempre foi uma questão delicada para os EUA, porém, a partir de 2001, a crença de que os não-americanos podem ser potenciais inimigos instalou-se, agudizando o sentimento anti-mexicano na última década.¹³⁰ A diferença entre quem é americano e quem não é, muitas vezes, é inferida pela cor da pele e traços físicos, elementos determinantes para não se ser alvo de preconceito racial por parte da sociedade anglo-americana. Neste contexto, Gaspar de Alba e Moraga admitem que a sua cor de pele lhes confere vantagem em face dos mexicanos com traços indígenas, referindo que essa ilusão de superioridade é consequência da ignorância e da falta de tolerância em relação à alteridade, que os

out of their car and open the trunk especially if they have shorts or a short dress on” (Staudt 2002: 139). Assim, o desejo de excluir os imigrantes não só conduz à desumanização dos mesmos, como ainda ignora a obrigatoriedade de diferenciar trabalhadores ilegais de latinos com cidadania americana, ou com vistos legais.

¹³⁰ Este sentimento foi reforçado tanto por políticos, que utilizaram esse factor como uma oportunidade para aumentar a sua popularidade, quanto por comentadores televisivos, que inflamaram as audiências com ideias extremistas contra os imigrantes: o ex-governador do Arizona, Russel Pearce, tentou instalar no estado uma política que visava evitar que os imigrantes ilegais tivessem filhos cidadãos americanos; Lou Dobbs, da CNN comparava no seu programa os imigrantes mexicanos a invasores que destroem a cultura nacional e ameaçam a saúde dos anglo-americanos.

norte-americanos demonstram ter ainda no século XXI e que ambas as autoras diagnosticam:

Sometimes I think it is the “social advantage” of looking white enough to travel unnoticed among mainstream America that has put me in position to recognize on a visceral level how spiritually unrewarding Gringolandia is. (Moraga 2011: 7)

Apart from being strict, Mexican, and Catholic, my family was also under the delusion that, since our ancestors were made in Madrid, our fair coloring made us better than common Mexicans. (Alba 2003: 41)

De facto, Moraga reitera em 2011 o que Anzaldúa já testemunhara em 1987 sobre a sua experiência da sociedade anglo-americana, nomeadamente a incapacidade de os EUA lidarem com a alteridade, que entendem como uma ameaça à sua segurança:

I apologize for the ignorance of the majority of U.S. citizens. I apologize for our hapless fears. I apologize that we have grown so lazy, so indoctrinated by the lure of comfort that we make enemies of all things foreign. (...) We are taught lies and blind patriotism, individualism instead of solidarity, regurgitation instead of critical thinking. (Moraga 2011: 143)

A partir dos anos noventa, a fronteira territorial tornou-se um foco de atenção nacional e internacional pelas tensões que gera e que resultam de fenómenos sociais como a radicalização dos conflitos entre os residentes de ambas as partes, os problemas ambientais gerados pelas indústrias, o tráfico de droga e a violência, as consequências do NAFTA na economia, a exploração da mão-de-obra dos mais desprotegidos, o feminicídio de Juárez, a violação dos direitos humanos e a morte dos imigrantes ilegais.¹³¹ A fronteira, neste século, continua a ser sinónimo do hibridismo identitário

¹³¹ A Amnistia Internacional recolheu provas de maus tratos a imigrantes ilegais detidos, como a negação de água e comida, a prática de agressões físicas, bem como o abuso sexual. Há ainda relatos deste tratamento a cidadãos americanos com um perfil físico mexicano: “The behavior displayed by the Border Patrol and the social and political isolation of those stigmatized as ‘illegal’ creates an environment that

dos chicanos nos EUA, nomeadamente da sua negociação entre a identidade nacional e a étnica. Assim, as narrativas das autoras chicanas são no presente bastante politizadas, insistindo agora em temas da realidade da fronteira territorial, embora mantendo a componente metafórica herdada do final da década de oitenta. Neste contexto, destacam-se as obras de Josefina Lopez (*Detained in the Desert* 2010), Ana Castillo (*The Guardians* 2007) e Alicia Gaspar de Alba (*Desert Blood* 2005). Esta última autora, tendo crescido na fronteira geográfica, funde a aceção literal e metafórica de fronteira num contínuo que traduz nas seguintes palavras: “La frontera: a creek, a bridge, a combat zone, a chorizo link between Juárez and El Paso, un sueño – this is my homeland, my point of all departures” (Alba 2003: viii).

9.1.2. A autora na negociação de sistemas

Apesar de cedo se ter confrontado com as contradições da sua biculturalidade, Gaspar de Alba assumiu-se como chicana na universidade, recusando a mera condição de uma mexicana a viver em território americano. Contudo, até esse momento recusara pertencer a tal grupo, já que tinha assimilado estereótipos vulgarmente disseminados: “Chicanos, in my illuminated opinion, had no language, no country, and certainly no culture. Their graffiti did to buildings what their dialect did to the Spanish language. I was no goddamn Chicana!” (Alba 2003: 42). Apesar de haver uma mudança de atitude por parte de Gaspar de Alba, a sua família continuava a autodefinir-se como sendo

gives racists and vigilantes the confidence to carry out acts of terrorism and brutality against real or perceived undocumented immigrants. Ranchers in Arizona and Texas have gone so far as to ‘hunt’ for immigrants. One south Texas landowner was offended when a migrant asked him for water after walking through the brush for days to avoid the Border Patrol. According to subsequent charges, the landowner fired on the man and calmly watched him die” (Chácon, Davis 2006: 208).

unicamente mexicana, insistindo quer na não hifenização da sua realidade nos EUA, quer em preconceitos em relação aos próprios mexicanos assimilados na cultura americana: “As you can see schizophrenia set in early. At home I was pura Mejjicana. At school I was an American citizen. Neither place validated the idea of Mexican-American. Actually, I grew up believing that Mexican-Americans, or Pochos, as my family preferred to call them, were stupid” (2003: 41). Confrontando a sua família, a autora toma consciência dos paralelos entre a própria vivência e a herança cultural chicana, através de narrativas abordadas em aula, onde analisava textos que apresentavam referências comuns, como as figuras míticas de La Llorona, La Malinche e La Virgen de Guadalupe. As contradições das personagens da literatura chicana eram, afinal, as suas próprias, assentes na intersecção de realidades distintas, que expressa nas seguintes palavras:

Chicanos did have a heritage after all, and I was living it! At home I was Mexican and spoke only Spanish, and yet we celebrated Thanksgiving and the Fourth of July. At school my language was English and we pledged allegiance to the American flag, and yet we prayed to the Virgen de Guadalupe. Naturally, imperceptibly, this bilingual/bicultural identity became the controlling image of my life. (2003: 42)

Gaspar de Alba começa, então, a estabelecer elos de ligação à cultura popular das comunidades chicanas, concluindo, por exemplo, que o graffiti que tanto criticava é, de facto, um modo de expressão tão válido como poesia ao transmitir os sentimentos de um determinado grupo. Não é por acaso que, em *Desert Blood*, a protagonista escolhe um tema relacionado com o uso de graffiti para a sua tese, uma vez que a autora considera que a cultura popular é um importante meio de expressão. É de sublinhar que também a tese de doutoramento de Gaspar de Alba (1994) incidiu na arte e na cultura popular chicana, que recusa denominar de subcultura, justificando que o termo reforça a noção

de que tais representações artístico-culturais são inferiores às da sociedade anglo-americana:

I argue that Chicano/a culture is not a subculture but rather an *alter-Native* culture, an Other American culture indigenous to the landbase now known as the West and the Southwest of the United States. Chicano/a culture, then, is not immigrant but native, not foreign but colonized, not alien but different from the overarching hegemony of white America. (2003: xxi).

Os rituais, as superstições, a gastronomia, a música e até o sentido de humor da família da autora tinham semelhanças com os de qualquer família chicana, embora a sua avó tentasse impedir qualquer contacto com esta comunidade, responsabilizando-se por uma educação à luz da tradição católica e protegendo a neta do que considerava ser uma contaminação cultural negativa. Além disso, para a avó de Gaspar de Alba, tanto o conhecimento da língua espanhola, quanto a virgindade eram invioláveis, representando a honra familiar. A autora relembra: “Forgetting my Spanish” – meaning not just the language, but the accent as well – was the equivalent of losing my virginity. But I had no intention of forsaking either my mother tongue or my cherry; both were integral to my survival in the family” (2003: 41).

A questão linguística apresenta-se, aliás, com grande centralidade na vida da autora: em casa só podia usar a língua espanhola, no contexto escolar passava-se o oposto. À semelhança das outras escritoras chicanas já consideradas, relata as punições no ambiente escolar caso optasse pelo idioma espanhol ou pelo *Spanglish*. Relembra-se (como referido no capítulo 4), que o uso do espanhol no espaço escolar foi, e continua a ser, muitas vezes, interpretado como um desafio e desrespeito à nação americana. Segundo Alicia Gaspar de Alba, esta realidade é raiz de desorientação identitária nos chicanos, reforçando ainda julgamentos pré-concebidos contra este povo. Com tal imposição de “pureza” linguística, ela mesma interiorizara preconceitos relativos ao

Spanglish, entendendo-o como um código utilizado por elementos pouco alfabetizados, sugestivo da pouca fluência em inglês e em espanhol.

Como Anzaldúa, Cisneros e Castillo, também esta autora intercala frases em espanhol com outras em inglês na narrativa em análise, de forma a dotar as personagens de verosimilhança. Tal opção linguística não foi, contudo, bem aceite no seu círculo familiar mais próximo. Após a publicação do seu primeiro livro, a família não demonstrou orgulho pelo objectivo alcançado, antes mágoa pelo que considerava ser uma prova de que todos os esforços educacionais haviam falhado: “What a pity, what a waste of education, they said, that I had the nerve to publish a book (...) in English and Spanish words mixed together, that I am “the first Chicana fruit of the family”. Needless to say, my grandmother was very upset about my book” (Alba 2003: 90-91). A obra foi então criticada por assumir publicamente uma vertente chicana, a nível de opções temáticas e de linguagem, estas opções significando o intuito de representar a resistência das mulheres chicanas como grupo oprimido. Gaspar de Alba comenta a incompreensão da família perante a sua assunção da genuína identidade:

My Chicana self is ridicularized, criticized, invalidated because, according to the people who love me, this is Mexican blood in my veins, and how can I call myself a Chicana if I love la cultura mexicana so much, if I was brought up as a Mexicana, if I was never allowed to associate with prietos or Pochos, cholos or pachucos, if I was swatted on the head every time I mixed Spanish with English? (2003: 90)

Se a identidade chicana da autora é problemática no seio familiar, a sua identidade homossexual é a subversão de todas as regras pelas quais foi educada nos padrões do catolicismo tradicional.¹³² As dificuldades que encontrou para se divorciar do marido,

¹³² À semelhança das outras autoras chicanas, Gaspar de Alba critica o catolicismo conservador, tanto nas narrativas ficcionais, como se verifica na segunda parte deste capítulo, quanto nos seus textos

com quem tinha casado com apenas dezanove anos, são um bom exemplo dos dissabores por que passou, chegando mesmo a entrar em conflito aberto com a avó. Para além destas, confessa que a aceitação da sua homossexualidade perante si mesma foi ainda mais problemática, uma vez que tinha absorvido os valores homofóbicos incutidos pela família e enquadramento social. Gaspar de Alba recorre a Anzaldúa para descrever o processo de aceitação da própria sexualidade, o que envolveu enfrentar a hostilidade da sua família (Anzaldúa 1999: 42). No entanto, quando remete para *Borderlands/La Frontera*, ressalva que nessa etapa da sua vida ainda não tinha lido a obra (que, de resto, não fora ainda publicada), nem tivera qualquer contacto com os textos de Anzaldúa ou Moraga. O seu conhecimento de literatura chicana era, nesta fase, bastante limitado, considerando que era uma chicana totalmente colonizada pela visão anglo-americana.

Cruzar as fronteiras identitárias revelou-se para Alicia Gaspar de Alba um processo mais complexo do que atravessar a fronteira geográfica onde cresceu com a cidadania do grupo privilegiado, estabelecendo paralelos entre esta travessia da orientação sexual e a dos imigrantes ilegais, perseguidos pelas autoridades e deportados sempre que são capturados:

Crossing the sexual border of my identity wasn't like driving over Córdoba Bridge into Juárez. (...) More like wading across the river in the dark, heart pumping as loud as the migra helicopters patrolling the line. More like being caught wet and deported several times. (2003: 88)

Apesar de ter “traído” duas vezes a família, quando se assume chicana e lésbica, a autora decidiu permanecer fiel a si mesma e optar por um percurso diferente daquele que tinha sido indicado por todos os que lhe eram mais chegados. Porém, reconhece: “I

autobiográficos, onde sugere propósitos capitalistas nas instituições religiosas: “At the same time we ate Mexican food in the school cafeteria. Most of the women who worked in the kitchen were from across the river, and cheap labor is especially appealing to convent schools” (2003: 40).

don't know what's worse for my family: that I'm a lesbian or a Chicana. Both terms are equally shameful in their eyes, equally scandalous and worthy of ostracism and oppression" (2003: 90). Quando descreve o modo como a família a qualifica de desonrada, indigna ou sem vergonha, entra uma vez mais em diálogo directo com Anzaldúa, aludindo ao texto *Making Faces/Haciendo Caras* (1990: xv-xvi). Admite, pois, que a sua verdadeira cara não se coaduna com aquela que haviam projectado para si, sendo por isso sujeita a ostracismo, alienação e opressão, quando ousou reclamá-la através da escrita:

Among the many things my mother called me, was the epithet *descarada*. [...] To have no face is to be invisible, to be even more devaluated than the Mexican peso [...]. I both resisted the making of my face in my family's/my culture's image, and made my own face, several faces, *más caras*, through my writing. A través del silencio y de la pluma, me descaré y me hice la cara. (2003: 91-92)

A luta de Gaspar de Alba pela autodefinição cedo se revelou difícil, começando por recusar o seu nome de baptismo, Teyali, procurando outro com o qual se identificasse: Alice. Assim, durante a infância escondia o seu verdadeiro nome, pressionada a recusar as raízes culturais maternas, recusa que afectou negativamente a sua autopercepção e agudizou a confusão identitária. Quando, após o casamento, adoptou o apelido do marido, sentiu que, mais do que perder a sua identidade, traíra as próprias às raízes: "Change my name from Gaspar de Alba to Noreen, I instantly lost half of my identity. The only time I signed "Alice Noreen" to the bottom of a poem, I drank myself to sleep. That was the name of an orphan who had stabbed her own mother" (2003: viii).

Quanto mais a autora usava o nome Alice, mais o mesmo parecia desadequado ao seu contexto identitário, reconhecendo que tinha construído uma personagem para se

aproximar de um contexto anglo-americano que não era verdadeiramente o seu. De facto, quer o seu desejo por um nome que nunca fosse pronunciado erradamente, quer a vontade de uma vivência completamente dentro dos padrões norte-americanos, criava no seu imaginário a projecção de uma jovem com um inglês perfeito, cujos pais participariam nos encontros e jantares escolares, lado a lado com as famílias da sociedade dominante.¹³³ Com todas estas mudanças e revelações, a autora percebe que o nome é uma das fronteiras que tem dentro de si, que aprendeu a identificar e a negociar, metaforicamente a representação do processo de desenvolvimento da sua identidade feminina. Mais tarde, assume-se como “Alicia”, a autora chicana com múltiplas identidades:

Now, I am Alicia. Chicana from the border who can speak Spanish like a Mexican and English “without an accent”. Lesbian/tortillera who shames her family because she loves women. Radical feminist who isn’t politically correct enough to find the rhetoric of separatism convincing. Mujer de color whose skin and phenotype have often been “praised” for not looking Mexican. (2003: 74)

Ao examinar as contradições da sua orientação sexual e étnica, Gaspar de Alba equipara o seu estado a esquizofrenia, consequência da intersecção de diferentes valores, culturas e sistemas sociais numa mesma identidade. Considera que os elementos antagónicos que em si coexistem levam a crises que decorrem da disparidade entre aquilo que é a percepção externa e a autodefinição do indivíduo, um processo que implica conflito e negociação entre as duas visões. Como esclarece: “Given the relational and oppositional nature of Chicano/a citizenship in an Anglo-dominated country, ‘what am I?’ is further complicated by the mirror image projected from

¹³³ Relembra-se que a protagonista de *The House on Mango Street* também tem as mesmas preocupações identitárias representadas pelo desejo de ter um outro nome, que seja adequado tanto em inglês quanto em espanhol, símbolo de um outro contexto social.

without: 'what do they think/say I am?'" (2003: 199). Este estado de esquizofrenia não deixa, porém, de ser crucial para a evolução da consciência chicana, pois será o meio pelo qual o indivíduo resistirá à construção hegemónica de raça e etnia.

9.1.3. Gaspar de Alba e o objectivo da escrita

Gaspar de Alba acolhe a herança das escritoras lésbicas chicanas, escrevendo para validar a especificidade da sua experiência e encontrar a própria autodefinição e autodeterminação. Seguindo a tradição das suas antecessoras, tece ainda um paralelo entre o acto da escrita e a arte da curandeira, mantendo as tradições culturais e preservando as memórias dos antepassados: os rituais, as histórias, as superstições e a língua. Como já foi salientado no capítulo anterior, a centralidade da figura da curandeira, como elemento que preserva a tradição cultural, remonta a Rudolfo Anaya, que em *Bless me Ultima* (1972) usa esta figura como metáfora da sabedoria popular chicana, reinventando-a ficcionalmente como traço de uma experiência diversificante na sociedade americana.

Para Gaspar de Alba, a escrita tem o objectivo de promover a alteração de mentalidades, na medida em que representa uma via alternativa à das culturas isoladas, nomeadamente a americana, mexicana e chicana, tal como Anzaldúa o preconizara anos antes. Não lhe são estranhas as dificuldades do percurso, especialmente quando este implica trazer temas e realidades marginais ao panorama literário dominante, como é o caso da narrativa *Desert Blood*: "The invisible bridge between the marginal and the mainstream literary worlds. Like any frontera, this one requires the 'right' credentials or the right coyote to get me across. Without either one, all I am is a literary wetback, but that too has its own magic" (2003: 43).

A escolha do romance policial como género literário para *Desert Blood* é justificada pela autora com a necessidade de exposição do tema criminal a um público fora dos meios académicos, bem como a tentativa de causar uma reacção no leitor que o retire da passividade e o leve a agir face às circunstâncias. A autora crê que a ficção pode ter um impacto tão forte quanto a realidade, à semelhança de Anzaldúa, que considera: “To me everything is real. Fiction is as true as whatever happened literally to people. The body does not discern between different kinds of stimuli. Doesn’t distinguish things between what happens in the imagination and what happens in the material world”.¹³⁴ No entanto, ainda que o feminicídio seja o elemento em torno do qual gira a acção, existe um outro tema, não menos central, na narrativa – a história da protagonista Ivon e a forma como vai negociar a sua identidade múltipla numa família chicana com valores conservadores. Há, pois, em *Desert Blood* implicações autobiográficas que, de certo modo e inesperadamente, aproximam esta narrativa da de Sandra Cisneros.

Se no romance policial, normalmente, a ordem social é reposta no final da narrativa através da resolução de um mistério ou crime, tal não acontece em *Desert Blood*, que termina, por assim dizer, como uma obra em aberto. No entanto, o leitor compreende que a violência contra o género feminino advém de uma conjuntura específica, originada na sociedade patriarcal e machista, no capitalismo que usa a exploração das trabalhadoras para maximizar o lucro, na corrupção das instâncias governamentais mexicanas e nas empresas industriais que, justamente, se aproveitam das condições vigentes para promoverem os seus interesses e obterem enormes ganhos.

¹³⁴ Gloria Evangelina Anzaldúa *Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 58.

Ao rejeitar uma análise simplista, Gaspar de Alba avança com um leque de hipóteses, de modo a conduzir o leitor a uma reflexão acerca da realidade de fronteira, onde existe quase total impunidade na violação dos direitos humanos. A narrativa policial permite ainda uma experiência de proximidade quer com as vítimas, quer com as famílias. Quando a autora emprega a focalização subjectiva na narrativa, o leitor sente que acede à mente das personagens – aos seus sentimentos, desejos e experiências, o que gera empatia com o drama vivido. Por esta via, a autora dá voz às mulheres assassinadas, realçando a sua humanidade, pois subtrai-as à função de meros objectos ou números de uma estatística. As várias perspectivas na narrativa introduzem ainda os elementos reais que a autora pretende revelar, a par da confluência criativa de facto e ficção.

Assim, *Desert Blood* se orienta no sentido de cumprir uma função social, já que põe em foco o contexto sociocultural da fronteira no século XXI, por ele enquadrando histórias marginais à experiência do público-leitor norte-americano, chamado a ajuizar sobre a matéria ao ser confrontado com esta, ainda que ficcionalmente. A obra responde ainda ao apelo de Anzaldúa na década anterior:

I want a literature that responds to death (...) I want us to write deviant narratives about a marginal culture, about people from the marginal world entering the dominant world and people from the dominant world entering the marginal. Aberrant narrative, dark fantasy and detective fiction, scaring and distressful elements of an ordinary reality. I want us to turn some of the popular genres around (...). The real life horror lies in not accepting our responsibility in the role we play in creating the monster.¹³⁵

Ao implicar os EUA na responsabilidade dos crimes de Juárez, Alicia Gaspar de Alba regista não só que a distância entre mexicanos e norte-americanos é menor do que

¹³⁵ Gloria Evangelina Anzaldúa *Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. The University of Texas at Austin. Box 57.

inicialmente se pensa, como também que a fronteira enquanto espaço físico é um local estratégico, que permite alimentar os interesses capitalistas de quem é detentor do poder nos seus dois lados.

9.1.4. Fenómenos de reciprocidade na fronteira El Paso-Juárez

Como habitante das cidades gémeas, Gaspar de Alba decide assumir o papel de denúncia de uma realidade que ela mesma desconhecia, a da extrema violência de género originada pela conjuntura particular de Juárez: “I myself – native of that very border, with family living on both sides of Córdoba Bridge – did not find out about the crimes until 1998, five years after the bodies began piling up in the desert, when I read a story called ‘The Maquiladora Murders’, by Sam Quiñonez” (2010: 4).

Ciudad Juárez, comumente designada o quintal de El Paso, é neste século um dos locais mais perigosos do mundo, devido a uma conjuntura muito específica: a concentração da maioria das *maquiladoras* na zona da fronteira conduz a que a população se aglomere sem o mínimo de condições de habitabilidade; a poluição atmosférica e a acumulação de resíduos condenam a cidade a uma morte lenta; os assassinatos das mulheres, sem qualquer suspeito verosímil, levam à replicação da violência sexual devido ao sentimento de impunidade gerado; e o aparecimento de economias paralelas, como a do narcotráfico, origina focos de violência aparentemente intransponíveis. A par do processo de industrialização, também a degradação do ser humano acontece de modo acelerado, já que a cidade é incapaz de receber o número de imigrantes que chegam, ou mesmo de travar a elevada taxa de natalidade na população mais carenciada. A degradação das condições de saúde, a falta de rede de transportes e a

inexistência de um sistema de educação efetivo potenciam ainda mais a desumanização, a pobreza e a marginalização dos habitantes de Juárez.

Num local onde o valor do ser humano é quase nulo, a indiferença perante os crimes contra as mulheres explica-se ainda pelo sistema patriarcal enraizado na cultura mexicana. Se o NAFTA conduziu a um aumento da imigração feminina para a zona a sul da fronteira, a entrada maciça das mulheres no mundo do trabalho fabril leva a uma alteração do papel do género. As mulheres saem agora da esfera doméstica para a vida comunitária, usufruindo da utilização de serviços médicos e sociais, participando na vida escolar dos filhos ou procurando planeamento familiar.

Ora esta mudança social, que permite que as mulheres contribuam de forma directa para a nova economia, paralelamente conduz a que sejam instrumentalizadas pelas empresas e superiores hierárquicos. Geralmente mantidas em posição de permanente submissão e dependência, não raras vezes, o seu corpo é usado como forma de produção e entretenimento, pois aos salários baixos, junta-se o assédio sexual, numa sociedade machista que continua a crer que uma mulher decente está unicamente no espaço privado. As rápidas alterações sociais na zona fronteira não são aceites pela maioria dos homens mexicanos, como é explicado no seguinte passo:

Industrial processes work to the detriment of people, both collectively as well as individually, within the domain of their bodies. This is especially true for women, who have come to provide a source of labor and maintenance while remaining the mainstay of the family. Women – above all, working women – moved into the role as direct as it was subliminal. The presence of women in the home, on the street, in factories, and in spaces used for relaxation and leisure unleashed men’s hatred. (Rodríguez 2012: 28)

O machismo mexicano manifesta-se na tentativa de eliminação do corpo feminino que não se insere na função social aceite (de esposa e de mãe), uma vez que o sistema

patriarcal só configura um papel para a mulher fora do lar, o de *mala mujer*. Entre os homens mexicanos existe a crença de que as mães que entram para o mercado de trabalho são responsáveis quer pela desestruturação da família, quer pela perda da autoridade masculina. Por isso mesmo, a defesa da honra da família torna-se uma prioridade, criando-se modos de violência de género para mulheres que saem para a esfera pública, sendo esta a mensagem do feminicídio de Juárez.

Não é de estranhar, portanto, que as jovens trabalhadoras sejam comumente designadas de *maqui-locas*, como exemplos de mulheres de má vida, transgressoras do dever moral.¹³⁶ Como refere Tabuenca Córdoba: “The *maquila* worker come to transgress different spaces in the city’s (and the nation’s) *usos y costumbres*, defying a social construction of gender. She shifted from being the daughter or the sister to being the household provider” (2010: 97). Esta marca da sociedade de cariz machista desculpabiliza, segundo a investigadora, a violência e os agressores, que entendem que uma mulher sem supervisão masculina, com meios de subsistência (ainda que mínimos), expõe-se, provoca e merece a violência de que é alvo. Esta visão é agravada pelos média que difundem informações erróneas e imagens de mulheres bastante sexualizadas como habitantes da fronteira, sugerindo que, nesse espaço, homens de todo o mundo encontram o seu sonho de mulher de vida fácil – um dos trunfos turísticos do local. Gaspar de Alba insere este elemento verídico na ficção e, testemunhando a facilidade com que esta mensagem é transmitida na vida real:

There were two things about that page [website “Those Sexy Latin Ladies”] that particularly disturbed me: the flashing neon-yellow message,

¹³⁶ Gaspar de Alba enumera as características das *maqui-locas* (Alba 2010: 80-81). A própria construção da palavra *maqui-loca* alude ao facto de o trabalho nas *maquiladoras* e o decorrente do negócio do sexo se confundirem nas mentes masculinas. Como se constatará na segunda parte deste capítulo, Gaspar de Alba utiliza este conceito na narrativa.

“Prostitution is legal here”; and the short descriptive paragraph of the kinds of “girls” likely to provide that service – “Every week hundreds of young Mexican girls arrive in Juárez from all over Mexico. Most of these young ladies are looking for work that will be a primary source of income for their families back home. While many will begin their careers in one of the various *Maquiladora* factories in the area, often they end up in the many bars and brothels”. There was even a map to the bars on Ugarte street, with a downloadable coupon for a free drink at Club Panamá. (Alba 2010: 79)

Se na zona norte da fronteira a experiência parece ser bem diferente, centros de apoio para vítimas de violência contra as mulheres, como o *La Casa* em Las Cruces, reportam pedidos de ajuda de mulheres norte-americanas. Situações em que são ameaçadas, com o argumento de que serão levadas para Juárez e assassinadas, não só sugerem que a impunidade destes crimes é dada como adquirida a sul da fronteira, mas apontam ainda para o impacto que esta conjuntura tem a norte, ao incitar a replicação de tais ocorrências. Assim, é de sublinhar que, independentemente de se analisarem situações específicas do norte ou do sul da fronteira, a raiz cultural partilhada possibilita a coexistência de alguns dos elementos que podem ser explicativos destes crimes. A cidade de El Paso vive paradoxalmente em permanente clima de medo devido ao feminicídio, ao mesmo tempo que começa a relativizar o ambiente de violência, por este se tornar parte da rotina diária dos habitantes.

Gaspar de Alba considera tratar-se de um problema transfronteiriço, não só porque o NAFTA desencadeou mudanças sociais e culturais que a sociedade mexicana não consegue assimilar, mas também porque a cultura patriarcal, descontrolada em ambos os lados da fronteira, legitima a violência doméstica nos dois países. Acredita, aliás, que as mudanças sociais provocadas pelos acordos económicos estão na origem do feminicídio, comumente designado de “maquiladora murders”, sendo a realidade de Juárez indissociável quer da sua localização geográfica, quer das políticas e dos

contextos que unem e separam os dois países.¹³⁷ Gaspar de Alba considera fundamental que os norte-americanos não ignorem os problemas da cidade gémea de El Paso, de modo a se protegerem de um destino semelhante.¹³⁸

Tendo em conta o objectivo de activismo social da autora, *Desert Blood* denuncia os padrões machistas da subordinação de género da sociedade, repetidos nas fábricas de Juárez, espaços onde as mulheres se encontram especialmente vulneráveis a abusos laborais e/ou sexuais. A autora sublinha o modo como a sexualidade feminina é controlada pelas empresas e indústrias, expondo as práticas de contratação ilegais, que utiliza na narrativa *Desert Blood*, e que questiona do seguinte modo:

I doubt this kind of surveillance is legal north of the border. (...) Mexico's tax-free assembly plants known as *maquiladoras*, routinely require female applicants to take urine tests and question them about their menstrual cycles and sexual activity to screen out pregnant women. (2010: 64)

A coexistência dos padrões de discriminação de género e de classe no espaço laboral faz emergir um caos de deturpação de valores e de apatia pelos direitos básicos

¹³⁷ Esta é também a opinião de Moraga, que afirma em 2011: “In my country, young single females are murdered en masse and tossed into garbage bags like so much basura. The violent abduction, murder, and rape of hundreds of maquiladora workers in the border town of Juárez, México, in the last decade grew to be the most poignant marker of the feminicidal effect of globalization on women of color. Mexican Indigenas economically displaced from their homelands travel north in search of work. Peopling the assembly factories of U.S. corporations and those of other foreign nations along the border, these teenagers and young women are reduced to corporeally disposable cogs in the industrial wheel of profit” (2011: 144).

¹³⁸ A autora tem vindo a envolver-se na comunidade da fronteira, na luta contra a opressão feminina e violência de género. A par da publicação de *Desert Blood*, organizou em 2003 uma conferência internacional na UCLA, com o objectivo de reunir vários investigadores para problematizar o feminicídio de Juárez à luz da responsabilidade americana. Além desta conferência, o tema tem estado presente de forma regular, nos últimos anos, em vários encontros de Estudos Americanos nos EUA e na Europa, por exemplo na conferência da EAAS em 2014.

dos cidadãos, que extravasa para a sociedade de Juárez. Os modelos falaciosos englobam não só as regras de contratação atrás descritas, como também a distribuição de drogas dentro das fábricas para aumentar a produtividade. Além disso, é ainda negligenciada a saúde das trabalhadoras, que são submetidas a vários turnos seguidos sem pausas num trabalho repetitivo e desgastante, ou mesmo ignorada a sua segurança, quando os transportes públicos as deixam em zonas desertas e sem iluminação, à mercê de motoristas que se podem tornar agressores. Gaspar de Alba analisa esta conjuntura da seguinte forma:

Safety is a commodity the workers cannot afford. Nor, it seems, can their employers, despite the huge profits they make on products assembled with cheap *mano de obra* (labor). They cannot afford to screen bus drivers to make sure they are not drug addicts or sex offenders or ex-convicts. They cannot provide money to the city to incorporate the *colonias* so workers can have the most basic of services, such as running water or electricity. Employers cannot even afford to provide some measure of economic assistance to the orphans of victims who were their employees. (2010: 65)

Para a autora, esta violência encontra uma base na dicotomia virgem/prostituta, ou naquilo que apelida de “síndrome das Três Marias” – a mãe, a virgem e a prostituta, como os únicos caminhos que uma mulher pode escolher, representações que perduram até hoje na cultura mexicana e chicana.¹³⁹ Tal violência contra as mulheres poderá decorrer também de uma forma de machismo levada ao extremo, que se baseia na responsabilização das próprias vítimas, que escolheram o caminho errado segundo o modelo tradicional.

Quando se justificam os assassinatos, com argumentos de que o estilo de vida das mulheres de Juárez as conduz a um destino fatal, utiliza-se os mesmos padrões e

¹³⁹ Gaspar de Alba descreve pormenorizadamente as características das “Três Marias” (Alba 2010: 81-82).

códigos patriarcais que as subjugaram aos costumes e convenções tradicionais. As autoridades descredibilizam as vítimas e retiram-lhes a empatia da comunidade ao relacionarem-nas com uma vida de prostituição e crime organizado, ignorando que muitas são estudantes, meras trabalhadoras das *maquiladoras* e até crianças. A defesa de que os crimes são cometidos apenas contra elementos do sexo feminino com comportamentos desviantes, que atentam contra o bom nome da família e da comunidade, gera as condições para a proliferação de violência de género até ao limite, convertendo Juárez num paraíso para criminosos. O sentimento de impunidade e inércia perante as ocorrências potencia a sua replicação, contribuindo para a despersonalização das vítimas, num círculo vicioso que lhes retira a dignidade humana.¹⁴⁰ Esta é também a opinião de Moraga quando constata:

No eres nadie, Mexico and the United States publicly pronounced to these young women and their families by their bilateral governmental indifference to the unsolved crimes. “The women were prostitutes”, everyone from the local police to the top government officials proclaimed, as if that were justification for murder. (2011: 144)

Assim, a versão das autoridades sobre o assassinato destas mulheres contribui para que, aos olhos da sociedade, deixem de ser percepcionadas como vítimas para

¹⁴⁰ Em 2010, uma empresa de cosméticos americana (MAC) decidiu criar uma linha de produtos inspirada nas mortes de Juárez. Este exemplo demonstra, por um lado, a banalização da realidade, já que os designers retiraram a ocorrência do seu contexto dramático para criar uma campanha de marketing, negligenciando o extremo sofrimento das vítimas, continuando um processo de objectificação das mesmas. Por outro lado, a própria economia mundial chegou a um ponto de extrema indiferença pela crueldade, banalizando os corpos mutilados das vítimas. A falta de empatia por estas mulheres não se restringe apenas às comunidades da fronteira, mas parece generalizar-se a toda a sociedade. (Hernandez 2010: s.p.)

serem cúmplices da sua própria agressão e morte, criando-se as condições para que a impunidade seja tolerada.¹⁴¹

Como a resposta aos homicídios e aos desaparecimentos não é eficaz, nem tampouco o feminicídio é punido, a ideia de que os direitos das mulheres podem ser violados propaga-se na zona da fronteira. Por um lado, a opinião pública é manipulada para concordar com aquilo que é a versão oficial dos factos, de modo a retirar a base moral das famílias que reclamam justiça;¹⁴² por outro lado, o Estado mexicano tenta transmitir que o sofrimento individual das vítimas não é relevante, embora seja um factor com consequências sociais, por exemplo, o alcoolismo, a violência doméstica ou o abuso de drogas. Neste contexto, os cartazes de mulheres desaparecidas durante rotinas normais, no caminho de casa para o trabalho, nas ruas e nas próprias casas, são parte do dia-a-dia dos habitantes da fronteira e amontoam-se nas paredes, nos postes e

¹⁴¹ A investigadora Tabuenca Córdoba analisou as campanhas de prevenção da violência de género, que foram utilizadas em 1995 em Juárez. Identificou segregação de género e de classe, através de estereótipos que conduzem à responsabilização das vítimas: a ideia de que uma mulher decente se mantém na esfera privada, podendo converter-se em mais uma estatística caso não se resguarde; a crença de que uma mulher trabalhadora pode ser agredida, sugerindo que as de classe alta são mais decentes porque não se expõem (2010: 101-102).

¹⁴² A resposta das autoridades divide-se em duas fases: antes de 2001 difundiu-se a ideia de que se tratava de mulheres com vidas duplas, responsáveis por o que lhes aconteceu; depois de 2001, com o assassinato de activistas que se insurgiam contra o feminicídio em Juárez, o estado passou a utilizar o argumento de que os crimes não estão interligados, passando a encarar cada crime isoladamente, de modo a corroborar a teoria de fazer parte da vida urbana de qualquer cidade. Além disso, o governo difunde agora a ideia de que os familiares das vítimas e os grupos de manifestantes e activistas, como o grupo *Ni una Más*, têm objectivos económicos, de angariação de fundos internacionais para financiar causas feministas. Tentam assim silenciar manifestantes que põem em evidências as falhas do sistema, designando as mães que protestam nas ruas de *mujeres publicas* numa clara analogia à prostituição, já que, no México, como já se referiu, o espaço da mulher digna é o privado.

nas janelas de lojas. Estas imagens são encaradas pela sociedade como representativas de um número sem identidade.

Em Juárez, a maioria das vítimas faz parte de um perfil físico específico: mulheres jovens, de cabelos longos e de pele escura.¹⁴³ Esta tipologia indica uma procura do elemento indígena num discurso de superioridade racial, ou seja, a tentativa de domar o carácter selvagem do género feminino e a de colonizar a mulher através do seu corpo, identificando-a com La Malinche. Para além disso, as vítimas não são simplesmente assassinadas, mas desmembradas, mutiladas e largadas em lixeiras, no deserto, perto de *maquiladoras* ou centros comerciais. São circunstâncias que apontam, quer para uma declaração de poder representado pela vitória do masculino sobre o feminino, quer para a ideia de que o sofrimento e a passividade tornam a mulher moral e espiritualmente superior, uma crença com raízes culturais que, como se sabe, encontra génese na dicotomia La Virgen de Guadalupe/La Malinche. O cenário das mortes recorda ainda o desmembramento de Coyolxauhqui, mito a que Anzaldúa recorre simbolicamente para aludir à opressão e desestruturação identitária das mulheres chicanas decorrente da violência patriarcal.

Gaspar de Alba constata que estas mulheres são invisíveis aos olhos da sociedade e as condições em que tentam sobreviver diariamente são ignoradas, até que se descobrem os seus corpos na fronteira: “We did not know anything about these “*muchachas del sur*” when they were alive or that they were living in such squalid and inhuman conditions just a stone’s throw from El Paso (...) Nothing about them was of any interest to us until they died” (2010: 4). A fronteira geográfica continua a ser,

¹⁴³ Ríos oferece uma caracterização das mulheres assassinadas, por idade, profissão, estrato social, nacionalidade e tipo de morte (Ríos 2010: xix).

portanto, neste século, um local onde os direitos das mulheres são constantemente transgredidos, um espaço onde as regras do mundo civilizado e dos estados de direito nem sempre encontram uma aplicação fácil.

Concluindo, o acto da escrita é para Alicia Gaspar de Alba um meio de agir socialmente. Em *Desert Blood*, denuncia as questões socioeconómicas da fronteira entre os EUA e o México, que conduzem à violência de género e, em particular, ao feminicídio. A autora tem por objectivo expor, a um público norte-americano alargado, a responsabilidade dos EUA na conjuntura socioeconómica de Juárez e nos crimes que ainda perduram a sul da fronteira, optando por interligar os factos reais com a ficção, criando um romance policial. Gaspar de Alba cria ainda um paralelo com *Borderlands/La Frontera* de Gloria Anzaldúa, ao servir-se da sua própria experiência de chicana lésbica, centrando-se no tema da fragmentação e da negociação identitária, tema que será analisado seguidamente.

9.2. *Poor Juárez, so close to Hell, so far from Jesus* — identidade(s) e (mais) violência de gênero na fronteira

I too grew up inside that mixed message of MeXicana culpability, where mothers want to see their daughters free and fulfilled, while at the same time they make prisons of their young lives in the effort to protect them. The murders in Juárez remind me from what. “Wipe the streets with it” were the desperate words my mother hurled at the door as my sister and I left in rebellion for a night out; our virginites and marriage-less futures at stake in a Mexican woman-hating América.

Moraga (2011)

9.2.1. As duas histórias de *Desert Blood*

Desert Blood é, como já se referiu, uma narrativa que apresenta duas histórias paralelas: a realidade do feminicídio de Juárez, uma questão que Gaspar de Alba considera ter um cariz binacional, e a luta de Ivon Villa pela autodefinição, no seio de uma família chicana ainda marcada pelo peso dos valores tradicionais. Tal como Anzaldúa, a autora expõe diferentes versões do discurso da fronteira: por um lado, a zona territorial entre duas nações, que ora se interligam por um fluxo constante de pessoas e de produtos, ora fazem colidir duas culturas que, embora diferentes, se mesclam e se reinventam; por outro lado, um espaço de constante negociação identitária, decorrente de concepções opostas de raça, gênero e classe. Representa também a fronteira territorial como sendo um local que propicia a dicotomia opressor/oprimido, onde o passado colonial está presente sempre que a supremacia anglo-americana é imposta, o que obriga os grupos marginalizados a resistir numa sociedade que lhes retira a individualidade.

Ao ler esta narrativa em diálogo com *Borderlands/La Frontera*, é de notar que, Anzaldúa, já em 1987, considerou o efeito do desenvolvimento industrial engendrado

pelos EUA nas comunidades locais a sul da fronteira nefasto para as populações aí situadas. Por intermédio do olhar da sua protagonista, Gaspar de Alba conduzirá o leitor a uma reflexão sobre a realidade da violência contra as mulheres no século XXI, apontando para o modo como as indústrias *maquiladoras* desumanizam todos os seus intervenientes, usando-os como meras peças de uma engrenagem que tem como único objectivo o lucro. De facto, é a fronteira entre o México e os EUA que sustém as duas acções da obra: primeiro, o feminicídio de Juárez, entendido como resultado da conjuntura criada nesta zona geográfica; segundo, o conflito identitário de Ivon, decorrente da confluência de duas raízes culturais que a posicionam em sentidos contrários – a mexicana e a americana. Como se verificará, Ivon Villa vive em constante tensão entre fascínio e repulsa pela comunidade chicana onde cresceu, formando a sua identidade em torno da referida tensão, numa primeira fase, distanciando-se da comunidade de origem e, com o desenrolar da narrativa, aprendendo a negociar as suas contradições. Converter-se-á naquilo que Anzaldúa denomina de “*new mestiza*”, personificando a capacidade de existir nessa fronteira metafórica entre “territórios” opostos, mas contíguos.

O próprio título, *Desert Blood*, alude a uma das muitas metáforas usadas para esta fronteira: um deserto manchado pelo sangue, uma cicatriz, uma ferida, uma zona de guerra. Por isso mesmo, ao longo da obra, Gaspar de Alba contrapõe os diferentes significados que este espaço apresenta para as personagens, como o seguinte excerto faz notar: “For the locals on each side of the river, the border is nothing more than a way to get home. For those nameless women in the sand, (...) the border had become a deathbed. For Ivon Villa, it was the place where she was born” (2005: 7). Para Ivon Villa, que cresceu a cruzar El Paso e Juárez como se fossem uma única cidade, a fronteira geográfica é uma divisão formal que não condiciona os seus habitantes e,

quando regressa a El Paso, nada parece ter mudado: “From the plane you can’t see the boundary line, the cement riverbed that separates El Paso from Juárez. The borderland is just one big valley of lights” (7). No entanto, a narrativa irá configurar uma outra realidade: uma barreira aparentemente intransponível, que divide a riqueza da pobreza, a vida da morte, a segurança da insegurança – um vale de escuridão.

9.2.2. Ivon Villa e a negociação de realidades culturais

Se é verdade que o enredo de *Desert Blood* está integralmente interrelacionado com a fronteira física El Paso-Juárez, é, porém, a fronteira identitária que constitui o maior desafio para a protagonista, confrontando-a com os valores da comunidade chicana que sempre desafiou, originando sentimentos contraditórios em relação às suas raízes. Sendo a personagem mais complexa da narrativa, Ivon vive na intersecção permanente de culturas e de géneros, uma intersecção representada pela própria realidade territorial. É a paisagem geográfica, com todos os seus contrastes, que metaforicamente alude à sua incapacidade de gerir as contradições em que se encontra: “Sitting between the two flags, was one of Ivon’s favorite views of downtown El Paso: tall bank buildings against the slate gray mountains and a bluebonnet sky. She loved this place. She hated this place. Always, the same contradictions” (57).

A protagonista cresceu em permanente confronto com Lydia, a sua mãe, personificação de toda uma cultura tradicional que ela não compreende, que se recusa aceitar e aos ditames da qual jamais se submeterá. No entanto, essa mesma cultura chicana não deixa de lhe proporcionar uma sensação de conforto, daquilo que são as rotinas familiares que gostaria de preservar na sua vida:

This is how she'd grown up, her uniform laid out on the chair before she went to bed, shoes polished by her dad, (...) the cereal bowls and the cereal set out on the table the night before. This is how she liked to live her own life, now that there was no Ma to defy, now that she didn't have to prove how independent she was by going against her mother's grain at every opportunity. (62)

Em *Desert Blood*, Lydia representa a mãe dominadora que tenta controlar as filhas a todo custo e educá-las nos padrões tradicionais chicanos. Curiosamente, o pai de Ivon mantivera-se afastado da função de controlador dos bons costumes, funcionando como mediador familiar: “Her father never meddled in her mother's affairs. Daughters were a women's business, not a men's, he said (...). Later, her dad would come home and hold her, tell her she had to forgive her mother” (129). Assim, os papéis tradicionalmente atribuídos ao pai e à mãe encontram-se, na obra, invertidos.

O carácter independente da personagem Ivon foi sendo construído por oposição ao que a mãe esperava dela, numa discórdia que não raras vezes acabara em agressões físicas, sendo este o principal motivo do seu afastamento do núcleo familiar. A violência doméstica é perpetrada pela mãe e não pelas mãos masculinas, o que está em conformidade com uma das situações que Anzaldúa denuncia, quando refere que as próprias chicanas têm responsabilidade na manutenção dos valores tradicionais limitadores do género feminino. Este é um argumento reforçado na narrativa por Gaspar de Alba:

She hit Ivon's face, smacked at her hears, clawed at her shirt with her nails. (...) for all of the times she had done this to her as a child, embarrassed her like this in front of her schoolmates, her teachers, her cousins. It had been the reason why Ivon had run away from home (...). *Una bestia humana*, that was what her uncle had once called her mom when Ivon showed up on his doorstep after a beating. (128-129)

A personagem Lydia tem ainda preconceitos em relação à influência da cultura anglo-americana nas filhas, Ivon e Irene, considerando que as afasta do ideal de mulher preconizado pela sua cultura de origem. Assim, coloca Irene numa escola católica privada em El Paso, pressionando-a para prosseguir estudos na Universidade do Texas de El Paso, de modo a controlar e a vigiar o seu comportamento, impedindo que se torne tão rebelde quanto a irmã. Com tal objectivo em mente, restringe também os contactos de Irene com o exterior, nomeadamente impedindo a filha mais nova de conviver com jovens da sua idade, de modo a evitar a total aculturação nos EUA.

Gaspar de Alba retrata a mãe da protagonista como uma personagem que se descontrola quando não consegue facilmente as suas pretensões. Por isso mesmo, na narrativa, Ivon sente-se responsável por Irene, culpabilizando-se pelo afastamento da cidade natal, afastamento que, no entanto, terá sido essencial para a sua autodeterminação. De facto, Lydia tudo fará para manipular o comportamento de Irene e convertê-la numa “boa” mulher, segundo os padrões chicanos: “Ivon knew it was more urgent than ever to get her sister away from those backward Mexican ideas Ma kept trying to instill in the girl about being a good woman” (99). Ainda que a mãe de Ivon tente preservar os valores herdados, entende que a sul da fronteira o espaço mexicano, que poderia ser objecto de saudosismo por ser a raiz da sua cultura, já não é ideal, advertindo a filha mais nova dos perigos de Juárez : “I don’t want you to go over there by yourself or with your *chola* friends. People are completely different over there” (104).

Na dinâmica familiar que Gaspar de Alba constrói, a personalidade forte de Ivon é percebida por Lydia tanto como uma ameaça ao bem-estar familiar, como a mais

completa negação dos valores comunitários da cultura chicana.¹⁴⁴ Acredita, inclusive, que o acidente que vitimou o marido, Samuel, foi consequência directa da revelação da homossexualidade de Ivon, causando o seu regresso à dependência alcoólica depois de, aparentemente, a ter superado:

Poor Ivoncita, nothing's ever her fault. She's just living her life. As if what she chooses to do with her life doesn't affect the rest of us. That lifestyle of hers killed her father, it killed him to think his own daughter was one of those ... those *troqueras*. (130)

Ivon had gotten a labrys tattooed on the back of her neck her first year of grad school at Iowa. It had supposedly depressed her father so much, he had taken up drinking again after fifteen years of being sober. It had also, somehow, caused his death. That's what Ma said. (14)¹⁴⁵

Contudo, se a homossexualidade de Ivon é encarada por Lydia como a derradeira traição à comunidade, a narrativa alude ao facto de o seu pai ter uma posição menos radical, uma vez viveu uma relação extraconjugal com Luz, uma mulher representada como tendo traços bissexuais. Esta tolerância não implica que Samuel aceite a ambiguidade de género de Ivon, revelando, aliás, ter uma personalidade influenciada pelo código machista: “Or did you forget that Dad was always getting on

¹⁴⁴ Lydia recorre a diferentes influências religiosas mexicanas na sua vida em El Paso. Deste modo, por um lado, é uma católica devota, por outro lado, não esquece as superstições da América Latina, o que sugere que também a sua identidade se encontra dividida por vários sistemas: “*En martes*, her mother's ace flew out, *no te cases ni te embarques*. It is Tuesday, and according to Mexican superstition, her mom's second religion, it was not a lucky day for weddings or journeys” (Alba 2005: 17).

¹⁴⁵ A tatuagem de Ivon, um machado de lâmina dupla, um símbolo das mulheres guerreiras e da emancipação das lésbicas, remete não só para o seu carácter lutador e não passivo, como ainda para o facto de a sua sexualidade estar bem resolvida na sua mente. Para além disso, a tatuagem assinala a sua entrada no mundo académico, normalmente vedado às mulheres chicanas.

my case about the clothes I wore or how I looked more like a *joto* than a girl” (Alba 2005: 60).

Ivon reconhece que para a sua mãe, ela é a personificação da *mala mujer*: uma filha desobediente, que vive longe da comunidade sem a supervisão da família, que decidiu estudar Estudos Feministas e que se assume como homossexual. Para além disso, a protagonista tem consciência de que o motivo do seu retorno a El Paso irá aprofundar a discórdia entre ambas, já que para Lydia a noção sagrada de família não prevê a adopção de uma criança no seio de uma relação lésbica, que classifica como uma imoralidade.¹⁴⁶ Este receio de Ivon confirmar-se-á:

Es una vergüenza. That’s all you do: embarrass me in front of the whole family. It’s not enough that you went away to college and turned into a marimacha with that Women’s Studies degree (...). Now you want to bring a child into that ... that immoral lifestyle of yours? (66)

O confronto entre ambas surge não só pela razão acima descrita, mas também pelo facto de o plano de adopção não se fazer segundo os princípios estabelecidos na lei. A urgência de Ivon em conseguir uma criança, sem esperar pelos trâmites legais, leva a personagem à busca de uma criança com as mesmas raízes hispânicas, à qual proporcionará um recomeço num outro contexto, um recomeço que também poderá ser

¹⁴⁶ Como afirma Trujillo, a cultura chicana, apesar de defensora da maternidade, nega aos casais de lésbicas esse direito, considerando que estas mulheres falharam no papel que a sociedade lhes atribui, encarando como uma ameaça que uma criança adoptada por um casal do mesmo sexo possa ser perfeitamente feliz: “Lesbians who choose to become mothers in our culture are seen as aberrations of the traditional concept of motherhood, which stresses male-female partnership. Choosing to become a mother via alternative methods of insemination, or even adopting children, radically departs from society’s view that lesbians and gay men cannot ‘successfully’ raise children. Therefore, this poses another threat to the Chicano community, since Chicana lesbians are perceived as failing to partake in one of their chief obligations in life” (Trujillo 1993: 121).

o seu: educar um filho oferece a esperança de conseguir, finalmente, compreender a sua mãe e reconciliar-se com o passado.

O leitor não pode deixar de perceber que, com esta adopção, a noção patriarcal de família chicana irá ser completamente subvertida, não só pelos argumentos usados por Lydia, mas principalmente porque Ivon pretende ser o que denomina de “mapi”, isto é, uma mistura da figura materna e paterna, com características de ambos os elementos. O instinto materno e paterno, que irrompe simultaneamente na personagem, intensifica-se sempre que no seu pensamento surge uma voz que acredita ser a do seu filho, mas que no final da obra o leitor percebe que advém do sentimento de culpa por ter abandonado Irene no seio de uma família, cujas (o)pressões ela mesma não conseguira suportar: “*I’m starting to feel kinda lonely, Mapi*” (53).

Ivon ambiciona, pois, romper com as classificações de género baseadas numa dicotomia simplista masculino/feminino e, assim, a narrativa apresenta ao leitor uma identidade que não está apenas dividida por duas culturas diferentes, mas ainda por dois géneros. A protagonista é o que Gloria Anzaldúa considera “*mitá y mitá*”, um ser que se movimenta quer no mundo masculino, quer no feminino e que, ao contrário da avaliação psicológica que uma sociedade assente em dicotomias elabora, não sofre de qualquer tipo de confusão na própria identidade sexual, mas abraça a dualidade recusando a noção de que o ser humano é limitado. Quando altera oficialmente seu nome de Yvonne para Ivon, imediatamente antes de sair de El Paso para a universidade, busca definir-se como um ser andrógino pronto a ir ao encontro da sua autodefinição, deixando para trás duas pesadas cargas: o nome que a família lhe deu, ou seja, a sua identidade familiar, e El Paso, a sua identidade comunitária.

Sentindo que tem de romper com os valores externamente impostos, Ivon decide-se pelo afastamento físico da família e da comunidade onde cresceu. Inicialmente, o seu esforço orienta-se no sentido de evitar encontros familiares que desencadeiem os sentimentos que pretendem recalcar, gerindo o seu passado e as contradições em que cresceu pela distância. Porém, a viagem a El Paso torna-se tão dramática que se converte numa oportunidade de aceitar a comunidade como parte dela, reconhecendo as vantagens da sua condição híbrida. Este afastamento seguido de retorno é uma alusão de Gaspar de Alba ao caminho que ela mesma percorreu, que foi também, como se relembra, o das escritoras chicanas anteriormente analisadas. No fundo, é o caminho que Anzaldúa preconiza como sendo imprescindível para a autodefinição das mulheres chicanas: quando Ivon decide sair de El Paso está simplesmente a tentar superar a dualidade em que vive. Porém, à semelhança do que Anzaldúa regista em *Borderlands/La Frontera*, o regresso às origens fá-la descobrir, como a protagonista de Sandra Cisneros, que a sua comunidade é parte integral dela. Este afastamento da comunidade seguido da descoberta da importância da mesma na formação identitária da protagonista é, no fundo, um processo semelhante ao representado por Sandra Cisneros em *The House on Mango Street*.

A protagonista tem consciência de que a homossexualidade pode ser um grave problema no seu meio, experienciando o que Anzaldúa descreve como: “Fear of going home. And of not being taken in” (1999: 42). Na representação de El Paso que a narrativa oferece, este grupo ainda é confundido com a ilegalidade e remetido para uma posição marginal: “Jail and queers – that pretty much summed up how folks in El Paso felt about Ivon’s kind. Certainly summed up how her own mother felt” (Alba 2005: 33). Também a sociedade a sul da fronteira é representada em *Desert Blood* como segregadora de identidades homossexuais, que define como uma traição aos valores

comunitários e assimilação à cultura americana, avaliada como sendo exageradamente liberal:

He probably thought she was *una de las otras*. Mexican men weren't used to seeing women in men's shirts, not unless they were *cholas* or lesbians. Either one was bad news in Juárez. As far as the Mexicans were concerned they meant the same thing: traitors. As Americanized Mexicans spoiled by first world liberties and behaviors, *cholas* betrayed their own culture. (134)

No México tradicional, a homossexualidade feminina é retratada como uma ameaça ao poder masculino, e pode ser entendida como sinónimo de perversão: “He means don't go saying you're a dyke, or they'll never agree to let you adopt the baby”, Ximena clarified. “They'll think you're a pervert or something”. (...) “These people are very religious, very traditional” (36). A autora não deixa, porém, de invocar resquícios de uma lei americana que marginalizava os homossexuais, considerando-os vítimas de uma doença psicológica e potenciais agressores da estabilidade da população. Este é o argumento que o agente dos serviços de imigração utiliza para deter ilegalmente Ivon na fronteira: ““Didn't you know”, he sneered, “that gays and lesbians are a threat to national security? All psychopaths and sexual deviants are supposed to be excluded” (277).

O papel da mulher tradicionalmente proposto pela comunidade chicana é incompatível com a realidade por que Ivon optou. No retrato que a autora faz da protagonista, salienta-se uma total aversão a qualquer subserviência da mulher em relação ao género masculino, o que por exemplo implica a recusa de prioritariamente servir o homem: “She had an aversion to serving men, all men, including priests, cousins, colleagues. The only man she'd ever served coffee to and warmed tortillas for, and only because her mom made her, had been her dad” (30).¹⁴⁷ O padrão de vida das

¹⁴⁷ A recusa em servir um homem é comum às mulheres assumidamente lésbicas do texto. Mesmo a companheira de Bernie, uma personagem que apenas é referida, mas que não tem um envolvimento

mulheres chicanas, imposto pela versão conservadora da sua cultura, segundo o qual o casamento é o único caminho possível para uma mulher que não se entregue à vida religiosa, é para a protagonista uma pressão que não conduz à felicidade: “Or the relatives will look you over, from your Doc Martens to your chinos to your tank top and the tattoo of the two-headed ax spayed on the back of your neck, and say, have you gained a little weight, honey? Are you married, yet?” (31).

Na obra, o facto de Ivon usar a sua experiência nas cidades gémeas, para compreender os contornos da violência de género em Juárez e expor a possível origem dos assassínios, é essencial ao desenlace escolhido pela autora. Com o desaparecimento de Irene, a protagonista utiliza todos os recursos que tem ao dispor, nomeadamente o conhecimento da realidade da fronteira geográfica e das diferentes culturas que coexistem nesse espaço, de modo a evitar a morte da irmã. Para além da percepção do espaço físico concreto, Ivon habita na intersecção de raças, de culturas e de géneros longamente analisada em *Borderlands/La Frontera*, o que neste caso se torna uma clara vantagem: a duplicidade cultural, a fluência em espanhol, a homossexualidade e a ambiguidade sexual entre o masculino e o feminino, conferem-lhe quer o conhecimento dos vários sistemas, quer a invisibilidade necessária em Juárez.

A protagonista é ainda rejeitada nos vários ambientes onde se move, primeiro em casa, quando confronta os valores tradicionais da cultura chicana; segundo no meio académico, como mulher pertencente a um grupo minoritário com um projecto de tese que não é considerado relevante; terceiro em ambas as sociedades, por ser lésbica e por ser chicana e, portanto, não fazer parte do padrão maioritariamente aceite. Esta posição

directo na acção, indica que não quer ter um filho do sexo masculino devido a esse factor: “If it’s a boy you get to keep it over there, *ése*. Molly said she ain’t gonna be cleaning up after no boy, or putting the seat down on the toilet all day for the rest of her life” (Alba 2005: 157).

de permanente marginalização proporciona a Ivon um nível de intuição mais apurado, que se insere no conceito de Anzaldúa, “*la facultad*”, ou seja, a capacidade de ver para além do superficial, de se movimentar em diferentes contextos sem perder a perspectiva geral externa das circunstâncias: “the capacity to see in surface phenomena the meaning of deeper realities (...) an instant ‘sensing’, a quick perception arrived at without conscious reasoning” (Anzaldúa 1999: 60). Lembra-se que, para esta autora, esta é uma característica comum a quem se movimenta nas margens e se sente segregado, particularmente no caso de mulheres e de homossexuais, uma característica decorrente da eterna presença de ameaças e que é indispensável à sobrevivência destes grupos num sistema hostil.

Deste modo, esta particularidade de Ivon será fulcral na busca da irmã, por exemplo quando percebe as mensagens implícitas nas casas-de-banho dos bares de Juárez: “Someone had scrawled that old saying of Mexican president Porfirio Díaz: *Poor Mexico, so far from God, so close to the United States*. Underneath it, somebody else had written in red nail polish and shaky lettering, *Poor Juárez, so close to Hell, so far from Jesus*” (Alba 2005: 98). A mensagem, escrita em verniz encarnado, condu-la ao entendimento da ligação entre feminino/perigo/morte, percebendo intuitivamente que estaria relacionada com o desaparecimento de mulheres. Quando Ivon decide responder, comunicando através do mesmo método, está a validar a sua intuição, ao mesmo tempo que revela a capacidade de se deslocar dentro deste espaço marginal. Para além disso, o bilinguismo de Ivon, decorrente da sua identidade multicultural, é essencial para a compreensão de mensagens, que podem ser destinadas apenas a leitoras mexicanas, acedendo a pistas que de outro modo não estariam ao seu alcance: “Then she saw it, but it said something else now: *Poor Juárez, so far from the Truth, so close to Jesus*. The

old version, she could still see traces of it – *tan cerca al infierno, tan lejos de Jesús* – had been scratched out with something sharp” (186-187).

Na narrativa, a questão da fluência em inglês e em espanhol da protagonista assume inequivocamente um papel preponderante no desenlace. A autora sugere que o bilinguismo pode ser uma vantagem social, ao contrário de ideias generalizadas sobre os chicanos que ao invés de serem compreendidos pelo facto de utilizarem as duas línguas em simultâneo, são encarados como incapazes de usar qualquer delas correctamente, preconceitos já referidos anteriormente (Ver o capítulo 4). Sublinha-se ainda o modo como *Desert Blood*, assumindo-se como um texto da fronteira territorial e metafórica, utiliza os dois códigos linguísticos não só para marcar diferentes tipos de discurso de personagens ora americanas ora mexicanas, mas ainda para evidenciar a amálgama das duas culturas. Por isso mesmo, a autora intercala alguns ditados populares mexicanos, no discurso em inglês: “‘*le andas buscando tres pies al gato, eh, y le vas a encontrar cuatro*’, said Green Glasses. It was a warning” (218); “‘I can’t believe you spilled the *frijoles*’, Ivon said to Ximena. ‘I thought I told you it was a secret’” (8).

Como investigadora universitária a desenvolver uma tese sobre discursos femininos em casas-de-banho públicas à luz do pensamento marxista, Ivon detém a capacidade de combinar fontes formais e informais, entendendo declarações normalmente consideradas irrelevantes por estarem associadas a uma comunicação marginal, que o resto da comunidade tem dificuldade em entender. A sua experiência como chicana lésbica, que a levou outrora a familiarizar-se com os bares de Juárez, permite-lhe ainda o acesso privilegiado a esses locais, já que os compreende, sabendo como funcionam a partilha de informação e a dinâmica entre clientes e empregados.

Ivon utiliza ainda a ambiguidade de género para operar numa realidade de controlo masculino como a de Juárez. Assim, em situações em que se encontra exposta à violência masculina, demarca-se do comportamento geralmente assumido por uma mulher em tal contexto, respondendo com uma agressividade masculina, subvertendo posições de controlo tradicionais: “‘Hey puta, we need drinks’, shouted out one of the boys. Ivon walked up to him and slapped his face. ‘What the fuck!’ said the kid, holding his cheek. ‘Didn’t your mother teach you how to respect women’, she said” (204). Tal atitude representa uma ameaça ao género masculino, cujo representante prefere afastar-se a confrontar-se com uma realidade para a qual não está preparado.

Neste âmbito, Ivon movimenta-se em mundos opostos: o académico e o da comunidade marginal mexicana, o mexicano e o americano, o masculino e o feminino. A narrativa expõe uma protagonista que evidencia paralelos com a noção de “*new mestiza*” de Gloria Anzaldúa, sendo ainda detentora da “*mestiza consciousness*”, já que as fronteiras onde se move não constituem para ela barreiras físicas ou ideológicas. Como “*new mestiza*”, Ivon abraça a sua personalidade múltipla, recusa escolher um único grupo identitário e desenvolve a tolerância pela ambiguidade, construindo a sua autodeterminação nos vários mundos onde se movimenta. O seu modo de apreender as circunstâncias não está, então, assente em dicotomias e o seu padrão de comportamento encontra-se fora de conceitos identitários pré-definidos externamente, quer pelo sistema patriarcal da sua comunidade, quer por uma noção de sexualidade baseada na dicotomia masculino/feminino. Curiosamente, a própria Anzaldúa aparece representada no enredo, quando a protagonista decide inserir o seu conceito de fronteira metafórica na tese académica que está a elaborar: “Ivon was brainstorming on a legal pad about how to integrate Anzaldúa’s theory on border identity with Caputi’s theory on femicide and the fetishization of serial killers in patriarchal culture” (337). Mais um elemento de

identificação entre a autora e a protagonista Ivon, que se evidencia na importância que o pensamento anzaldiano tem para ambas.

Se no final da narrativa, Irene é salva por Ivon e a família se reúne numa nova oportunidade de entendimento, várias interrogações ficam sem resposta. No excerto final de *Desert Blood*, a autora utiliza uma citação devidamente identificada de *Borderlands/La Frontera* para retratar a colisão entre El Paso e Juárez, duas cidades de duas nações diferentes, cuja dinâmica se desenvolve na interdependência econômica e social:

She turned her back on the view: *La Migra* and *las colonias*, the smokestacks and Cristo Rey, the river a brown snake meandering between two worlds. (...) it was the spot where the open wound of the border was most visible, the place where, as Gloria Anzaldúa described it, “the Third World grates against the First and bleeds”. (335)

A narrativa realça então que, no século XXI, a fronteira geográfica continua a ser uma ferida aberta, por ser continuamente um espaço de violência, de guerras sucessivas, de colonização, de políticas de imigração e de exploração dos mais oprimidos em ambos os lados. Na sua condição de metáfora, esta fronteira possui uma vertente oculta que só se manifesta, no seio de quem a habita: identidades híbridas que sobrevivem na negociação eterna do entrecruzamento de mundos diferentes e na negociação das suas contradições.

9.2.3. A representação do masculino na narrativa

Na narração de Ivon ou nas de um narrador onisciente, ou mesmo no olhar de outras personagens, o leitor, a par de histórias de mulheres que agiram de acordo com o

que delas era esperado e que têm um destino infeliz, é confrontado com um leque de perfis masculinos que questionam supostas ideias-feitas e denunciam facetas menos lisonjeiras do carácter dos mexicanos e chicanos. Gaspar de Alba retrata os homens da família de Ivon como personagens levianas perante situações de crise familiar, absolutamente desprovidos da expectável função protectora.

Samuel, pai da protagonista, é representado em *Desert Blood* como sendo fraco de carácter, ao invés do ideal de marido consagrado pela comunidade chicana, traço que partilha com o marido de Sofi, a protagonista de Castillo. Retratado como um homem que se esconde por detrás das decisões e imposições da sua mulher, esta personagem evita entrar em confronto com todo e qualquer membro da família. A sua moralidade é um tanto duvidosa, na medida em que se revela incapaz de permanecer fiel apesar dos votos sagrados do matrimónio, consumando a traição com a própria irmã de Lydia.

Também William, primo de Ivon, é apresentado pela autora sob uma luz pouco favorável. Ao acompanhar, a pedido de Ximena, a protagonista a Juárez após o desaparecimento de Irene, é apresentado sem sentido de família, nem compaixão por Irene que desaparece numa das cidades mais perigosas do mundo. Por isso mesmo, tenta boicotar as tentativas de Ivon encontrar uma pista sobre o paradeiro da irmã, recusando-se a conduzir em Juárez ou evitando ir a todos os locais necessários. A personagem apresenta como desculpa um motivo fútil, tendo em conta o drama que a família Villa enfrenta: “I don’t really want to spend all my Saturday in Juárez, Ivon. I told Pam and the kids I’d be back to take them swimming at Memorial Park later” (184). O facto de William ser padre na igreja Mórmon acentua ainda mais a falta de empatia com os problemas da própria família alargada, já que, como religioso convicto, o leitor espera que as suas acções se pautem pelo altruísmo. Para além disso, o seu carácter machista é sublinhado, pois revela um total desrespeito por Ivon, ao tentar subalternizá-la: “That

really pissed her off. He made up *his* mind? She felt her ears burning. Here was the second man making decisions for her today” (184). Por intermédio desta personagem, a autora denuncia como, muitas vezes, a religião se alheia dos problemas reais dos cidadãos.

Apesar da desconfiança da protagonista em relação ao Padre Francis, que é, no fundo, reflexo do seu cepticismo religioso, esta é uma personagem masculina com um papel positivo na narrativa. Quando Ximena adverte Ivon de que terá de pagar uma percentagem ao Padre para que interceda perante a família da criança a adoptar, ela infere que esta situação é, do ponto de vista da Igreja, uma transação comercial a utilizar em benefício próprio: “It’s always good to have a priest present, makes folks feel less awkward, less like they’re committing a sin. (...) Of course, he gets a cut. Doesn’t the church always get a cut?” (15-16). Ao correr da narrativa, os comentários de Ivon sobre as incoerências da fé católica são recorrentes, revelando o seu desapego ao catolicismo, que considera fracassar na incapacidade de dar resposta aos verdadeiros problemas das mulheres de Juárez: “Every single woman I spoke with knows that God will help her family. (...) I want to ask them if they have ever wondered why God did this to them in the first place, but that would be rude and mean” (167). No entanto, ao contrário das conjecturas de Ivon, o Padre Francis tem consciência das limitações tradicionais da instituição que serve, recusando a estrutura patriarcal conservadora, apontando para uma Igreja renovada, mais próxima das necessidades da comunidade onde actua. Esta personagem é, portanto, a representação da faceta progressista do igreja católica e, em termos de estratégia narrativa, desenha forte contraste com William, assumindo o registo de divergência entre a autora e a sua protagonista.

Nem sempre o Padre Francis age segundo as leis da religião católica. Por vezes contorna as regras, de modo a intervir eficazmente na comunidade, ajudando as

mulheres e as crianças em risco. Com esse objectivo, decide, não só mediar processos de adopção ilegal de crianças de trabalhadoras das *maquiladoras*, que dificilmente sobreviverão no limiar da pobreza se ficarem com as mães, como ainda fundar a organização *Contra el Silencio*, conduzindo buscas (*rastreos*) de corpos de mulheres americanas no deserto da fronteira. Esta organização é liderada por um padre católico, que sobressai entre as restantes personagens masculinas pela sua recusa do silêncio e pela defesa em vez de culpabilização das vítimas.

A narrativa regista, inclusive, o ponto de vista de Francis em relação à realidade de Juárez, aliás, coincidente com o de Anzaldúa quando argumenta que os homens chicanos exercem violência de género nas suas famílias como consequência da segregação social na sociedade americana dominante, que lhes retira dignidade. Na fronteira entre El Paso e Juárez, o Padre Francis é uma personagem que entende a lógica dos crimes. Para ele, as mulheres são sacrificadas quando os homens são feridos na sua dignidade, pois a sociedade retira-lhes a capacidade de sustentar a respectiva família, passando essa função para as mãos das trabalhadoras das *maquiladoras*, numa clara subversão do modelo familiar tradicional: “The women are being sacrificed to redeem the men for their inability to provide for their families, their social emasculation, if you will, at the hands of the American corporations” (252).

Também os conceitos de “nos/otras” e de “spiritual activism”, posteriormente desenvolvidos por Gloria Anzaldúa, parecem encontrar personificação adequada no Padre Francis, que fomenta alianças entre grupos aparentemente díspares, não circunscritos à sua raça, cultura ou religião. Neste sentido, alia-se a Ximena nos *rastreos*, uma mulher lésbica que indicia até alguns problemas de alcoolismo, e a Rubí, uma personagem que lhe proporciona acesso ao sistema capitalista: “My father owns Transportes Reyna del Norte (...). I was thinking I could ask him to donate one to your

organization in exchange for letting us attend your *rastreo*” (47). Além disso, possui um objectivo claro, de mudança social, já que leva a cabo acções concretas destinadas a intervir e a transformar as condições dos habitantes desse espaço geográfico, tentando restabelecer alguma justiça social e minimizar os efeitos da violência, pobreza ou opressão. Detém ainda a capacidade de se movimentar em diferentes contextos e realidades, agindo como uma ponte entre lados opostos, tal como uma “neplantera”. Esta característica tornar-se-ia especialmente útil na procura de Irene, uma vez que, possuindo um conhecimento aprofundado da cultura patriarcal mexicana, substitui a fotografia da jovem maquilhada por uma outra susceptível de causar maior empatia na sociedade a sul da fronteira: “I just know how people react, and if they see a picture of someone that to them looks like a prostitute, they won’t have sympathy for her. They’ll just think she was a bad girl and she got what she deserved” (179).¹⁴⁸

9.2.4. Representações no feminino

Desert Blood inclui ainda um grupo de personagens femininas resistentes, que sobrevivem fora da dicotomia virgem/prostituta, construindo a sua própria história num ambiente adverso. A narrativa desenrola-se tendo como base um elo feminino, sugerindo que as mulheres não estão sozinhas enquanto estiverem juntas numa rede

¹⁴⁸ Mesmo a norte da fronteira, cidadãos americanos creem que as vítimas desaparecem por consequência de um comportamento inadequado, responsabilizando-se a vítima pelo seu crime devido a uma internalização do sistema patriarcal. Na narrativa, esta crença de Gaspar de Alba está representada por McCuts, o polícia americano que se encarrega do caso, que apesar de ter uma visão tolerante e de ter crescido numa família pouco convencional, indica ser influenciado por tais valores: “His conclusion: young girls should not be allowed to go across the border, much less by themselves, and certainly not to imbibe alcoholic beverages without proper adult supervision. In other words, Irene asked for it” (Alba 2005: 166).

onde se apoiam mutuamente, o que mais uma vez remete para a coligação feminina e para a tolerância para com a diferença que Gloria Anzaldúa defende serem essenciais para ultrapassar a opressão a que as mulheres se encontram sujeitas em certas circunstâncias. Relembra-se que tanto a narrativa de Cisneros, como a de Castillo na década seguinte, transmitem esta clara mensagem de união feminina, central na reconfiguração do papel das chicanas num outro dignificador do género.

Ximena é uma personagem que se nega a viver segundo os valores tradicionais da comunidade chicana, porém fá-lo de um modo mais subtil do que Ivon, evitando o confronto com os demais. O seu papel na narrativa é fulcral, devido ao conhecimento que tem da realidade dos dois lados da fronteira e à capacidade de operar em ambas as culturas, em duas classes sociais opostas e com ou sem o apoio da lei. Tal capacidade, comum tanto a Ximena como ao Padre Francis, permite que o leitor aceda a informações sobre os problemas reais dessa zona, quer a sul quer a norte da fronteira, que pouco têm a ver com discursos hegemónicos, nomeadamente sobre o feminicídio e as mudanças provocadas pelas indústrias. Apesar de a homossexualidade de Ximena, só assumida publicamente no final da obra, e de o seu alcoolismo contrariarem o padrão tradicional de mulher, a forma altruísta como é apresentada na narrativa, isto é, o partido que tira do seu papel como assistente social para minimizar o sofrimento das mulheres da sua comunidade, tornam-na uma personagem cativante e fulcral na história concebida por Alicia Gaspar de Alba.

Esta capacidade de movimentação entre vários sistemas socioculturais e o objectivo de ajuda às mulheres violentadas, convertem Ximena numa “*new mestiza*”, numa versão menos desafiadora do que Ivon, mas que, no entanto, se revela igualmente eficaz. A personagem actua de modo prático para fazer valer o seu activismo social, revelando capacidade de negociar as regras que a sociedade patriarcal impõe, bem como

a habilidade de as contornar. Assim, não hesita em pagar a Cecilia e a Elsa pelos seus filhos, mesmo que isso implique uma forma de tráfico humano. Para Ximena, usar as crianças de Juárez como mercadoria é apenas evitar um mal maior, dando oportunidade às mães de quebrarem o círculo vicioso da pobreza: “Same thing that happens to all poor orphans in Juárez. They end up begging on the bridge, getting rounded up by some child prostitution ring or running drugs back and forth across the border. No big mystery on that one” (82).

Rubí é, em *Desert Blood*, a única personagem feminina que vive a sul da fronteira fora das convenções femininas conservadoras. Se a pertença à classe alta poderia ser justificação para uma possível indiferença perante a opressão do proletariado de Juárez, na verdade, esta personagem não evidencia ter sido negativamente afectada pelos interesses capitalistas do seu pai. É, portanto, com rebeldia que Rubí divulga as mortes que acontecem na fronteira, estabelecendo a ponte entre as duas classes sociais, utilizando os contactos e os meios de uma para poder ajudar a outra. Só no final da narrativa, o leitor descobre que o seu marido, Walter Luna, apesar de aparentemente aceitar o feminismo da mulher, tem uma vida dupla, canalizando o seu ódio ao género feminino para a tortura e o assassinato de jovens mulheres.

Gaspar de Alba demonstra que as mulheres que se submetem à estrutura patriarcal estão completamente desprotegidas numa sociedade que não as representa, sendo este um aspecto transversal a todas as classes sociais. Raquel, antiga namorada de Ivon, vive amedrontada com a possibilidade de o irmão Gabriel, profundamente machista e violento, descobrir a sua homossexualidade e expulsá-la da família: “That had been the issue that had broken them up, after all, Raquel’s unwillingness to leave the closet because of the fear that her brother would reject her and not allow her to come

near his daughters” (72). Para proteger s seu segredo não hesita em comprometer a vida de outros, especialmente a de Irene, deixando-a sozinha de madrugada numa *colonia* de Juárez e, posteriormente, recusando-se a ajudar Ivon nas buscas, negando responsabilidades pelo seu desaparecimento: “Ivon’s mouth dropped open. ‘You took my sister to a party in a *colonia*? (...) How could you have left her there, Raquel? With all the shit that’s going on over there, all those girls getting raped and killed’” (136-137). Esta é, então, uma personagem que personifica a incapacidade de assumir a própria identidade fora dos valores tradicionais e, por isso mesmo, age de modo a desempenhar o papel de mulher ideal que Gabriel espera dela, mesmo que tal implique recusar a sua homossexualidade.

Mireya e Elsa representam as trabalhadoras das *maquiladoras*, que se inserem no perfil de vítimas mais comum:

That, apparently, was part of the profile of the victims; not only did they tend to be thin, dark-haired, dark-skinned young women between the ages of 12 and 25, they were also all poor and many of them had migrated from the south to work at a *maquiladora*. But they were not all Mexican citizens. (119)

Ambas são representativas de elementos do sexo feminino presos na pobreza extrema, incapazes de se defenderem e de sobreviverem numa engrenagem que nunca poderão controlar e que as considera meros objectos descartáveis. Ao surgirem na obra como narradoras homodieéticas em determinados capítulos, funcionam como forma de Alicia Gaspar de Alba dotar as vítimas de identidade e subjectividade, rejeitando a ideia de que são apenas mais um número a acrescentar às estatísticas da pobreza e da morte. A sua inocência e necessidade de agradar a quem lhes pode abrir portas nas *maquiladoras* – única possibilidade de aspirar a uma vida ligeiramente melhor – condu-las a situações arriscadas, que não questionam, como se depreende do seguinte passo:

“Little warning bells start ringing in her head, but she’s excited about the free makeup samples, and it’s a woman with kids. Besides, she knows that Ariel wouldn’t introduce her to a bad man” (152).

Para além disso, o facto de Elsa gerar um filho sem procriação, que mais tarde Ivon e Ximena descobrem ter sido fruto de experiências médicas não consentidas, indicia analogia com a maternidade da Virgem: “I swear by the life of my son that I have never been with a man. I was only sixteen years old at the time. My grandmother would have killed me if I had done that” (91). Porém, quer a maternidade quase santificada, quer a passividade, a obediência e a submissão que a caracterizam e a aproximam da imagem católica, não salvam Elsa de um destino pior – em Juárez, na dicotomia virgem/prostituta, não há vantagem em pertencer à primeira categoria, conforme Anzaldúa também já dá a entender.

Como foi mencionado na primeira parte deste capítulo, *Desert Blood* não pretende apenas questionar a sociedade tradicionalmente patriarcal chicana e mexicana, mas ainda denunciar o feminicídio de Juárez a um público vasto, utilizando elementos reais dos crimes, refutando crenças instituídas e questionando ausência de uma intervenção por parte dos responsáveis. Por intermédio de Irene esta questão é introduzida na narrativa. Esta personagem, ora personifica a desconstrução da estratégia da culpabilização das vítimas de Juárez, ora informa que nem todas elas são latino-americanas e pobres, como no caso de Mireya e Elsa: “All they saw was another thin, dark-skinned, dark-haired young Mexican woman, and didn’t realize she was a Mexican with the privilege of U.S. citizenship” (255).¹⁴⁹ Deste modo, Irene representa

¹⁴⁹ Esta confusão relacionada com a cidadania dos latinos, provocada pelo perfil racial é retratada também pela autora Josefina Lopez na peça *Detained in the Desert* (2010), embora nesse texto se trate de uma

efectivamente um conjunto de mulheres com cidadania americana que também sucumbiram à vaga de criminalidade de Juárez. A autora sugere que os problemas de Juárez não estão contidos nos limites a sul da fronteira, mas têm repercussões na cidade gémea, pois a nacionalidade não se revela suficiente para proteger as vítimas:

We're talking hundreds more. And some of them – I bet you this wasn't in the article you read, since it's a big secret – are American girls from El Paso and Las Cruces. (...) Same profile. Teenagers with dark skin and dark hair, slim and short, coming over to party, like all of us used to do back in the good ole days when Juárez was safe. (23)

Ao oferecer um exemplo de uma estudante inocente, de uma família de classe média-alta, Gaspar de Alba refuta a imagem de promiscuidade das vítimas que os discursos governamentais divulgam para não serem pressionados a resolver os crimes. No entanto, *Desert Blood* também denuncia a própria comunidade de Juárez, que relativiza os crimes, interiorizando os discursos propagados de que as mulheres desaparecem porque se expõem, já que se vivessem segundo os padrões adequados não estariam na esfera pública desacompanhadas:

“No te preocupes, chula”, said one of them. “Ha de andar por allí”.
Por allí, a euphemism for being out in the street, loose with men. No wonder these crimes haven't been solved, thought Ivon. From the prostitutes to the police, everyone thinks it's just about sex, it's just about the girls going off with men, *por allí*. (186)

Nos capítulos em que Irene narra a sua própria história e partilha o seu pensamento com o leitor, a autora desconstrói os estereótipos sobre as mulheres raptadas em Juárez que são, assim, humanizadas e adquirem uma voz. Ao dotar as vítimas de identidade e subjectividade, Gaspar de Alba provoca no leitor empatia com o sofrimento de Irene,

personagem que é confundida com uma imigrante ilegal, enquanto que na obra agora a analisar Irene é confundida com uma jovem mulher mexicana.

bem como proximidade com o desespero destas mulheres. Esta é também a estratégia que o Padre Francis aconselha Ivon a usar quando sugere humanizar Irene de modo a conseguir a empatia dos habitantes daquele local: “Show the flyer, talk about Irene, how young she is, what a good student she is, how your mother is suffering” (182).

9.2.5. A denúncia do feminicídio

O objectivo de Gaspar de Alba de denúncia da conjuntura de Juárez é logrado, primeiro, através da linguagem usada e de pormenores descritivos que provocam choque no leitor, em seguida, pela utilização de um género literário que torna a obra acessível a um público fora do meio académico e, por último, pela inserção de dados reais sobre os crimes, numa aliança eficaz entre acontecimentos e ficção. Apesar de a obra não ter o intuito de encontrar um responsável para o feminicídio, Gaspar de Alba aponta os diferentes suspeitos das investigações que na realidade existiram em Juárez, bem como as várias teorias que, desde os anos 1990, têm vindo a público. Começa por indicar que existe uma rede de pornografia que assassina mulheres em directo para clientes da internet, os responsáveis pelo rapto de Irene. Depois, inclui no enredo o cidadão egípcio detido em Juárez por alegadamente orquestrar os assassinatos. Alude, seguidamente, à teoria de que se trata de uma rede de tráfico de órgãos, que não hesita em denunciar: “since those bodies were all found near areas in the desert that are used as landing strips, the theory goes, those healthy hearts and livers and whatever else the human organ market needs get harvested fresh from the kill and taken away immediately on helicopters” (95). Finalmente, remete para a hipótese de existirem cidadãos americanos que atravessam a fronteira para cometer tais atrocidades: “He says

that could be a guy from El Paso crossing over to commit his crimes because he knows there isn't a death penalty in Mexico" (85).¹⁵⁰

A narrativa mostra a forma como as trabalhadoras das *maquiladoras* são encaradas pela sociedade mexicana, consideradas, como já foi referido, mulheres promíscuas ou vendidas a valores americanos. A ideia de que, fora do horário laboral, elas pretendem divertir-se com o sexo oposto, renunciando ao papel convencionado pelas comunidades, é, de resto, denunciado pela própria Ivon: "She remembered the little boy in las colonias the other day selling old Barbie dolls as 'maqui-locas'. Ximena had said that was the vernacular way of referring to *maquiladora* workers who become Americanized and turn into whores" (211). A obra retrata como esta crença se estende para lá dos limites da fronteira, onde as jovens do sul são equiparadas a prostitutas, atraindo potenciais agressores: "Pictures of young women in bikinis and high heels illustrated the page, and the words *Prostitution is legal here* and *You will not find a place with more beautiful, available, hot-blooded young ladies* flashed in yellow letters" (117). A ausência de prevenção da morte destas jovens explica-se, pois, pelo facto de o seu comportamento ser considerado marginal face aos valores tradicionalmente instituídos, num paralelo com a herança deixada pela figura de La Malinche analisada anteriormente (Ver o capítulo 3).

Quando Gaspar de Alba expõe as práticas irregulares na contratação de trabalhadoras, práticas que lhes retiram a dignidade feminina e as converterem em peças descartáveis da máquina industrial, socorre-se de outra estratégia narrativa. Retrata-as então como figuras robotizadas, sem subjectividade, que são conduzidas aos subúrbios de Juárez onde vivem, largadas em zonas desertas sem qualquer segurança: "All

¹⁵⁰ Em termos efectivos, a investigação de Gaspar de Alba conduziu à elaboração uma lista, não ficcional, de teorias sobre os crimes (2010: 67).

women, they looked like clones. Same lipstick. Same blue smocks. Same long dark hair. Lines of other young women (...) carrying purses and plastic shopping bags, waited to board the same buses, to be shuttled back to their respective *colonias*” (21). Para além disso, denuncia o controlo reprodutivo a que estão sujeitas antes da contratação e durante o período em que vigora o contrato, através de testes de gravidez e uso de anticoncepcionais, bem como o consumo de estupefacientes dentro das fábricas, com vista a aumentar a rapidez do trabalho desenvolvido: “Listen, you have no idea the kinds of things they do to women at some of those *maquilas*. They give them birth control shots, they make them show their sanitary napkins every month, they pass around amphetamines to speed up their productivity” (90). Estas mulheres deixam de ser reprodutivas para se tornarem produtivas, já que essa é a exigência da estrutura capitalista onde tentam sobreviver. É neste sentido que Jorgito, a criança a ser adoptada por Ivon, irá personificar a violência que estas mulheres sofrem para conseguirem trabalhar nas *maquiladoras*, já que ele foi gerado através de um total abuso e desrespeito pelo corpo e pela vida de uma trabalhadora – metaforicamente estas mulheres são usadas para produzir lucro de forma desumana, tal como Elsa foi usada para produzir Jorgito.¹⁵¹

A reflexão que a protagonista faz no final da narrativa sobre tamanha opressão de género em Juárez baseia-se na convicção de que os desaparecimentos e as mortes estão directamente relacionados com o processo de industrialização das zonas de fronteira, remetendo, portanto, para responsabilidades binacionais. A cidade de Juárez é representada como um local que funciona segundo as exigências que a economia do primeiro mundo impõe, nomeadamente as alterações culturais e políticas que advêm da

¹⁵¹ Relembra-se que estas práticas por parte das indústrias foram também representadas por Ana Castillo em *So Far From God*: a personagem Fe é exposta a turnos repetitivos, sem descanso, e ao manuseamento de substâncias nocivas para a saúde que lhe provocam a morte.

estrutura capitalista. Porém, com a reflexão que Ivon desenvolve no final da obra, o leitor constata que a ruptura com as tradições não foi acompanhada por uma mudança social e económica por parte da população, conduzindo à falta de preparação para a emancipação feminina, especialmente nas classes sociais mais baixas. Já Anzaldúa em *Borderlands/La Frontera*, anos antes do acordo NAFTA, alertara para a alteração de valores e da estrutura familiar que a implementação das *maquiladoras* provocaria a sul da fronteira:

Working eight to twelve hours a day to wire in backup lights of U.S. autos or solder minuscule wires in TV sets is not the Mexican way. While the women are at the *maquiladoras*, the children are left on their own. Many roam the street, become part of *cholo* gangs. The infusion of the values of the white culture, coupled with the exploitation by that culture, is changing the Mexican way of life. (1999: 32)

A obra revela, então, o modo como se desenrola a globalização e o capitalismo se impõe, aproveitando-se de economias frágeis e de uma força laboral despojada de direitos. Critica, ainda, os interesses do capital e do género masculino, protegidos à custa da vida das jovens vítimas, já que, nas cidades gémeas, as relações sociais, económicas e políticas criam uma conjuntura que potencia a violência sobre as mulheres. Apesar de a obra evitar ficcionalizar as informações relativas ao feminicídio, integra um elemento ficcional: as vítimas têm no seu corpo moedas, o que sugere quer a responsabilidade do sistema capitalista, quer o valor nulo da vida destas jovens em tal engrenagem, na qual são metaforicamente cêntimos dispensáveis, tal como a autora refere: “I have also added a metaphorical dimension to the story, using the image of American coins, particularly pennies, to signify the value of the victims in the corporate machine” (2005: v).

Só no desfecho se torna evidente a relação entre as indústrias e os crimes, embora ao longo da narrativa a autora forneça os indícios que apontam para a responsabilidade das *maquiladoras*, particularmente pela imagem da ASARCO, indicando que, em proporção inversa, quanto menores os valores humanos maior o lucro e a corrupção: “Ivon could see the border highway in the distance and behind it the ASARCO smokestacks and the black bridge. A Southern Pacific train rumbled across the bridge, wheels screeching against the trestles. It sounded like a woman screaming” (144).¹⁵² Além disso, o carácter masculino das indústrias, metaforicamente representado na descrição das fábricas, é o mesmo que conforma a estrutura social, já que ambos perpetram abusos no corpo feminino, especialmente se a mulher for mestiça ou indígena: “The twin *phalluses* of the smokestacks rising into the azure desert sky” (2005: 330. Meu itálico).

Quando, no final do enredo, a protagonista conclui que a violência de género característica das zonas de fronteira advém de um conluio restricto, para quem a resolução dos crimes não traz qualquer vantagem, ela alude quer a corrupção das estruturas políticas e económicas mexicanas, quer as ligações com entidades americanas

¹⁵² É inevitável remeter para as consequências ambientais e sociais que esta indústria teve na realidade das zonas a sul e a norte da fronteira, sendo a causa de danos irreparáveis na saúde da população: “Due to the pollution from ASARCO (American Smelting and Refining Company) plant, thousands of cases of blood poisoning in children have been documented, along with acute physical malformations, anencephaly, and breathing disorders among adult residents. (Rodríguez 2012: 38-39). Como habitante das cidades gémeas, Gaspar de Alba utilizou a imagem da ASARCO em *Desert Blood* também para lembrar os efeitos na saúde pública: “She noticed the smog hovering over the border was thicker than usual, like a heavy brown pall that stretched across the valley. Toxic fumes from ASARCO, she thought. The only time the smelter wasn’t contaminating the environment was at Sun Bowl time, when it suspended operations” (2005: 27).

que manipulam a mão-de-obra barata em seu benefício.¹⁵³ A vaga de criminalidade decorrente de tal conjuntura torna iminente a ameaça à segurança da cidade gémea: “People think of it as Juárez news, not El Paso news, like the two cities weren’t fucking Siamese twins” (23). Além disso, os EUA militarizam a sua fronteira de forma a impedir a entrada de mulheres em idade fértil, sinónimo de fardo para o sistema social. Esta questão é problematizada por Ivon: “More illegal Mexican women in El Paso means more legal brown babies. Who wants more brown babies as legal citizens in the Promised Land?” (332). Ao reflectir sobre as leis da imigração Americana, a protagonista constata o modo como são especialmente discriminatórias para as mulheres mexicanas: “Something occurred to me while I was online, about how immigration laws, since the Chinese Exclusion Act, have always targeted women of color to prevent them from entering the U.S. and breeding babies of color” (166).

Considerando que os EUA testemunham as atrocidades do sul, sem qualquer acção preventiva ou interventiva, Alicia Gaspar de Alba escolhe El Paso como cenário para as mulheres assassinadas antes de serem largadas no deserto de Juárez. Para a autora, os EUA estão na origem do problema e têm pesadas responsabilidades na conjuntura que leva ao feminicídio. A corrupção transnacional é ainda reiterada, quando escolhe para líder criminoso do seu romance um agente dos serviços de imigração

¹⁵³ A autora inclui no texto situações reais que sugerem a incapacidade de as autoridades mexicanas conduzirem uma investigação credível, o que levou à intervenção de várias organizações dos direitos humanos: “A report issued by the National Commission of Human Rights found the Juárez authorities responsible for a number of irregularities in the investigation of the crimes, including the misidentification of corpses and incompetence in gathering crime scene evidence” (2005: 119). De facto, a actuação da polícia de Juárez é normalmente descrita como ineficaz, sendo usado como exemplo a queima das roupas das vítimas sem análise prévia, a detenção de alegados culpados enquanto os crimes continuavam, a divulgação da ideia de que as vítimas seriam culpadas pelo próprio desaparecimento e a recusa em procurar as mulheres desaparecidas.

anglo-americano. A denúncia da permanente situação de perigo em que se encontram as mulheres de ambos os lados da fronteira, mesmo em situações quotidianas, é ainda uma das preocupações da autora. Logo no início da narrativa, Ivon assusta-se quando ouve um homem a entrar na casa onde está hospedada, que mais tarde descobre ser o Padre Francis. O próprio padre não só aconselha Ivon a não andar sozinha em Juárez, como também regista a sua preocupação quando a avó e a tia de Cecília são conduzidas pela polícia mexicana, sem uma presença masculina que as possa proteger: “‘By themselves?’ said Father Francis, turning on the ignition. ‘Two women alone in a police car in Juaréz?’” (42). De facto, contextos em que as mulheres se encontram sozinhas, ou estão vestidas de forma considerada desadequada, podem desencadear a violência de género em Juárez, por isso, a protagonista várias vezes faz alusão à sua roupa, metaforicamente indicando o risco que corre em tal conjuntura: “She wasn’t dressed for walking La Mariscal. Really stupid idea to wear shorts” (189).¹⁵⁴ É uma violência que se torna visível nas vítimas, tanto na sexualização do seu corpo, quanto nas mutilações de órgãos específicos, sugerindo o ódio pelo género feminino e pela sua capacidade de procriar. Lembra-se que em *So Far From God*, Ana Castillo recorre à mesma imagética de agressão contra os órgãos femininos no episódio da agressão de Caridad, para metaforicamente representar a tentativa de silenciar as mulheres, remetendo-as à passividade.

¹⁵⁴ Além da violência contra as mulheres, a autora denuncia o perigo a que estão sujeitos os imigrantes ilegais. Considera que a economia da fronteira utiliza a mão-de-obra deste grupo em hotéis, restaurantes, na agricultura, entre outros serviços; no entanto, quando são perseguidos perdem os seus direitos de imediato, ficando vulneráveis a quaisquer atrocidades. Quando Irene nada no Rio Grande, desafiando os serviços de imigração que patrulham a fronteira, expõe as incoerências das detenções segundo um perfil racial que ocorrem na zona da fronteira: “The men on the levee were laughing, calling her wetback and *pocha* and illegal. (...) She breast-stroked and back-stroked back and forth across the river, daring the Border Patrol vans cruising the black bridge to take in so she could laugh at them and tell them she was an American citizen” (2005: 111).

Concluindo, o enquadramento conceptual de *Borderlands/La Frontera* revela-se útil na interpretação desta narrativa, já que o enredo apresenta as diferentes noções de fronteira de Anzaldúa, a geográfica e a identitária. A protagonista Ivon, à semelhança de outras personagens desta narrativa, por um lado, negocia a sua identidade nos vários sistemas que se opõem, por outro lado, age como ponte entre os mesmos. Gaspar de Alba enfatiza a vantagem da condição híbrida, ao personifica-la na protagonista amiúde sublinhando essa condição ao longo do progresso da narrativa até ao desenlace. Uma outra forma de hibridismos surge com a fusão de elementos tão díspares como a ficção e as circunstâncias da vida em *Desert Blood*. Configurado como um romance policial, esta obra regista a destreza com que Alicia Gaspar de Alba utiliza as estruturas convencionais deste tipo de literatura para formalizar a sua mensagem junto de um público alargado. Servindo-se de um certo suspense, característico do género, a autora manipula a atenção do leitor de forma a enredá-lo num universo de perversões e diagnósticos em que as várias personagens cumprem à risca o papel que lhes é destinado. A acção, porém, extravasa os limites de uma obra literária habitada por uma etnia específica, convocando a dimensão universal em que opressor e oprimido, algoz e vítima, salvador e mártir existem numa cadeia inseparável do tempo e espaço em que é forjada. O intuito de intervenção social manifestado por Gaspar de Alba ganha assim contornos de sentidos comuns a toda a condição humana.

Conclusão

(My) path of conocimiento

Nos EUA, a fronteira geográfica constitui-se como uma chave de interpretação do conceito de nação desde o século XIX, gradualmente atraindo sentidos para além do que a correlaciona com o mundo físico e funcionando como metáfora de fenómenos socioculturais e, sobretudo, de cariz identitário. Lembra-se que Frederick Jackson Turner (1893) considera que a identidade americana se forja, precisamente no desbravar da fronteira do Oeste, indissociável, em sua opinião, dos valores democráticos que haviam de formar o carácter americano desde os tempos coloniais até finais do século XIX, quando ele publica o célebre ensaio "The Significance of the Frontier in American History". A sul da fronteira, dois pensadores latino-americanos, José Martí (1891) e José Vasconcelos (1925), apelam à união e à coexistência pacífica de todos os povos no território da América Latina, refutando a noção de supremacia de raça, que, de facto, nem se enquadra na diversidade que constitui o território, nem tampouco na realidade por eles experienciada. Martí exerceu grande influência nos círculos intelectuais da sua época e campeou por uma Cuba livre do domínio espanhol, tendo pago com a vida o seu idealismo. É venerado em Cuba e a sua obra poética considerada fundadora. Vasconcelos acreditava que a raça europeia dos colonizadores fundindo-se com a negra dos escravos e com a indígena dos índios produziria uma raça síntese que seria a do "homem novo". Ao apropriar a diversidade como espaço identitário, a literatura chicana colhe inspiração em figuras como estas, valorizando a noção de espaço físico onde operam várias realidades culturais como espaço de mestiçagem, caracterizado pela fluidez e pelo hibridismo. São estas concepções oriundas da cultura latino-americana que viriam a exercer poderosa influência no pensamento de Gloria Anzaldúa, dando origem ao complexo conceito de "fronteira/*borderlands*", aprofundado como locus metafórico, configurado a partir da consciência do espaço geográfico e da intersecção da história dos mexicanos com a dos anglo-americanos e povos autóctones, conforme se

argumentou no primeiro capítulo desta tese e se procurou fundamentar ao longo desta investigação.

O conceito da fronteira permanece, ainda no século XXI, válido como chave de interpretação das sociedades actuais, cada vez mais multiculturais, multilingues e plurais. Nunca uma percepção assente em dicotomias fixas, estereótipos ou valores dogmáticos foi tão contestada pela maioria. Como se evidenciou, a noção de fronteira, na sua totalidade, mantém a pertinência ao contribuir tanto para a compreensão da nação americana no presente, como para o modo como ela se posiciona em face do futuro. Se, no início do século XX, o conceito da fronteira era ainda essencialmente discutido em termos de Turner, ou seja, da cultura dominante, em meados do século, este tema alargou-se a outras conotações culturais, tornando-se específico da cultura “chicana” pelo uso que Gloria Anzaldúa faz dele, pelo seu alargamento a níveis metafóricos, como se foi demonstrando capítulo a capítulo. Anzaldúa desempenha, pois, um papel fulcral na criação de uma nova síntese identitária e cultural, ao chamar o espaço físico e literal da fronteira a representar a condição chicana, ilustrando-a pela especificidade da experiência feminina que converte em aparelho conceptual em *Borderlands/ La Frontera*.

A abordagem que esta investigação propôs para a interpretação do legado ensaístico de Gloria Anzaldúa sublinhou a sua originalidade na elaboração teórica motivada pelos problemas concretos do género feminino triplamente oprimido, num panorama literário marcado ora pela visão masculina chicana, ora pelas causas feministas do grupo dominante na sociedade norte-americana. Como se fez notar, a autora, mais do que invocar circuitos opostos de localização, língua, cultura, raça e grupos sociais, alarga a definição de fronteira ao género, à sexualidade e ao activismo social.

Como foi referido na primeira parte desta investigação, o pensamento da autora é, por sua intenção manifesta, indissociável da sua própria experiência como mulher chicana e lésbica, habitante da fronteira geopolítica entre o México e os EUA, um espaço onde estão fisicamente representadas sensibilidades opostas e diferentes sistemas culturais e políticos. A fronteira, que funciona simbólica e materialmente em termos de dicotomias de puro/impuro, igualdade/diferença, inclusão/exclusão, é, segundo o argumento inicial, um local onde proliferam contradições várias: separa, ao mesmo tempo que liga; insiste na pureza e distinção mas facilita o contacto, a interpenetração e a contaminação; é fixa e real mas também é imaginária, fluida e sempre em processo de mudança. Esta análise esclareceu como tal espaço é teoricamente elaborado de modo a converter-se na metáfora central de Anzaldúa para representar a experiência das mulheres chicanas e, neste sentido, concluiu-se que a sua opressão está interligada com a história da fronteira territorial, o que a diferencia de outros autores pós-coloniais.

É certo que *Borderlands/La Frontera* começa por evidenciar o carácter patológico da vivência da fronteira, configurando-a como um local inseguro, habitado por quem foge aos padrões da sociedade dominante, quer do norte quer do sul. Contudo, como foi sublinhado no segundo capítulo, a *autohistoria* de Anzaldúa é, no fundo, um testemunho de que é possível superar tal estado de insegurança quase patológica, pela operatividade dos conceitos de “Borderlands”, “new *mestiza*” e “*mestiza consciousness*”. Como se teve oportunidade de demonstrar, num claro propósito de activismo social, a autora conceptualiza a sua fronteira como um local de manifestação de diferentes subjectividades, onde uma abordagem relacional potencia a transformação de dicotomias simplistas entre grupos dominantes e subordinados numa nova ordem assente no hibridismo identitário.

Na análise empreendida à proposta de mudança social que Anzaldúa preconiza, concluiu-se ainda que os conceitos-chave de cariz identitário atrás referidos se interrelacionam quer com a reformulação de mitos femininos, quer com o direito a uma expressão linguística e literária livre(s), argumentos indispensáveis à dignificação da mulher chicana e à validação da sua experiência. Como se verificou, mais do que integrar todas estas propostas, a autora concretiza-as no conteúdo e na forma da obra escolhida para fornecer o enquadramento teórico desta investigação, mostrando aos seus leitores o modo como, para ela, o acto da escrita é claramente político.

A abordagem deste trabalho não se limitou ao pensamento de Anzaldúa apresentado em *Borderlands/La Frontera*, verificando que a obra foi o ponto de partida para novas noções, muitas delas alicerçadas nas propostas anteriores, e que a autora continuou a desenvolver no seu projecto de vida de intervenção social. Deste modo, para o pleno entendimento do pensamento da autora, analisaram-se conceitos como “new tribalism”, “spiritual activism” ou “conocimiento”, preconizados em textos posteriores. Defende-se, pois, que a obra da autora deve ser abordada como um todo, num legado literário que encoraja os leitores à construção de uma visão do mundo assente na autorreflexão e na justiça social. A análise dos trabalhos publicados de Gloria Anzaldúa, bem como a investigação directa do seu espólio, disponível para consulta na Universidade do Texas em Austin, permitiram entender que a atenção da autora se centrou inicialmente na mulher chicana, expandindo-se depois aos grupos minoritários e, finalmente, à sociedade global. Como este estudo registou, no projecto de Anzaldúa, a evolução do ser humano requer uma visão para além da monocultura, uma visão proporcionada pela vida na fronteira, que induz a autorreflexividade e a empatia com o outro, promovendo a automudança e, conseqüentemente, a acção sobre o mundo. Esta terá sido a mudança sonhada pela autora para o novo século.

A segunda parte desta investigação comprovou a operatividade do enquadramento teórico oferecido pela autora em *Borderlands/La Frontera*, quando convertido em chave de interpretação das narrativas chicanas femininas publicadas desde a década de 1980, narrativas de autoras que, tal como Anzaldúa, encontram no contexto geográfico e socio-histórico chicano, e na própria experiência enquanto mulheres pertencentes a este grupo étnico, a raiz da sua opressão, mas também o meio para a superar.

Concluiu-se que Gloria Anzaldúa é uma intérprete do e para o seu tempo, teorizando de forma inequívoca sobre a experiência feminina chicana que algumas escritoras da sua década, entre as quais Sandra Cisneros, haviam tratado na sua produção poética. Ilustrou-se como *The House on Mango Street* antecipa as problemáticas debatidas em *Borderlands/La Frontera* três anos depois, introduzindo uma ruptura no panorama literário chicano, até então predominantemente masculino. Tendo a narrativa de Cisneros um cariz profundamente autobiográfico, é possível encontrar paralelos porventura intencionais entre a realidade da protagonista, a da autora desta obra, e mesmo a de Anzaldúa, na experiência de uma identidade fragmentada por vários sistemas culturais, na opressão de género num contexto fortemente marcado por uma rígida tradição patriarcal, no acto da escrita como forma de ultrapassar tais constrangimentos e no propósito de intervenção social, com o objectivo de prestar ajuda a outras mulheres chicanas confrontadas com circunstâncias idênticas às que a ficção reconfigura.

Ao longo deste trabalho, tornou-se ainda patente o modo como Anzaldúa se apresenta como uma intérprete do futuro: os debates aos quais dedicou a vida, que se materializam nos conceitos e nas reflexões que deixou em vários ensaios, não só permanecem actuais, como também continuam a ser tematizados na literatura chicana.

Fez-se notar, por um lado, que quase uma década depois da publicação de *Borderlands/La Frontera*, Ana Castillo reitera em *So Far From God* as preocupações de Anzaldúa em relação ao contexto socio-histórico e à realidade da mulher, transportando essas preocupações para o universo ficcional: cada uma das personagens femininas representadas nesta narrativa vai personificar diferentes tipos de opressão que a chicana tem de defrontar nos EUA, apresentando-se a cooperação feminina como forma de ultrapassar o contexto opressor. Por outro lado, na década seguinte, Alicia Gaspar de Alba denuncia em *Desert Blood* graves problemas socioeconómicos vividos na fronteira entre os EUA e o México do século XXI. A protagonista Ivon negocia a sua identidade tendo por referência os vários sistemas socioculturais que coexistem no espaço da fronteira, age como ponte entre o mundo mexicano e o americano e assume uma condição na qual confluem traços culturais associados ao hibridismo.

A abordagem apresentada não se esgota, contudo, na reflexão sobre a validade do enquadramento teórico de Anzaldúa como chave de leitura eficaz para os textos literários escolhidos. A perspectiva apresentada revela ainda a sua pertinência quando aplicada a narrativas mais recentes ainda, como por exemplo, *Detained in the Desert* (2010) de Josefina Lopez, obra a que se gostaria de dedicar a atenção em trabalhos futuros. Nela se encontra de novo uma denúncia veemente das incongruências das actuais políticas de imigração dos EUA e, simultaneamente, se oferece ficcionalmente, como tema para reflexão e acção, o tema da fragmentação identitária da mulher chicana, transversal a todas as narrativas aqui analisadas.

Procurou-se, portanto, demonstrar a pertinência, eficácia e validade do enquadramento utilizado neste projecto para funcionar como ponto de partida na interpretação de novas narrativas já publicadas e porventura até a publicar nas décadas vindouras. Ele contudo não se limita a potenciar a leitura de obras literárias. As

reflexões e o aparelho conceptual oferecido por Anzaldúa prestam-se ainda de modo aliciente e profícuo a uma aplicação a outras produções culturais chicanas, por exemplo, no domínio da arte visual. Com este rumo no horizonte, uma investigação ainda preliminar já verificou a existência de fortes paralelos entre as escritoras que aqui analisámos e algumas artistas plásticas chicanas: também nas artes plásticas, as chicanas desconstroem e reconstroem o discurso autoritário e patriarcal imposto à vivência da fronteira; analisam, decompõem, actualizam e, assim, reformulam mitos e figuras femininas, transgredindo as várias dicotomias identitárias analisadas neste trabalho; reclamam os legados indígena e mexicano, que associam à cultura norte-americana que é também a sua; e, por último, apelam à cooperação feminina como modo de ultrapassar uma conjuntura de opressão. Imagens como *Libertad* (1976) de Estér Hernandez, *Portrait of the Artist as the Virgin of Guadalupe* (1978) de Yolanda López ou *Las Four* (1997) de Alma López evidenciam o facto de a arte chicana ser, tal como as obras literárias, dominada pelo objectivo feminista de agir na vida das mulheres chicanas, sublinhando o empenho das artistas no activismo de alcance comunitário.¹⁵⁵

Espera-se ter alcançado os objectivos delineados no início deste projecto, com a certeza de que se percorreu um caminho original que muito se gostaria de ver seguido e desenvolvido por outros investigadores interessados neste tipo de abordagem à literatura feminina chicana. Ofereceu-se uma investigação inovadora, pois os estudos chicanos na sua vertente feminina nunca haviam sido tratados de forma aprofundada em Portugal, optando-se também por uma perspectiva complementar, distinta e contextualmente informada dos estudos que são desenvolvidos noutros contextos nacionais ou internacionais, igualmente ocupados em investigar esta área de estudo.

¹⁵⁵ Ver anexo (figuras 2, 7 e 8).

Entende-se ainda que a investigação agora apresentada terá constituído, nas palavras de Anzaldúa, “a path of conocimiento”: um processo de aprendizagem com avanços e recuos, fases transitórias e o desconforto que precede um novo estágio de conhecimento, até finalmente se conseguir materializar num conjunto estruturado de informações, reflexões, leituras e interpretações que aqui se oferecem à discussão. A chegada a este patamar, porém, mais não faz do que assinalar a vontade de dar continuidade a este processo de aprendizagem, trilhando novos caminhos e explorando novas direcções. Pelo que se deixou escrito, este estudo não chegou ao fim. É antes um projecto em aberto, que se gostaria que fosse ajuizado apenas como mais uma etapa de vida dedicada à aprendizagem.

Bibliografia

1) Bibliografía Primária

Alba Alicia Gaspar De. *The Mystery of Survival and Other Stories*. Tempe: Bilingual Press. 1993.

_____. *Chicano Art In/Out Masters House: Cultural Politics and the CARA Exhibition*. Austin: University of Texas Press. 1998.

_____. *Sor Juana's Second Dream*. University of New Mexico Press. 1999.

_____ (Ed). *Velvet Barrios Popular Culture and Chicana/o Sexualities*. New York: Palgrave Macmillan. 2003.

_____. *La Llorona on the Longfellow Bridge. Poetry y otras movidas*. Houston: Arte Publico Press. 2003.

_____. *Desert Blood: The Juarez Murders*. Houston: Arte Publico Press. 2005.

_____. *Calligraphy of the Witch*. New York: St Martins Press. 2007.

_____ (Ed). Guzman Georgina (Ed). *Making a Killing: Femicide, Free Trade, and La Frontera*. Austin: University of Texas Press. 2010.

_____. Lopez Alma. *Our Lady of Controversy: Alma Lopez's "Irreverent Apparition"*. Austin: University of Texas Press. 2011.

Anzaldúa Glória (Ed). Moraga Cherríe (Ed). *This Bridge Called my Back: Writings on radical Women of Color*. New York: Kitchen Table –Women of Color Press. 1983.

_____ (Ed). *Making Face, Making Soul: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Colour*. San Francisco: Aunt Lute Books. 1990.

_____. "Coatloapeuh: She Who Has Dominion Over Serpents". *Goddess of the Americas / La Diosa De Las Americas: Writings on the Virgin of Guadalupe*. Ed. Castillo Ana. New York: Putnam Pub Group. 1996: 52-55.

_____. *Amigos del Otro Lado / Friends From The Other Side*. New York: Children's Book Press. 1997.

_____. "Chicana Artists: Exploring Neplanta, El Lugar de La Frontera". *The Latino Studies Reader – Culture, Economy and Society*. Ed. Darder Antonia, Torres Rodolfo. Oxford: Blackwell Publishing Ltd. 1998:163-169.

_____. *Borderlands/ La Frontera – The New Mestiza* (2nd Ed). San Francisco: Aunt Lute Books. 1999.

_____ (Ed). Keating Ana Louise (Ed). *Interviews/ Entrevistas*. New York: Routledge. 2000.

_____. *Prietita and the Ghost Woman*. New York: Children's Book Press. 2001.

_____ (Ed). Keating Ana Louise (Ed). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. New York: Routledge. 2002.

_____. Lara Irene. "Daughter of Coatlicue: An Interview with Gloria Anzaldúa. *Entremundos/ Among Worlds: New Perspectives on Gloria Anzaldúa*. Ed. Keating Ana Louise. New York: Macmillan. 2005: 41-56.

_____. Keating Ana Louise (Ed). *The Gloria Anzaldúa's Reader*. Durham: Duke University Press. 2009.

_____. *Gloria Evangelina Anzaldúa Papers 1942-2004*. Benson Latin American Collection. University of Texas Libraries. the University of Texas at Austin.

Castillo Ana. *The Mixquiahuala Letters*. New York: Anchor Books. 1992.

_____. *So Far From God*. New York: Penguin Books. 1993.

_____. *The Massacre of The Dreamers – Essays on Chicanisma*. New York: Penguin Books. 1994.

_____. *Loverboys*. New York: Plume Books. 1996.

_____(Ed). *Goddess of the Americas / La Diosa De Las Americas: Writings on the Virgin of Guadalupe*. New York: Putnam Pub Group. 1996.

_____. *Peel my Love like an Onion*. New York: Anchor Books. 1999.

_____. *The Guardians*. New York: Random House. 2007.

Cisneros Sandra. *The House on Mango Street*. New York: Vintage Books. 1991.

_____. Sheila Benson. "From the Barrio to the Brownstone : Literature: Chicana author and poet Sandra Cisneros has arrived as the toast of one of the country's leading publishing houses as she maintains her cultural identity". *Los Angeles Times*. 1991. Web.19-01-2014.

_____. Mary Tabor. "Sandra Cisneros; A Solo Traveler In Two Worlds". *New York Times Archives*. 1993. Web.19-01-2014.

_____. Jussawala Feroza (Ed.). Reed Dasenbrock (Ed.). *Interviews with Writers of the Post-colonial World*. Jackson: University Press of Mississippi. 1995: 286-305.

_____. Jussawalla Feroza. Reed Dasenbrock. "Interview with Sandra Cisneros". *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*. Ed. García Alma. New York: Routledge. 1997:287-289.

_____. *Loose Woman*. New York: Vintage Books. 1995.

_____. "Guadalupe the Sex Goddess". *Goddess of the Americas / La Diosa De Las Americas: Writings on the Virgin of Guadalupe*. Ed. Castillo Ana. New York: Putnam Pub Group. 1996: 46-51.

_____. Martha Satz. "Returning to One's House: An Interview with Sandra Cisneros". *Southwest Review*. Vol. 82. No. 2. 1997: 166-185.

_____. Heredia Juanita. "A home in the heart: an interview with Sandra Cisneros". *Latina Self-portraits: Interviews with Contemporary Women Writers*. University of New Mexico Press. 2000: 55.

_____. *El Arroyo De La Llorona y Otros Cuentos*. New York: Vintage Books. 2000.

_____. *Caramelo*. London: Bloomsbury. 2002.

_____. *Woman Hoolering Greek*. London: Clays Ltd. 2004.

_____. *My Wicked Wicked Ways*. New York: Alfred A. Knopf. 2004.

_____. Gurpegui, José Antonio. "Interview with Sandra Cisneros". *Camino Real*. Instituto B. Franklin de Estudios Norteamericanos. Universidad de Alcalá de Henares. 2009: 127-135.

2) Bibliografía Secundaria

Acuna Rodolfo F. *Occupied America: A History of Chicanos*. New York: Harper Collins Publishers. 1988.

_____. *U.S. Latino Issues*. Portsmouth: Greenwood Publishing Group. 2003.

_____. *The Making of Chicana*. Piscataway Township: Rutgers University Press. 2011.

Aldama Arturo J. (Ed.), Quiñonez Naomi (Ed.). *Decolonial Voices, Chicana and Chicano Cultural Voices in the 21st Century*. Indianapolis: Indiana University Press. 2002.

Alarcón Norma. *Chicana Critical Issues*. Berkeley: Third Woman Press. 1993.

_____ (Ed). *MALCS Chicana Critical Issues*. Berkeley: Third Woman Press. 1993.

_____. "Anzaldúas Frontera: Inscribing Genetics". *Decolonial Voices, Chicana and Chicano Cultural Voices in the 21st Century*. Ed. Aldama Arturo, Quiñonez Naomi. Indianapolis: Indiana University Press. 2002: 113-126.

_____. "Traddutora, Traditora: A Paradigmatic Figure Of Chicana Feminism. *Perspectives on Las Americas: A Reader in Culture, History and Representation*. Ed. Gutmann Mathew. New Jersey: Wiley-Blackwell. 2003: 33-46

Alegria Malin. *Estrella's Quinceanera*. Boston: Simon and Schuster Children's Publishing. 2006.

_____. *Sofi Mendoza's Guide to Getting Lost in Mexico*. Boston: Simon and Schuster Children's Publishing. 2008.

Allatson Paul. *Key Terms in Latino/a Cultural and Literary Studies*. New Jersey: Wiley-Blackwell. 2006.

Alvarez Alma Rosa. *Liberation Theology in Chicana/o Literature: Manifestations of Feminist and Gay Identities*. New York: Routledge. 2007.

Anaya Rudolfo A. Lomeli. *Francisco Aztlán: Essays on the Chicano Homeland*. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1989.

Anda Roberto Moreno De. *Chicanas and Chicanos in Contemporary Society*. London: Allyn & Bacon. 1998.

Andersen Karen. *Changing Woman – A History of Racial Ethnic Woman in Modern America*. Oxford: Oxford University Press. 1992.

APA Council of Representatives. *The Guidelines for Psychological Practice with Lesbian, Gay, and Bisexual Clients, adopted by the APA Council of Representatives*. 2011. <http://www.apa.org/pi/lgbt/resources/guidelines.aspx>. 23-11-2014.

Barker Chris. *Cultural Studies Theory and Practice*. London: Sage Publications. 2002.

Baron-McKeagney Theresa. *Telling Our Stories: The Lives of Latina Women*. New York: Routledge. 2002.

Baugh Scott L. (Ed). *Mediating Chicana/o Culture: Multicultural American Vernacular*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing. 2008.

Baym Nina. *Women's Fiction: A Guide to Novels by and about Women in America*. Ithaca: Cornell University Press. 1978.

Behar Ruth. *Translated Women: Crossing the Border with Esperanza's Story*. Boston: Beacon Press. 1993.

Bernal Gael García. *Los invisibles*. México: Amnistía Internacional. 2010. Web. 6-8-2013

Blake Debra J. *Chicana Sexuality and Gender: Cultural Refiguring in Literature, Oral History, and Art*. Durham: Duke University Press. 2008.

Blea Irene L. *Toward a Chicano Social Science*. Conneticut: Praeger Publishers. 1988.

_____. *La Chicana: Intersections of Race, Class and Gender*. New York: Praeger Publishers. 1992.

Bhabha Homi K. *The Location of Culture*. New York: Routledge. 1994.

Brady Mary Pat. *Extinct Lands, Temporal Geographies: Chicana Literature and Urgency of Space*. Durham: Duke University Press. 2003.

Bigalondo Ibarra Amaia. "Ana Castillo's So Far From God: A story of Survival". *Revista de Estudios Norteamericanos*. N.8 (2001): 27-32.

Burton Pauline. *Bilingual Women: Anthropological Approaches To Second Language Use*. Oxford: Berg Publishers. 1994.

Camacho Alicia Schmidt. "Ciudadana X". *Terrorizing Women. Femicide in the Americas*. Ed. Fregoso Rosa Linda, Bejarano Cynthia. Durham: Duke University Press. 2010: 275-289.

Camacho Júlían Segura. *The Chicano Treatise*. New York: University Press of America. 2005.

Canaan Andrea. "Brownness". *This Bridge Called my Back: Writings on radical Women of Color*. Ed. Anzaldúa Gloria, Moraga Cherríe. New York: Kitchen Table – Women of Color Press. 1983: 232-237.

Cañero Julio, "Esperanza's transcendence: sense of community in Cisneros "The House on Mango Street". Biblioteca Digital de UAH. 1999. Web. 14-01-14.

Cantú Norma E. *Inside the Latin@ Experience: A Latin@ Studies Reader*. New York: Palgrave Macmillan. 2010.

_____. "Aprendiendo a Vivir/Aprendiendo a Morir". *Bridging: How Gloria Anzaldua's Life and Work Transformed Our Own*. Ed. Keating Ana Louise, Gonzalez-Lopez Gloria. Austin: University of Texas Press. 2011:45-48.

Carpentier Alejo. *El Reino de este Mundo* (1949). México: Compañía General de Ediciones S. A. Web. 8-5-2014.

Castillo Bernal Diaz del. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España (1568)*. Web. 6-10-2013.

Castillo Adelaida del. "Gender and its Discontinuities in Male/Female Domestic Relations: Mexicans in Cross-Cultural Context". *Chicanas/Chicanos at the Crossroads: Social, Economic, and Political Change*. Ed. Maciel David. Tucson: University of Arizona Press. 1996: 207-230.

Castillo-Speed Lilian (Ed). *Latina: Women's voices from the Borderlands*. New York: Touchstone. 1995.

Chabram-Dernersesian Angie (Ed). *The Chicana/o Cultural Studies Reader*. New York: Routledge. 2005.

Chacon Justin Akers, Davis Mike. *No One is Illegal: Fighting Racism and State Violence on the US-Mexico Border*. Chicago: Haymarket Books. 2007.

Chavez Denise. *The Last of the Menu Girls*. Houston: Arte Publico Press. 1987.

Contreras Sheila Marie. *Blood Lines: Myth, Indigenism and Chicana/o Literature*. Austin: University of Texas Press. 2008.

Córdoba Maria Tabuenca. "Gost dance in Ciudad Juárez at the End/Beginning". *Making a Killing: Femicide, Free Trade, and La Frontera*. Ed. Alba Alicia Gaspar de, Guzman Georgina. Austin: University of Texas Press. 2010: 95-120.

- Cotterell Arthur. *A Dictionary of World Mythology*. Oxford: Oxford University Press. 1986.
- Crazzolaro Monica. *Borders in Chicana Literature: Gloria Anzaldúa and Sandra Cisneros*. Saarbrücken: Verlag DR. Müller. 2008.
- Cruz Felicia. "On the 'Simplicity' of Sandra Cisneros's House on Mango Street". *MFS Modern Fiction Studies*. Vol. 47. N. 4. 2001: 910-946
- Cypess Sandra Messinger. *La Malinche in Mexican Literature, From History to Myth*. Austin: University of Texas Press. 1991.
- Dasilva Xosé Manuel (Ed), Tanqueiro Helena (Ed). *Aproximaciones a la Autotraducción*. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo. 2011.
- Darder Antonia (Ed), Torres Rodolfo (Ed). *The Latino Studies Reader – Culture, Economy and Society*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd. 1998.
- Delgadillo Theresa, Mignolo Walter D. *Spiritual Mestizaje: Religion, Gender, Race, and Nation in Contemporary Chicana Narrative*. Durham: Duke University Press. 2011.
- Du Bois. "Strivings of the Negro People". 1897. *Washington, Du Bois, Garvey and Randolph: African American Political Thought 1890-1930*. Ed. Wintz Cary. New York: M.E. Sharpe. 1996: 85-90.
- Edwards John. *Multilingualism*, London: Penguin Books. 1994.
- Elenes C. Alejandra. *Transforming Borders: Chicana/o Popular Culture and Pedagogy*. Lanham: Lexington Books. 2011.
- Elliot J. H. *William H. Prescott's History of the Conquest of Mexico*. New York: Continuum International Publishing Group. 2009.
- Esquibel Catriona Rueda. *With Her Machete in Her Hand: Reading Chicana Lesbians*. University of Texas Press. 2006.

Eysturoy Annye. *Daughters of Self-Creation: The Contemporary Chicana Novel*. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1996.

Farret Rafael. Pinto Simone. "América Latina: da construção do nome à consolidação da ideia". *Topoi* V.12. N. 23. (Jul-Dez 2011): 30-42.

Fishman Joshua. "What Do You Lose When You Lose Your Language?". *Stabilizing Indigenous Languages*. Ed. Cantoni G. Northern Arizona University. 1996. <http://www2.nau.edu/~jar/SIL/>. 30-11-2014.

Flores Juan (Ed). *A Companion to Latina/o Studies*. New Jersey: Wiley-Blackwell. 2007.

Flores Rosalie. "The New Chicana and Machismo". *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*. Ed. García Alma. New York: Routledge. 1997: 95-97.

Frankenberg Ruth. *White Woman Race Matters – The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1993.

Fregoso Rosa Linda. "Toward a Planetary Civil Society". *Women and Migration in the U.S.-Mexico Borderlands: A Reader*. Ed. Segura Denise, Zavella Patricia. Durham: Duke University Press. 2007: 35-66.

_____ (Ed). Bejarano Cynthia (Ed). *Terrorizing Women. Femicide in the Americas*. Durham: Duke University Press. 2010.

Freire Paulo. *A Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1987. Web. 5-3-2013.

Friedman Susan Stanford. "O 'falar de fronteira', o hibridismo e a performatividade: Teoria da cultura e identidade nos espaços intersticiais da diferença". Trad. João Paulo Moreira. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Nº 61 (Dezembro 2001): 5-28.

Gallego Carlos. *Chicana/o Subjectivity and the Politics of Identity: Between Recognition and Revolution*. New York: Palgrave Macmillan. 2011

Ganz Robin. "Sandra Cisneros: Border Crossings and Beyond". *Varieties of Ethnic Criticism. MELUS*. Vol. 19. No. 1. (Spring 1994): 19-29.

Garcia Alma (Ed.). *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*. New York: Routledge. 1997.

Gomez-Pena Guillermo. *The New World Border*. New York: New York University Press. 1996.

Gonzales Manuel, Gonzales Cynthia. *En Aquel Entonces: Readings in Mexican-American History*. Bloomington: Indiana University Press. 2000.

Gray Richard. *A History of American Literature*. Oxford: Blackwell Publishing. 2004.

Grandin Greg. "How did the US-Mexican border become the place where the American past chokes on itself?". *The Nation*. 2013. Web. 22-10-2013.

Guerra Susan. "In The End (Al Fin) We Are All Chicanas (Somos Todos Chicanas): pivotal positions for change". *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. Ed. Anzaldúa Gloria, Keating Ana Louise. New York: Routledge. 2002: 181-190.

Gutmann Mathew C. (Ed). *Perspectives on Las Americas: A Reader in Culture. History and Representation*. New Jersey: Wiley-Blackwell. 2003.

_____. *Transnational Latina Narratives in the Twenty-first Century: The Politics of Gender, Race, and Migrations*. New York: Palgrave Macmillan. 2009.

Hernandez Daniel. "Fashion, make-up lines inspired by Ciudad Juarez spark apology". *LA Times*. 30-7-2010. Web. 24-5-2014.

Hernandez Ellie D. *Postnationalism in Chicana/o Literature and Culture*. Austin: University of Texas Press. 2009.

Herrera-Sobek Maria (Ed), Viramontes Helena (Ed). *Chicana Creativity and Criticism: New Frontiers in American Literature*. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1996.

Holmes Janet. *An Introduction to Sociolinguistics*. London: Longman. 2002.

Hualde José Ignacio. *Introducción a la Lingüística Hispánica*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010

Hurtado Aída. *Voicing Chicana Feminisms – Young Women Speak out on Sexuality and Identity*. New York: New York University Press. 2003.

_____. Arredondo Gabriela F. *Chicana Feminisms: a Critical Reader*. Durham: Duke University Press. 2003.

Keating Ana Louise. *Women Reading Women Writing: Self-invention in Paula Gunn Allen, Gloria Anzaldúa and Audre Lorde*. Philadelphia: Temple University Press. 1996.

_____. (Ed). *Entremundos/ Among Worlds: New Perspectives on Gloria Anzaldúa*. New York: Macmillan. 2005.

_____. (Ed). Gonzalez-Lopez Gloria (Ed). *Bridging: How Gloria Anzaldúa's Life and Work Transformed Our Own*. Austin: University of Texas Press. 2011.

Labov William. *The Social Stratification of English in New York City*. Washington DC: Center for Applied Linguistics. 1966.

_____. *The Logic of Nonstandard English*. Georgetown: Georgetown University School of Languages and Linguistics. 1969.

Lemus Felicia Luna. *Like Son*. New York: Akashic Books. 2007.

Lennon Brian. *In Babel's Shadow Multilingual Literatures Monolingual States*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2010.

Lomelí Francisco. Cañero Julio (Ed). Elices Juan (Ed). *The Chicano Literary Imagination: a collection of critical studies by Francisco Lomelí*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá. 2012.

Lopez Alma. *Almalopez.com*. Web. 31-10-2013.

Lopez Josefina. *Real Women Have Curves and Other Plays*. Dillon: Wpr Publishing. 2011.

_____. *Detained in the Desert and Other Plays*. Dillon: Wpr Publishing. 2011.

Maciel David (Ed). *Chicanas/Chicanos at the Crossroads: Social, Economic, and Political Change*. Tucson: University of Arizona Press. 1996.

Madsen Deborah L. *Understanding Contemporary Chicana Literature*. Columbia: University of South Carolina Press. 2000.

Mata Irene. "Writing on the Walls: Deciphering Violence and Industrialization in Alicia Gaspar de Alba's *Desert Blood*". *Multi-Ethnic Literature of the United States. Crime, Punishment and Redemption*. 35.3 (2010): 15-37.

Martinez Elizabeth. "Viva la Chicana and all Brave Women of La Causa". *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*. Ed. García Alma. New York: Routledge. 1997: 80-81.

Martinez Julio. Lomelí Francisco. *Chicano Literature: A Reference Guide*. Connecticut: Greenwood Press. 1985.

Mccann Carole (Ed). *Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives*. New York: Routledge. 2009.

Mendoza Louis Gerard. *Historia: The Literary Making of Chicana and Chicano History*. Austin: Texas A & M University Press. 2001.

Mesthrie Rajend. *Introducing Sociolinguistics*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2002.

Mignolo Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press. 2012.

Mirandé Alfredo. *La Chicana, The Mexican-American Woman*. Chicago: The University of Chicago Press. 1979.

Mirriam-Goldberg Caryn. *Sandra Cisneros, Latina Writer and Activist*. Berkeley Heights: Enslow Publishers. 1998.

Moraga Cherríe. "Art in America con Acento". *Latina: Women's voices from the Borderlands*. Ed. Castillo-Speed Lilian. New York: Touchstone. 1995: 211-220.

_____. *Loving in the War Years: Lo Que Nunca Paso Por Sus Labios* (2 ed). Cambridge: South End Press. 2000.

_____. *A Xicana Codex of Changing Consciousness: Writings, 2000-2010*. Durham: Duke University Press. 2011

Mohanty Chandra Talpade (Ed). Russo Ann (Ed). Torres Lourdes (Ed). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press. 1991.

Montgomery Martin. *An Introduction To Language and Society*. New York: Routledge. 1995.

Morales Ed. *Living in Spanglish: The Search for Latino Identity in America*. New York: St. Martin's Griffin. 2002.

Naples Nancy A. *Community Activism and Feminism Politics, Organizing Across Race, Class and Gender*. New York: Routledge. 1998.

Niemand Yolanda (Ed), Hart Patricia (Ed), Armitage Susan (Ed), Weathermon Karen (Ed). *Chicana Leadership: The "Frontiers" Reader*. Lincoln: University of Nebraska Press. 2002.

NietoGómez Anna. "La Chicana - Legacy of Suffering and Self-Denial". *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*. Ed. García Alma. New York: Routledge. 1997: 48-50.

_____. "Chicana Feminism". *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*. Ed. García Alma. New York: Routledge. 1997: 52-58.

_____. "La Femenista". *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*. Ed. García Alma. New York: Routledge. 1997: 86-92.

_____. "Sexism in the Movimiento". *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*. Ed. García Alma. New York: Routledge. 1997: 97-100.

Oboler, González (Ed). *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in the United States*. New York: Oxford University Press. 2005.

Padgett Martin. *Beginning Ethnic American Literatures*. New York: Manchester University Press. 2001.

Pantaleo Katie. "Gendered Violence: Murder in the Maquiladoras". *Sociological Viewpoints*. (Fall 2006): 13-23.

Paredes Américo. *With his Pistol in His Hand: a Border Ballad and its Hero*. Austin: University of Texas Press. 1958.

Paterson, Fink. *Major Problems in the Gilded Age and the Progressive Era* (2ed). Houghton Mifflin: 2000.

Paz Octavio. *El Laberinto de la Soledad Postdata Vuelta a "El Laberinto de la Soledad"* (9ªEd). Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica. 2012.

Pearce-Gonzales Bryan. "Sabotaging Patriarchy: La Locura as Feminist Countersociety in Ana Castillo's So Far From God". *Label Me Latina/o*. Vol. III (Spring 2013): 1-14.

Pérez Emma. "So Far from God, So Close to the United States: A Call for Action by U.S. Authorities". *Aztlán*. 28 (2003): 147-151.

Pérez-Torres Rafael. *Movements in Chicano Poetry, Against Myths Against Margins*. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.

Pineda-Madrid Nancy. *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*. Minneapolis: Augsburg Fortress. 2011.

Poey Delia. *Latino American Literature in the Classroom*. Gainesville: University Press of Florida. 2002.

Portillo Lourdes. *Señorita extraviada*. USA: Xochitl Productions. 2005. Web. 23-5-2014.

Pratt Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge. 1992.

Pulido Adrienne. Christian Filli. *The Plus Identity: Shifting Paradigms and the Future of Latino Culture in the U.S.* USA: Ethifacts Latinworks. 2013. Web. 22-3-2013.

Quiñonez Naomi. "La Llorona". *Infinite Divisions: an Anthology of Chicana Literature*. Ed. Rebolledo Tey, Rivero Eliana. Tucson: The University of Arizona Press. 1993:219.

Quintana Alvina E. *Home Girls: Chicana Literary Voices*. Philadelphia: Temple University Press. 1992.

Rebolledo Tey D (Ed). Rivero Eliana (Ed). *Infinite Divisions: an Anthology of Chicana Literature*. Tucson: The University of Arizona Press. 1993.

_____. *Women Singing in the Snow*. Tucson: University of Arizona Press. 1995.

Rincón Bernice. "La Chicana: Her Role in the Past and her Search for a New Role in the Future". *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*. Ed. García Alma. New York: Routledge. 1997: 24-29.

_____. "Chicanas on the Move". *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*. Ed. García Alma. New York: Routledge. 1997: 50-52.

Ríos Marcela De Los. "Feminist Keys for Understanding Femicide". *Terrorizing Women. Femicide in the Americas*. Fregoso Rosa Linda (Ed), Bejarano Cynthia (Ed). Durham: Duke University Press. 2010: xi-xxv.

Rochin Refugio. *Voices of a New Chicana/o History*. East Lansing: Michigan State University. 2000.

Rodríguez Juan. "The House on Mango Street, by Sandra Cisneros". *Austin Chronicle* 10 August. 1984: 50-56.

Rodriguez Teresa. Montane Diane . *The Daughters of Juarez*. New York: Simon & Schuster. 2008.

Rodríguez G Sergio. *The Femicide Machine*. Cambridge: MIT Press. 2011.

Romero Mary. Hondagneu-Sotelo Pierrette. Ortiz Vilma. *Challenging Fronteras: Structuring Latina and Latino Lives in the U.S.* New York: Routledge. 1997.

Root Maria P. P. *The Multiracial Experience: Racial Borders as the New Frontier*. Washington DC: Sage Publications. 1996.

Ruiz Vicki L. *From Out of the Shadows: Mexican Women in the Twentieth Century America*. Oxford: Oxford University Press. 1998.

_____. (Ed). *Latina Legacies: Identity, Biography, and Community*. Oxford: Oxford University Press. 2005.

_____, Du Bois Ellen. *Unequal Sisters: A Multicultural Reader in US Women's History*. New York. Routledge. 1999.

Saldívar José. *Dialectics of Our America*. Durham: Duke University Press. 1991.

_____. *Border Matters*. Los Angeles: University of California Press. 1997.

Saldívar-Hull Sónia. *Feminism on the Border – Chicana Gender, Politics and Literature*. Los Angeles: University of California Press. 2000.

Sánchez Elba. “Palabra de Mujer”. *Making Face, Making Soul: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Colour*. Ed. Anzaldúa Gloria. San Francisco: Aunt Lute Books. 1990: 192.

_____. “Cartohistografía: Continente de una voz”. *Chicana Feminisms: a Critical Reader*. Ed. Hurtado Aída, Arredondo Gabriela. Durham: Duke University Press 2003: 19-51.

Sánchez Rita. “Chicana Writer Breaking Out of Silence”. *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*. Ed. García Alma. New York: Routledge. 1997: 66-68.

Sandoval Anna Marie. *Toward a Latina Feminism of the Americas: Repression and Resistance in Chicana and Mexicana Literature*. Austin: University of Texas Press. 2009.

Sandoval Chela. “AfterBridge: Technologies of Crossing”. *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. Ed. Anzaldúa Gloria, Keating Ana Louise. New York: Routledge. 2002: 21-26.

Schmid Carol L. *The Politics of Language, Conflict, Identity and Cultural Pluralism*. Oxford: Oxford University Press. 2001.

Scott John, Marshall Gordon. *A Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press. 2009.

Segato Rita. "Territory, Sovereignty, and Crimes of the Second State". *Terrorizing Women. Femicide in the Americas*. Fregoso Rosa Linda (Ed), Bejarano Cynthia(Ed). Durham: Duke University Press. 2010: 70-92.

Segura Denise, Pesquera Beatriz. "Chicana Feminisms: Their Political Context and Contemporary Expressions". *The Latino Studies Reader – Culture, Economy and Society*. Darder Antonia (Ed), Torres Rodolfo (Ed). Oxford: Blackwell Publishing Ltd. 1998: 194-205.

_____ (Ed), Zavella Patricia (Ed). *Women and Migration in the U.S.-Mexico Borderlands: A Reader*. Durham: Duke University Press. 2007.

Serros Michele. *Chicana Falsa and other Stories of Death, Identity, and Oxnard*. Culver City: CA Lalo P. 1995.

_____. *Honey Blonde Chica*. New York: Simon Pulse. 2007.

Sierra Marta, Román-Odio Clara. *Transnational Borderlands in Women's Global Networks: The Making of Cultural Resistance*. New York: Palgrave Macmillan. 2011.

Spencer Stephen. *Race and Ethnicity: Identity, Culture and Representation*. New York: Routledge. 2006.

Spurgeon Sara L. *Ana Castillo*. Boise: Boise State University. 2004.

Staudt Kathleen. *Free Trade. Informal Economies at the U.S.-Mexico Border*. Philadelphia: Temple University Press. 1998.

_____. Coronado Irasema. *Fronteras No Mas: Toward Social Justice at the US Mexican Border*. New York. Palgrave Macmillan. 2002.

_____. *Violence and Activism at the Border. Gender, Fear, and Everyday Life in Ciudad Juárez*. Austin: University of Texas Press. 2008.

_____, Fuentes César, Fragoso Julia (Ed). *Cities and Citizenship at the U.S.-Mexico Border*. New York: Palgrave MacMillan. 2010.

Stavans Ian. *Spanglish*. Connecticut: Greenwood Press. 2008.

Taylor Charles. *Multiculturalism*. New Jersey: Princeton University Press. 1994.

Torre Adela de la. *Building with our Hands: New directions in Chicana Studies*. Los Angeles: University of California Press. 1993.

Trudgill Peter. *Sociolinguistics: an Introduction to Language and Society*. London: Penguin Books. 2000.

Trujillo Carla. "Chicana Lesbians: Fear and Loathing in the Chicano Community". *MALCS Chicana Critical Issues*. Ed. Alarcon Norma MALCS. Berkeley: Third Woman Press. 1993: 117-125.

Turner Frederick Jackson. *The Frontier in American History*. New York: Digireads.com Publishing. 2010.

Valdez Diana Washington. *The Killing Fields. Harvest of Women*. California: Peace at the Border Film Productions. 2006.

Velasquez Roberto J. (Ed). Arellano Leticia M. (Ed). *The Handbook of Chicana/o Psychology and Mental Health*. New York: Routledge. 2004.

Veras Adriane. "Language and Identity in Sandra Cisneros's The House on Mango Street". *Antares*. N.5. (Jan-Jun 2011): 228-242.

Vidal Mirta. "New Voice of La Raza: Chicanas Speak Out". *Chicana Feminist Thought: The Basic Historical Writings*. Ed. García Alma. New York: Routledge. 1997: 21-23.

Volk, Steven. Marian Schlotterbeck. "Gender, Order and Femicide: Reading the Popular Culture of Murder in Ciudad Juárez". *Aztlán*. 32 (2007): 53-86.

Young Joy. Bass Randall. *Beyond Borders A Cultural Reader*. Boston: Houghton Mifflin Company. 2003.

Zavella Patricia. Stephen Lynn. Gutmann Mathew C. Rodríguez Félix V. *Perspectives on Las Americas: A Reader in Culture, History, and Representation*. Boston: Blackwell Publishers, 2003.

_____. "Talkin' Sex: Chicanas and Mexicanas: Theorize about Silences and Sexual Pleasures". *Chicana Feminisms: a Critical Reader*. Ed. Hurtado Aída, Arredondo Gabriela. Durham: Duke University Press 2003: 228-253.

Anexo



Figura 1. Estér Hernandez,
“La Virgen de Guadalupe Defendiendo los Derechos de los Xicanos” (1976)¹⁵⁶



Figura 2. Yolanda M. López,
“Portrait of the Artist as the Virgin of Guadalupe” (1978)¹⁵⁷

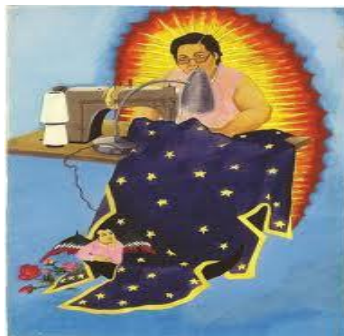


Figura 3. Yolanda M. López,
“Margaret F. Stewart: Our Lady of Guadalupe” (1978)¹⁵⁸

¹⁵⁶ <http://www.esterhernandez.com/> 23-12-2014

¹⁵⁷ <http://almalopez.com/projects/ChicanasLatinas/lopezyolanda3.html> 2-2-2015

¹⁵⁸ <http://almalopez.com/projects/ChicanasLatinas/lopezyolanda3.html> 2-2-2015



Figura 4. Alma López,
“Our Lady” (1999)¹⁵⁹



Figura 5. Estér Hernández,
“La Virgen de las Calles” (2001)¹⁶⁰



Figura 6. Alma López,
“Santa Liberata” (2011)¹⁶¹

¹⁵⁹ <http://www.almalopez.com/> 23-12-2014

¹⁶⁰ <http://www.esterhernandez.com/> 23-12-2014

¹⁶¹ <http://www.almalopez.com/> 23-12-2014



Figura 7. Estér Hernández,
“Libertad” (1976)¹⁶²



Figura 8. Alma López,
“Las Four” (1997)¹⁶³

¹⁶² <http://www.esterhernandez.com/> 23-12-2014

¹⁶³ <http://www.almalopez.com/> 23-12-2014

