

Gloria Anzaldúa: pensar a fronteira, o gênero e a história

Gloria Anzaldúa: thinking about the border, gender and history

Vivian da Veiga Silva¹

vivian.veiga@ufms.br

<https://orcid.org/0000-0002-8512-340X>

Losandro Antônio Tedeschi²

losandrotedeschi@ufgd.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-7454-8349>

Resumo: Pensar a fronteira, para Gloria Anzaldúa, é pensar esse espaço móvel, polifônico, híbrido, feito de incessantes travessias externas e internas, permitindo o experimentar de identidades que mostram as diversas maneiras de viver e transitar na contemporaneidade. Esse é o tema desse artigo: refletir sobre a perspectiva teórica da autora *chicana*, que transita por esse espaço, em defesa de sua identidade étnica e de sua reconstrução identitária.

Palavras-chave: Gloria Anzaldúa; fronteiras; feminismo; identidades

Abstract: For Gloria Anzaldúa, thinking about the border means thinking about this mobile, polyphonic, hybrid space, made up of incessant external and internal crossings, allowing the experimentation of identities that show the diverse ways of living and moving in contemporary times. This is the topic of this article: to reflect on the theoretical perspective of the Chicana author, who moves through this space, in defense of her ethnic identity and her identity reconstruction.

Keywords: Gloria Anzaldúa; borders; feminism; identities

¹ Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Campus do Pantanal. Avenida Rio Branco, 1.270, 79304-902, Corumbá/MS, Brasil.

² Universidade Federal da Grande Dourados. Faculdade de Ciências Humanas. Rodovia Dourados Itahum km12, 79804-970, Dourados/MS, Brasil.

Introdução

A escritora e teórica cultural Gloria Evangelina Anzaldúa nasceu em 1942, no Vale do Rio Grande, no sul do Texas, vinda de uma família de trabalhadores rurais migrantes que, por gerações, viveram nessa região, descendendo de habitantes da Nova Espanha desde o século XVIII: espanhóis, mestiços e indígenas. Para garantir acesso à escola, seus pais se mudaram para a cidade de Hargill (EUA), onde Anzaldúa se deparou com o que ela denominou de terrorismo linguístico: a imposição de cursos de dicção para a eliminação de seu sotaque mexicano. Com a morte de seu pai, quando ela tinha 14 anos, Anzaldúa foi obrigada a ajudar financeiramente a família, trabalhando no campo, enquanto cursava educação básica e secundária.

Ela enfrentou diversos obstáculos para obter a licenciatura em Arte e Literatura na Universidade Pan-Americana, em 1969; posteriormente concluiu o mestrado na Universidade do Texas, em Austin. Ministrou cursos sobre feminismo, estudos *chicanos* e escrita criativa em várias universidades norte-americanas. Faleceu em maio de 2004, em virtude de complicações da diabete, quando estava prestes a concluir o doutorado na Universidade da Califórnia. Assim como outras militantes do movimento feminista de inclusão (sem trabalhos fixos e com remuneração precária), sucumbiu à chamada “fadiga da batalha racial”, sem acesso a medicamentos adequados e serviços hospitalares.

De maneira versátil, Gloria Anzaldúa não se restringiu a apenas uma forma de escrita e publicou poesias, ensaios teóricos, contos e narrativas autobiográficas, além de atuar como editora e coautora de três antologias multiculturais. Estadunidense de origem mexicana e assumidamente lésbica, buscou incessantemente, através de sua escrita e de seu ativismo, redefinir as identidades *chicana*, *lésbica* e *queer*, ressignificando, de maneira descolonizada, esses marcadores identitários, como também potencializou a definição do termo fronteira.

Dessa forma, o objetivo do presente artigo é refletir sobre a transgressão, proposta pela autora, de gêneros literários convencionais e o impacto disso na reelaboração de termos como fronteira, corpo, gênero e história. O livro de sua autoria intitulado *Borderland/La frontera: la nueva mestiza* (originalmente publicado em 1987) será nossa fonte de reflexão nesse artigo, juntamente com artigos da autora presentes em coletâneas. Nesses textos, ela combina

história e narrativa pessoal para examinar a condição de mulher *chicana* e lésbica, apresentando sua percepção sobre os impactos da “fronteira”, enquanto migrante e portadora de uma identidade mestiça, além de ampliar e complexificar os debates sobre essa temática. Seus escritos têm desempenhado um importante papel na reflexão sobre o conceito de fronteira, identidades étnicas/de gênero/sexuais e formas literárias convencionais.

The Borderland: atravessar, romper

Combinando dureza crítica e leveza poética, Anzaldúa desestabiliza a noção de fronteira, desvelando dimensões raramente abordadas pelo pensamento hegemônico. Dessa forma, na sequência, abordaremos essa categoria em referência a território, corpos e identidades, demonstrando a potência da reflexão da teórica, que, em muitos casos, inaugura debates que somente serão aprofundados com o passar dos anos. É possível visualizarmos essa ressignificação a partir da seguinte definição:

[...] De hecho, las tierras de frontera están presentes físicamente en donde dos o más culturas se acercan una a otra, donde personas de diferentes razas ocupan el mismo territorio, donde se tocan las clases bajas, medias y altas, donde el espacio entre dos individuos se encoge con la intimidad³ (Anzaldúa, 2015, p. 35).

A fronteira, para a autora, seria um espaço no qual parasitam categorias naturalizadas como opostas, mas que podem se transformar em uma plataforma de enunciação para expressar as singularidades, as identidades e as complexidades que nos compõem como humanos; afinal, “*La frontera entre México y Estados Unidos es una herida abierta en donde el tercer mundo raspa contra el primero y sangra*”⁴ (Anzaldúa, 2015, p. 61). Sua metáfora da fronteira, mais do que um espaço geográfico, denota o espaço limítrofe no qual elementos herdados, adquiridos, impostos e, muitas vezes, presumidamente opostos não se obliteram nem se subsumam a algo maior, mas combinam-se em formas únicas e inesperadas. A fronteira é esse espaço limite determinado por uma mescla de raças, povos, gêneros e corpos.

A autora nos alerta que “*Para sobrevivir the borderlands debes vivir sin fronteras, volverte una encrucijada*”⁵ (Anzaldúa, 2015, p. 256), sendo esse um pensamento crítico-poético potencializado em uma perspectiva de

³ “[...] De fato, as fronteiras estão fisicamente presentes onde duas ou mais culturas se aproximam, onde pessoas de diferentes raças ocupam o mesmo território, onde as classes baixa, média e alta se encontram, onde o espaço entre dois indivíduos diminui com a intimidade” (Tradução nossa).

⁴ “A fronteira entre México e Estados Unidos é uma ferida aberta onde o terceiro mundo raspa contra o primeiro mundo e sangra” (Tradução nossa).

⁵ “Para sobreviver nas fronteiras, deve-se viver sem fronteiras, tornar-se uma encruzilhada” (Tradução nossa).

fronteira/encruzilhada que se adensa e nos apresenta essa zona de contato híbrida, dilatada pelos conflitos com os outros mundos possíveis. Pesavento (2002, p. 37) nos ajuda a entender que

[...] a condição de fronteira é ser ex-cêntrico, ou seja, é dada pela situação de ser borda, margem ou franja. Não estar no centro é postular uma atitude de estranhamento, que possibilita aquilo que se convencionou chamar como sendo a melhor atitude antropológica: “ver mais longe”, colocar-se a distância e em recuo frente à situação observada para melhor enxergá-la e compreendê-la.

Embora ainda persista uma visão simplista acerca da fronteira, essa constitui-se em um elemento complexo. De acordo com Leite e Baller (2015, p. 293), esse termo é legitimado no século XIX, enquanto compreensão de limite territorial, e deve ser pensado como categoria explicativa. Porém, os autores indicam que, atualmente, essa categoria deve ser entendida como termo plural, “[...] permeado de significações, sentidos e funções, que ultrapassam as fronteiras políticas, econômicas, administrativas e geográficas”. Eles salientam que a fronteira é um campo de práticas sociais e culturais cotidianas com amplo e diversificado movimento humano.

Refletindo sobre a fronteira entre México e EUA, Anzaldúa nos permite compreender a região fronteira como um espaço distinto, de criação cultural, muito além de mera divisão territorial:

La frontera entre México y Estados Unidos es una herida abierta en donde el tercer mundo raspa contra el primero y sangra. Y antes de formarse una costra vuelve la hemorragia, la sangrevida de dos mundos que se fusionan para formar un tercer país, una cultura fronteriza. Las fronteras se establecen para definir los lugares que son seguros e inseguros, para distinguirnos a nosotros de ellos. Una frontera es una línea divisoria, una franja angosta a lo largo de un borde escarpado. The borderland es un lugar vago e indeterminado creado por el residuo emocional de un límite artificial. Está en un estado constante de transición. Lo prohibido y vetado lo habitan. Los atravesados, las atravesadas viven ahí: los de mirada furtiva, las perversas, los queer, las busca-pleitos, los mestizos, cualquiera que sea

mulato, mezcla de razas o medio muerta; en resumen, aquellos y aquellas que cruzan al otro lado, pasan por encima o traspasan los confines de lo “normal” [...]” (Anzaldúa, 2015, p. 61).

A partir disso, a autora retira esse espaço e seus habitantes das tradicionais marginalidade e imoralidade que lhes são atribuídas, buscando ressignificar a noção de fronteira, fazendo emergir território e indivíduos que são produções e produtores culturais singulares, muito além dos rótulos que as teorias acadêmicas lhes atribuem. Seus textos nos convocam a todo momento a olharmos a fronteira com um olhar descolonizado e descolonizador, livres de preconceitos que encarceram e homogeneizam a fronteira e seus habitantes.

Com isso, Anzaldúa clama por uma “teoria encarnada” para pensar a fronteira, que modifique nossa compreensão sobre esse lugar sempre visto como impessoal, frio e desprovido de alma. A fronteira é um espaço para ser vivenciado a partir das sensações e das emoções da confluência e dos embates culturais e simbólicos que lhes são característicos. Para Rius (2015, p. 25, tradução nossa),

Parte do trabalho de Anzaldúa responde a uma resistência estratégica à teoria, mas também a uma necessidade de teorizar a partir do corpo, de “incorporar” a teoria com base nas experiências e transações que devem ser realizadas – no feminismo e nos estudos de gênero – para entender uns aos outros e construir pontes entre diferentes campos, assuntos e conhecimentos.

Rius (2015) coloca como um dos elementos singulares dessa obra a noção de que a fronteira é um espaço de contato, de integração e de negociação entre as identidades culturais, prevalecendo o transnacional sobre o nacional. O resultado disso são sujeitos *atravesados*, que têm suas línguas e seus corpos atravessados pelas desigualdades raciais, de classe e de gênero.

O uso do adjetivo “atravesados” por Anzaldúa para definir os habitantes das terras fronteiriças em Borderlands nos remete ao seu caráter inadequado e anormal (queer). Ela reescreve os pachucos de Paz, hoje chicanas e mexicano-americanos (los atravesados), e sua cultura em movimento, não como um conjunto de práticas e gestos que perderam seu significado e esqueceram sua

⁶ “A fronteira entre o México e os Estados Unidos é uma ferida aberta onde o terceiro mundo se esfrega no primeiro e sangra. E antes que uma crosta se forme, a hemorragia retorna, a força vital de dois mundos se fundindo para formar um terceiro país, uma cultura de fronteira. Fronteiras são estabelecidas para definir lugares seguros e inseguros, para nos distinguir deles. Uma fronteira é uma linha divisória, uma faixa estreita ao longo de uma borda irregular. A região fronteira é um lugar vago e indeterminado criado pelo resíduo emocional de uma fronteira artificial. Está em constante estado de transição. O proibido e o fora dos limites a habitam. Os atravessados vivem lá: os de olhar suspeito, os perversos, os *queer*, os encrenqueiros, os mestiços, qualquer um que seja mulato, mestiço ou meio morto; em suma, aqueles que cruzam para o outro lado, ultrapassam ou transgridem os limites do ‘normal’ [...]” (Tradução nossa).

origem, mas como atitudes vivas, repletas de significado, que cruzam, interrompem, cortam ou obstruem o caminho da cultura americana hegemônica (Rius, 2015, p. 15, tradução nossa).

Embora Anzaldúa reflita sobre uma fronteira específica, é possível visualizar e transportar suas imagens e seus discursos para fronteiras brasileiras: vivencia-se o desconforto que os sujeitos estrangeiros, *aliens*, causam no corpo cultural brasileiro; a dificuldade em aceitar que naquele espaço não estamos aqui e não estamos lá, que não somos eles e não somos nós; estamos em um espaço singular, atravessado por duas culturas; somos sujeitos fronteiriços, atravessados por diferentes sistemas simbólicos. Todas essas questões emergem do poema *Una lucha de fronteras*, de Anzaldúa (2015, p. 137):

*Porque yo, como mestiza,
continuamente entro y salgo de una cultura
a otra.
Porque estoy en todas las culturas a la vez,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan
simultáneamente.⁷*

Há uma narrativa sobre o que é o conhecimento, o que é a estética, o que são os corpos, as sexualidades e os gêneros excluídos, e que legitimou categorias para desumanizar certos corpos, raças e identificá-los como desviantes, inferiores, insubordinados, *aliens* (nas palavras de Anzaldúa), ou seja, aqueles que não podem representar a nação. Essa é uma das dimensões do colonialismo, que é patriarcal, homofóbico e opressivo.

A autora, com sua consciência indígena e mestiça, marca a sua escrita com uma profunda crítica ao colonialismo: a marginalização de certos corpos e certas identidades; a capitalização da terra, da natureza, do ambiente; a militarização das relações humanas: “*No, no es suficiente que sea una mujer: miembro de segunda clase de un pueblo conquistado, un pueblo a quien se le inculca que es inferior porque tiene sangre indígena, cree en lo sobrenatural y habla un lenguaje deficiente*”⁸ (Anzaldúa, 2015, p. 109). A política do colonialismo é a política do medo, criando e recriando o “outro” enquanto ser desviante, ameaçador e desumanizado, de quem precisa-

mos nos defender utilizando barreiras como passaportes e fronteiras.

Essas fronteiras invisíveis, consideradas vagas, indeterminadas e artificiais pela autora, são impostas por linhas radicais, que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha” (rostos recobertos, mestiços, estratificados e administrados) e o universo do “outro lado da linha” (rostos potentes, desfigurados, não enquadrados), representando toda a produção de conhecimento historicamente excluída e considerada como inválida pelo modelo anterior.

O corpo-fronteira em Anzaldúa implica a performance e o cotidiano da vida com uma consciência expandida de ser mulher e lésbica, que leva a uma reflexão crítica sobre como habitar o próprio corpo: “*La mujer es lo extraño, la otredad. Ella constituye las piezas reconocidas de la pesadilla del hombre, su sombra-bestia, el solo verla lo lleva a un frenesí de ira y de miedo*”⁹ (Anzaldúa, 2015, p. 75). O mundo fronteiriço é um lugar onde predominam características masculinas e, ao tensioná-lo, a autora não cai na naturalização das relações de gênero entre homens e mulheres, mas, ao contrário, complexifica-as apontando a potencialidade nessa dualidade (transformada em binarismo na modernidade colonial), e contempla a possibilidade de carregar o masculino e o feminino em um único corpo, rompendo assim as fronteiras de gênero.

Confluência, hibridismo e (des)encontros também permeiam a discussão sobre identidade proposta pela autora, cuja história se confunde com a do povo migrante mexicano. Trata-se de uma trajetória que, historicamente, convive com as espacialidades conflitivas e diversas e que se reelabora por meio de práticas sociais e culturais coletivas, posicionando-se diante dos muros e das cercas de arame farpado; das terras desérticas do Texas; das violências do tráfico de pessoas; dos silenciamentos de ontem e de hoje, vivenciados pelo povo migrante mexicano em suas histórias cotidianas há mais de um século. A complexidade da sua condição (que é também uma experiência coletiva de quem porta os mesmos marcadores identitários) se expressa nessa frase da autora: “[...] *yo soy un puente tendido del mundo gabacho al del mojado, lo pasado me estira pã ‘trás y lo presente pã ‘delante*”¹⁰ (Anzaldúa, 2015, p. 61). Aqui, ela examina a sua própria condição como mulher *chicana* e de fronteira, mas também das mulheres nas culturas latina e *chicana*, dos *chicanos* na sociedade americana branca e das lésbicas no mundo hétero.

⁷ “Porque eu, como mestiça, / continuamente entro e saio de uma cultura / para outra. / Porque estou em todas as culturas ao mesmo tempo, / uma alma entre dois mundos, três, quatro, / minha cabeça fervilha de contradições. / Sou guiada por todas as vozes que falam comigo / simultaneamente” (Tradução nossa).

⁸ “Não, não basta que ela seja uma mulher: um membro de segunda classe de um povo conquistado, um povo que é ensinado que é inferior porque tem sangue indígena, acredita no sobrenatural e fala uma língua deficiente” (Tradução nossa).

⁹ “A mulher é o estranho, o outro. Ela constitui as peças reconhecidas do pesadelo do homem, sua sombra-bestia. A simples visão dela o leva a um frenesim de raiva e medo” (Tradução nossa).

¹⁰ “[...] eu sou uma ponte estendida entre o mundo do gringo e do imigrante ilegal, o passado me estica para trás e o presente para a frente” (Tradução nossa).

Pela combinação de uma narrativa histórica e biográfica, Anzaldúa nos permite conhecer a situação da mulher dentro de sua história fronteiriça. Ao longo de seus escritos, ela explora um conjunto diversificado de questões, incluindo (mas não limitado a) os efeitos destrutivos de rótulos impostos externamente e dos sistemas de opressão interligados que marginalizam pessoas que, por causa de sua classe, cor, gênero, idioma e/ou sexualidade, não pertencem a grupos culturais dominantes: identidades *chicanas*, sexualidades lésbicas, papéis de “*butch/femme*”, bissexualidade, estados alterados de realidade, política de identidade transformacional e homofobia/sexismo (tanto na cultura dominante dos EUA quanto nas comunidades mexicano-americanas).

Ao romper com essas narrativas, desafia toda uma tradição hegemônica de poder, não só literária, mas também cultural e política. Diante dessa conjuntura de silenciamento, Anzaldúa se posiciona criticamente ao longo da sua escrita, desconstruindo não somente o discurso moderno-colonial anglo-americano a respeito da significação do sujeito que vive essa/nessa fronteira (principalmente a mulher), mas também a luta pelo feminismo da diferença¹¹ dentro da sua própria comunidade.

Marisa Rius (2015, p. 20, tradução nossa), na introdução de *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*, alerta-nos que a proposta de Anzaldúa é descolonizar as minorias *chicanas* e os métodos da escritura acadêmica, centralizada na escrita de mulheres brancas.

Os limites de sua escrita acadêmica/ativista, autobiográfica/ficcional, poética/pedagógica são mobilizados por uma necessidade de intervir a partir dos limites acadêmicos e das bordas territoriais (fronteiras) na academia, nos feminismos hegemônicos, na história da vida cotidiana dos descendentes pobres de mexicanos e de qualquer outra nação ignorada.

Com sua escrita desafiadora e sensível, a autora e ativista nos convida a fugir de perspectivas e teorias engessadas e coloniais, para alcançar categorias e conceitos que contemplem a experiência e a vivência de sujeitos subalternos e silenciados. Ela nos convida a pensar a complexidade de nossos corpos e de nossas histórias, quando aponta a encruzilhada na construção de identidades (uma

multiplicidade que não cabe em uma categoria unilateral) e as múltiplas possibilidades para a compreensão da fronteira, “[...] *sin rostro, sin nombre, invisibles, objeto de burlas [...] la frontera ha creado una cultura de choque, una cultura fronteriza, un tercer país, un país cerrado*”¹² (Anzaldúa, 2015, p. 70).

Anzaldúa busca, a todo momento, descolonizar o pensamento: “[...] *esos movimientos de rebeldía que tenemos en la sangre nosotros los mexicanos surgen como ríos desbocados en mis venas. Y como mi raza que cada en cuando deja caer esa esclavitud de obedecer, de callarse y aceptar, en mí está la rebeldía encima de mi carne*”¹³ (Anzaldúa, 2015, p. 73). Dessa forma, ela nos oferece insumos teórico-metodológico para pensar e problematizar nosso contexto, nossa história e nosso lugar: “[...] *tuve que dejar mi casa para poder encontrarme a mí misma, encontrar mi propia naturaleza interna, enterrada bajo la personalidad que me habían puesto*”¹⁴ (Anzaldúa, 2015, p. 73).

Sua escrita nos desafia a conhecer nosso lugar e assumir nossa identidade de sujeitos historicamente colonizados. No entanto, assumir que somos colonizados (latino-americanos) requer o enfrentamento das concepções que nos foram transmitidas ao longo de todo um processo de formação pela episteme moderna-colonial. Anzaldúa nos revela um feminismo de resistência e que vai ao encontro de questionamentos teórico-epistêmicos com os quais a pensadora feminista Maria Lugones (2020) nos desafiava: de onde vieram as categorias que utilizamos para explicar a nossa realidade? Quem as produziu?

A episteme moderno-colonial que construiu nossa forma de ler e entender o mundo silenciou e excluiu os discursos, as linguagens e as visões de mundo que considerava não racionais e não científicos. As teorias, as categorias e os conceitos que utilizamos no campo das ciências humanas e sociais foram forjados dentro de um imaginário eurocentrado que não contempla as especificidades do restante do mundo. Como resultado, utilizamos ferramentas epistêmicas da modernidade colonial¹⁵ para compreender um mundo colonizado. É com esse “pensamento abissal”, que traz as marcas da colonialidade, produz uma história hierárquica, binária, de distinções visíveis e invisíveis que Anzaldúa procura romper.

Embora esteja situado em outro campo teórico e político, consideramos importante introduzir a noção de

¹¹ Entende-se como feminismo da diferença o movimento contestatório de mulheres pertencentes a grupos diversificados e que não eram incluídas nos discursos e nas práticas do movimento feminista clássico. Aqui destacam-se: mulheres racializadas, terceiro-mundistas, periféricas e de sexualidades dissidentes.

¹² “[...] sem rosto, sem nome, invisível, objeto de ridículo [...] a fronteira criou uma cultura de choque, uma cultura de fronteira, um país terceiro, um país fechado” (Tradução nossa).

¹³ “[...] esses movimentos rebeldes que nós, mexicanos, temos no sangue correm como rios caudalosos em minhas veias. E como minha raça, que de vez em quando abandona essa escravidão de obedecer, de calar e aceitar, a rebelião está dentro de mim, no fundo da minha carne” (Tradução nossa).

¹⁴ “[...] tive que deixar minha casa para me encontrar, para encontrar minha própria natureza interior, enterrada sob a personalidade que havia sido colocada em mim” (Tradução nossa).

¹⁵ Entendemos modernidade colonial como fenômeno planetário constituído por relações assimétricas de poder, e não como fenômeno simétrico produzido na Europa e, posteriormente, estendido ao resto do mundo.

colonialidade elaborada por Aníbal Quijano (2009), na medida em que a discussão dialoga com as críticas elaboradas pela autora e, também, nos ajuda a compreender os processos de formação do imaginário social colonial. O autor entende colonialidade como a lógica de poder e dominação que se instaurou nas sociedades colonizadas a partir das intrusões, cujos efeitos e estruturas permanecem atuantes até os dias atuais. Dessa forma, o sistema-mundo moderno/colonial estabelece uma hierarquia entre os países (colonialidade do poder), entre humanos/colonizadores e não humanos/colonizados (colonialidade do ser) e reconhece como saberes, costumes e conhecimentos válidos apenas aqueles produzidos pelo Norte Global.

Embora não exista um diálogo intencional com Quijano, Anzaldúa acaba por se situar no mesmo terreno crítico do autor ao questionar as fronteiras que delimitam o espaço e a subjetividade da *chicana*, desconstruindo a narrativa de gênero imposta pelo discurso canônico, colonial, eurocentrado e heteronormativo. Expressa as contradições inerentes à formação social latino-americana, levando-nos a pensar e a reescrever uma história latino-americana plural, que recolha as experiências subalternizadas e racializadas.

A escrita de Anzaldúa ocupa um lugar privilegiado: a partir do “outro”, da exterioridade se fazendo e se construindo¹⁶. A afirmação da identidade e a marcação da diferença nesses espaços de fronteira implicaram sempre incluir e excluir. Ao lermos *La frontera: la nueva mestiza*, inquietudes e reflexões nos desafiam a fazer perguntas em relação à nossa história: se os rastros desses sujeitos foram apagados, como podemos conhecer suas formas de viver e sua cotidianidade e interpretar seus pensamentos, emoções, resistências e ações? O que sabemos desses sujeitos se temos apenas sombras que provêm dos olhares, da construção e das narrativas da episteme colonial dominante? Quais os motivos da ausência dessas mulheres na historiografia oficial e, por outro lado, da presença delas nas listas de “subversivas”, “mal faladas”, “loucas”, “traidoras”, “mulheres infames”, notáveis apenas por um ato de transgressão porque lutavam pela sobrevivência de seus ideais, enquanto tentavam preservar a própria vida? Quem define, explica e traduz o sujeito da fronteira, as racializadas, as subalternizadas, as sem voz?

Nesse sentido, a autora busca construir uma nova identidade fronteiriça, ao relembrar o turbilhão de guerras, conflitos e contatos interétnicos que marcaram o México e sua fronteira com os Estados Unidos. Como traçar uma demarcação territorial e, sobretudo, cultural sem levar em consideração todos esses processos? Como delimitar uma identidade mestiça sem compreender o que caracteriza essa mestiçagem? Como enquadrar, em uma perspectiva engessada de identidade, sujeitos atravessados e fronteiriços, que vivem entre duas ou mais culturas?

*El choque de un alma atrapada entre el mundo del espíritu y el mundo de la técnica a veces la deja entulada. Acunada en una cultura, hecha sandwich entre dos culturas, con un pie en cada una de las tres culturas y sus valores, la mestiza se somete a una lucha de carne y hueso, a la lucha de fronteras, a una guerra interna. Como toda la gente, solo vemos la versión de la realidad que comunica nuestra cultura. Como otras personas que tienen o viven inmersas en más de una cultura, recibimos múltiples mensajes, a menudo opuestos. La unión de dos marcos de referencia internamente coherentes, pero usualmente incompatibles, resulta en un choque cultural, una colisión de culturas*¹⁷ (Anzaldúa, 2015, p. 138).

Para Anzaldúa, somente rompendo com a lógica binária é possível compreender a identidade/consciência mestiça.

*La consciencia mestiza tiene la tarea de romper con la dualidad sujeto-objeto que la mantiene prisionera y demostrar en carne y hueso y mediante las imágenes en su obra, como se trasciende la dualidad. La solución al problema entre la raza blanca y las de color, entre hombres y mujeres, se encuentra en la sanación de la ruptura originaria en la base misma de la vida, la cultura, las lenguas, los pensamientos. Un desarraigo masivo del pensamiento dualista en la conciencia individual y la colectiva constituye el inicio de una larga lucha, pero una que podría conducirnos, con nuestras mejores esperanzas, hacia el fin de la violación, de la violencia, de la guerra*¹⁸ (Anzaldúa, 2015, p. 140).

¹⁶ A exterioridade é a própria realidade do “outro”, sobretudo dos pobres, das mulheres, dos indígenas – o outro como aquele que está fora das totalizações do sistema –, ou seja, do excluído.

¹⁷ “O choque de uma alma presa entre o mundo espiritual e o mundo da tecnologia às vezes a deixa paralisada. Aninhada em uma cultura, imprensada entre duas culturas, com um pé em cada uma das três culturas e seus valores, a mestiça enfrenta uma luta de carne e osso, uma luta de fronteiras, uma guerra interna. Como todas as pessoas, vemos apenas a versão da realidade comunicada por nossa cultura. Como outras pessoas que têm ou vivem imersas em mais de uma cultura, recebemos mensagens múltiplas, muitas vezes opostas. A união de dois referenciais internamente coerentes, mas geralmente incompatíveis, resulta em um choque cultural, uma colisão de culturas” (Tradução nossa).

¹⁸ “A consciência mestiça tem a tarefa de romper com a dualidade sujeito-objeto que a aprisiona e demonstrar, em carne e osso e por meio das imagens em sua obra, como a dualidade pode ser transcendida. A solução para o problema entre brancos e pessoas de cor, entre homens e mulheres, reside na cura da ruptura original na própria base da vida, da cultura, das línguas e do pensamento. Um desarraigamento maciço do pensamento dualista na consciência individual e coletiva constitui o início de uma longa luta, mas que pode nos levar, com todas as nossas melhores esperanças, ao fim do estupro, da violência e da guerra” (Tradução nossa).

Com isso, a autora busca a construção de uma nova identidade mestiça, para além das representações sociais vigentes e dos estereótipos: a compreensão de que os sujeitos mestiços são atravessados e fronteiriços, falantes de uma língua quebrada; são o lugar de (re)conciliação, portando uma identidade que articula todos os déficits (cor, nacionalidade, (des)língua, origem e sexualidade). Para isso, ela propõe uma identidade híbrida e transnacional que realoca e negocia suas diferenças.

É esse sujeito decolonial que Anzaldúa articula, propondo uma identidade mestiça que traz consigo a crítica ao pensamento binário e aos modelos de hibridismo cultural ancorados em noções de assimilação e cooptação. Sua escrita possui as marcas de uma subjetividade nômade, enraizada a partir de exclusões materiais e históricas de seu povo.

É pelos entrelugares da diferença que o outro é constituído na história e adquire forma a partir das intersecções sempre locais, pois suas mestiçagens múltiplas revelam simultaneamente mecanismos de sujeição, resistências e ocasiões para o exercício da liberdade; uma prática de questionamento de nossas verdades epistemológicas em busca de abertura para outras formas de conhecimento e de humanidade. Nessa perspectiva, também devemos entender o campo feminista como um lugar não homogêneo, cuja fronteira divide vivências, experiências e concepções de mundo, conforme Anzaldúa nos mostra.

A fronteira de um outro feminismo: “A mulher do terceiro mundo se revolta”

No texto *Hablar en lenguas: una carta a escritoras tercermundistas*, Gloria Anzaldúa reflete sobre as precariedades do cotidiano dessas mulheres, assim como as dificuldades e os preconceitos enfrentados para que se considerem e sejam consideradas escritoras:

Porque ojos de blancos no quieren conocernos, no se molestan por aprender nuestro lenguaje, el lenguaje que nos refleja a nosotras, a nuestra cultura, a nuestro espíritu. Las escuelas a que asistimos o no asistimos no nos dieron las habilidades para escribir ni la confianza en que teníamos razón de usar los idiomas de nuestra clase y etnicidad. [...]

¿Cómo aún me atrevo a considerar hacerme escritora mientras me agachaba sobre las siembras de tomates, encorvada, encorvada bajo el sol caliente, manos ensanchadas y calosas, no apropiadas para sostener la pluma, embrutecida como animal estupefacto por el calor? [...]”¹⁹ (Anzaldúa, 1988b, p. 220-221).

Para a autora, as mulheres de cor e terceiro-mundistas são reduzidas a determinados estereótipos que, além de levar a todas as exclusões sofridas por elas, ainda afetam de maneira direta suas subjetividades.

¿Por qué luchan contra nosotras? ¿Por qué creen que somos bestias peligrosas? Porque agitamos y frecuentemente quebramos las cómodas imágenes estereotípicas que los blancos tienen de nosotras: la sirvienta Negra, la niñera torpe con doces bebés chupándole las tetas, la china de ojos sesgados con su mano experta – “Sabén cómo tratar a un hombre en la cama”, la cara chata de la chicana, o la india, pasivamente reposada sobre su espalda, mientras el Hombre la chinga, estilo La Chingada”²⁰ (Anzaldúa, 1988a, p. 221).

Nesse sentido, Anzaldúa critica o que ela denomina de movimento feminista branco, que construía sua agenda tomando como referência a mulher branca, heterossexual, ocidental, de classe média, urbana e educada, não incluindo em suas reivindicações as especificidades de mulheres negras, *chicanas*, pobres, periféricas e terceiro-mundistas. A partir dessa crítica que elabora, a autora terá uma sólida participação na construção do denominado feminismo da inclusão. Segundo Cláudia de Lima Costa e Eliana Ávila (2005, p. 692),

[...] Anzaldúa trouxe, a partir de seu lugar de escritora chicana às margens do cânone, intervenções das mulheres feministas de cor, lésbicas, judias e mulheres do Terceiro Mundo, entre outras, para o centro do debate feminista norte-americano, até então dominado pela miopia das feministas consideradas brancas, anglofonas, heterossexuais, protestantes e de classe média. Com a irrupção dessas vozes histórica e estruturalmente reprimidas ou sem espaço, a discussão sobre a diferença se desloca do plano de uma dicotomia de gênero (a diferença entre homens e mulheres, entre masculino e feminino) e caminha rumo à exploração das diferenças

¹⁹ “Porque olhos brancos não querem nos conhecer, não se preocupam em aprender a nossa língua, a língua que nos reflete, a nossa cultura, o nosso espírito. As escolas que frequentamos ou não frequentamos não nos deram a habilidade de escrever ou a confiança de que estávamos certos em usar as línguas da nossa classe e etnia. [...] Como ousar ainda considerar me tornar escritora enquanto estou agachada sobre plantações de tomate, curvada, curvada sob o sol escaldante, com as mãos inchadas e calejadas, incapaz de segurar uma caneta, brutalizada como um animal entorpecido pelo calor?” (Tradução nossa).

²⁰ “Por que lutam contra nós? Por que acham que somos feras perigosas? Porque abalamos e frequentemente destruímos as imagens estereotipadas e confortáveis que os brancos têm de nós: a empregada negra, a babá desajeitada com doze bebês mamando, a chinesa de olhos puxados e mão habilidosa – “Elas sabem como tratar um homem na cama”, a *chicana* de rosto inexpressivo, ou a índia, passivamente reclinada de costas enquanto o homem a fode, ao estilo *La Chingada*” (Tradução nossa).

entre as mulheres e no interior das mulheres – tônica que marcou principalmente as preocupações intelectuais e práticas militantes feministas na década de 1980, revelando o reconhecimento de que o campo social está intersectado por várias camadas de subordinação que não podem ser reduzidas unicamente à questão de gênero.

A obra dela (assim como de inúmeras autoras e militantes da década de 1980) revela a preocupação em avançar para além da dicotomia de gênero, reconhecendo que o movimento feminista não é homogêneo e que as mulheres sofrem diferentes opressões e violências de acordo com a raça, a etnia, a classe social, a orientação sexual e o grupo social. Ainda de acordo com Costa e Ávila (2005), os debates sobre pós-modernismo e pós-estruturalismo permitiram a desestabilização de certezas e de verdades, assim como o reconhecimento de que as mulheres são diferentes entre si e que existem múltiplas camadas de opressões sofridas por elas que estão para além do gênero.

Os escritos de Anzaldúa formam um texto híbrido, “mestiço”, interseccional, em que se misturam – em um estilo fragmentado – ensaio, poesia e autobiografia. Além disso, a autora utiliza uma diversidade linguística – espanhol, inglês, *náhuatl*, mexicano, *norteño*, *tex-mex*, *chicano* y *pachico* – que se converte em um discurso crítico que promove a diversidade de identidades e línguas dos sujeitos fronteiriços, especialmente o que ela define como a “nova mestiça”. Ao mesclar diferentes elementos idiomáticos, Anzaldúa constrói uma linguagem fronteiriça a partir de um hibridismo linguístico: uma língua quebrada falada por pessoas “deslinguadas”, que tiveram sua capacidade discursiva e linguística sabotada pelo colonizador no que ela chama de terrorismo linguístico.

*Deslinguadas. Somos los del español deficiente. Somos tu pesadilla lingüística, tu aberración lingüística, tu mestizaje lingüístico, el sujeto de tu burla. Por hablar con lenguas de fuego nos crucifican culturalmente. Racial, cultural y lingüísticamente somos huérfanos, hablamos una lengua huérfana*²¹ (Anzaldúa, 2015, p. 109).

A proibição, imposta às populações colonizadas, de utilização do próprio idioma é uma expressão da colonialidade do poder, do saber e do ser, que reconhece como correto e recomendável apenas o idioma do coloni-

zador. Dessa forma, a autora cria uma linguagem híbrida que se converte no pesadelo colonial, não somente pelo hibridismo linguístico e pelos idiomas proibidos, mas também por dar voz e possibilidade de falar àquelas e àqueles cujas línguas foram cortadas pelo colonialismo e pela colonialidade.

Mesmo com o reconhecimento da importância da interseccionalidade por parte do movimento feminista, Anzaldúa alerta para os perigos de que as mulheres brancas se tornem porta-vozes das demandas das mulheres de cor e terceiro-mundistas, a partir de teorias mais palatáveis e com linguagem em concordância com as regras da elite intelectualizada. Dessa maneira, seus textos e ensaios (sobretudo, *Borderland/La frontera*) são uma resposta às teorias desencarnadas de vivência e de experiência que buscaram explicar e pautar o feminismo da inclusão. Nessa perspectiva, a autora alerta para o perigo de que as mulheres terceiro-mundistas (assim como outros sujeitos passíveis de preconceitos) aceitem essa tutela e contribuam para perpetuar a violência e o silenciamento que sofrem.

Livrar-se da carga dos estereótipos étnicos e raciais não é um processo simples; eles acabam entranhados nas pessoas que sofrem opressão e são repetidos à exaustão, de maneira inconsciente. Anzaldúa revela a perversidade e a reprodução desses estereótipos em uma memória de sua infância:

*“No salga al sol”, mi mamá me decía cuando quería salir a jugar. “Si te pones más oscura pensarán que eres una india. Y no te ensucies la ropa. No quieres que la gente diga que eres una mexicana puerca”. Nunca reconoció que aunque ya éramos americanos por seis generaciones, aún éramos mexicanos y todos los mexicanos son parte indios*²² (Anzaldúa, 1988b, p. 157).

Dessa forma, visualizamos como os processos de estereotipagem são absorvidos e moldam as subjetividades, fazendo com que os oprimidos reproduzam o discurso dos opressores. Nesse sentido, Anzaldúa vai se debruçar sobre a seguinte questão: de que maneira todos os discursos e as práticas patriarcais impactam nas psiques das mulheres? Para a autora, a resposta a essa pergunta é a categoria denominada sombra besta:

Dentro de mí existe una rebeldía: la sombra-bestia. Es la parte de mí que se niega a recibir órdenes de autoridades externas. Se niega a aceptar órdenes de

²¹ “Deslinguadas. Somos os do espanhol deficiente. Somos o seu pesadelo linguístico, a sua aberração linguística, a sua miscigenação linguística, o alvo da sua zombaria. Por falarmos com línguas de fogo, somos culturalmente crucificados. Racial, cultural e linguisticamente, somos órfãos; falamos uma língua órfã” (Tradução nossa)

²² “‘Não saia no sol’, minha mãe me dizia quando eu queria sair para brincar. ‘Se você ficar mais escura, vão pensar que você é índia. E não suje a roupa. Você não quer que as pessoas digam que você é uma mexicana porca.’ Ela nunca reconheceu que, embora fôssemos americanos há seis gerações, ainda éramos mexicanos, e todos os mexicanos são parte índio” (Tradução nossa).

mi voluntad consciente, amenaza la soberanía de mi misma autoridad. Es esa parte de mí que odia todo tipo de limitaciones, incluso aquellas que me impongo a mí misma. Al menor indicio de que alguien va a imponer límites a mi tiempo o a mi espacio, esa parte mía patalea con ambos pies. Salta²³ (Anzaldúa, 2015, p. 74).

Para Anzaldúa, a sombra besta se forma na psique feminina a partir da tirania cultural, que inculca nas mulheres conceitos predefinidos, inquestionáveis e indiscutíveis que investem de poder os homens e subordinam as mulheres, fazendo com que estas escondam e silenciem qualquer característica que possa contrariar esse paradigma dominante. Como a autora aponta, se uma mulher se rebela, ela é má; se não renuncia a si mesma em favor de um homem, ela é egoísta.

Conforme Lugones (2020) nos alerta, a colonialidade não se refere apenas à classificação étnico-racial ou à estruturação de poder político e econômico, mas também modela as subjetividades e permeia nossas relações interpessoais. Dessa forma, as subjetividades das mulheres colonizadas são construídas a partir desses aprisionamentos e dessas contenções descritas por Anzaldúa, tendo como resultado a inculcação e a manutenção das práticas e dos discursos patriarcais e desumanizantes, expressando o que Lugones denomina de colonialidade de gênero.

Visto que a sombra é uma parte inconsciente da nossa personalidade composta por matéria psíquica “esquecida” ou ignorada, quase sempre ela aparece nos sonhos sob uma forma personificada. Para Anzaldúa (2015), em diversos relatos, sua sombra aparece personificada na imagem arquetípica da serpente.

Después de cada uno de mis cuatro encuentros con la muerte vislumbrara a alguna Serpiente del otro mundo. Una vez, en mi recámara, vi una cobra del tamaño del cuarto, su cabeza expandiéndose sobre mí. Cuando parpadeé se había ido. Caí en la cuenta de que esta serpiente era, en mi psique, la imagen mental y el símbolo de lo instintivo en el colectivo impersonal y prehumano. Ella, el símbolo de la oscura fuerza sexual,

lo chthonic (el inframundo), lo femenino, el movimiento serpentino de la sexualidad, la creatividad, la base de toda la energía y la vida²⁴ (Anzaldúa, 2015, p. 94).

A autora nos lembra que nos tempos da Mesoamérica pré-colombiana, a *coatl* (serpente) era um símbolo dos mais notáveis, sendo que os olmecas associavam a condição de ser mulher com a boca da serpente, cujos guardiões eram perigosos dentes, caracterizando a imagem da vagina dentada. A partir disso, é possível perceber que a sombra possui instintos normais e impulsos criadores, fazendo com que seja parte indissolúvel de nossa psique. Percebemos esses impulsos nas palavras de Anzaldúa, que a todo momento nos relata como sua sombra besta se exalta e vocifera, querendo liberdade. E a todo momento a autora conclama as mulheres a libertarem essa sombra besta.

Anzaldúa remete à construção de representações sociais femininas que aprisionam as mulheres chicanas na dicotomia virgem/puta:

La gente chicana tiene tres madres. Las tres son mediadoras: Guadalupe, la virgen madre que no nos ha abandonado, La Chingada (La Malinche), madre violada a quien nosotros hemos abandonado, y La Llorona, la madre que busca a sus niños perdidos y es una combinación de las otras dos.

La simbología de las tres, de “nuestras madres”, está colmada de ambigüedad. La iglesia utiliza a Guadalupe en el proyecto de opresión institucionalizada: para aplacar a los indígenas, así como a los mexicanos y chicanos. En parte, la verdadera identidad de las tres ha sido subvertida: la Guadalupe para hacernos dóciles y aguantadoras. La Chingada para avergonzarnos de nuestro lado indígena y La Llorona para convertirnos en gente muy sufriendo. Este ofuscamiento ha fomentado la dicotomía virgen/puta²⁵ (Anzaldúa, 2015, p. 89).

Com isso, percebemos que as mudanças são muito mais complexas do que a mera inclusão de reivindicações; requerem a desconstrução de categorias, a reconstrução de subjetividades e a superação de um pensamento simplista que enquadra tudo em caixas desconectadas.

²³ “Dentro de mim, há uma rebelião: a sombra-besta. É a parte de mim que se recusa a receber ordens de autoridades externas. Ela se recusa a aceitar ordens da minha vontade consciente; ela ameaça a soberania da minha própria autoridade. É aquela parte de mim que odeia todos os tipos de limitações, mesmo aquelas que eu imponho a mim mesma. Ao menor sinal de que alguém vai impor limites ao meu tempo ou ao meu espaço, essa parte de mim se anima. Ela salta” (Tradução nossa).

²⁴ “Após cada um dos meus quatro encontros com a morte, eu vislumbrava uma Serpente sobrenatural. Certa vez, no meu quarto, vi uma cobra do tamanho do quarto, com a cabeça se expandindo acima de mim. Quando pisquei, ela havia desaparecido. Percebi que essa serpente era, na minha psique, a imagem mental e o símbolo do instintivo no coletivo impessoal e pré-humano. Era o símbolo da força sexual obscura, do ctônico (o submundo), do feminino, do movimento serpentino da sexualidade, da criatividade, da base de toda energia e vida” (Tradução nossa).

²⁵ “O povo chicano tem três mães. Todas as três são mediadoras: Guadalupe, a mãe virgem que não nos abandonou; La Chingada (La Malinche), a mãe estuprada que abandonamos; e La Llorona, a mãe que busca seus filhos perdidos e é uma combinação das outras duas. O simbolismo das três, de ‘nossas mães’, é repleto de ambigüidade. A Igreja usa Guadalupe no projeto de opressão institucionalizada: para apaziguar os povos indígenas, bem como mexicanos e chicanos. Em parte, a verdadeira identidade das três foi subvertida: Guadalupe para nos tornar dóceis e resistentes; La Chingada para nos envergonhar por nosso lado indígena; e La Llorona para nos transformar em um povo sofredor. Essa ofuscação fomentou a dicotomia virgem/prostituta” (Tradução nossa).

A través de los años, los confines de la vida agraria y ranchera empezaron a enfadarme. El rol tradicional de la mujer era una silla de montar que yo no me quería poner. Los conceptos "pasividad" y "obediencia" rastreaban sobre mi piel como espuelas y "matrimonio" e "hijos" me hacían embestir más rápido que las serpientes de cascabel o los coyotes. Empecé a usar botas y a andar con la cabeza llena de visiones, con hambre de más palabras y más palabras. Despacio, dejé de andar cabizbaja, rechacé mi herencia y empecé a desafiar las circunstancias. Pero he pasado más de treinta años desaprendiendo la creencia inculcada en mí que ser blanco es mejor que ser moreno – algo que alguna gente de color nunca desaprenderá. Y es apenas ahora, que el adiós de mí misma, el que pasé cultivando durante la mayor parte de mi adolescencia, se convierte en amor²⁶ (Anzaldúa, 1988b, p. 163).

Para Anzaldúa, mudar a si mesma e ocupar lugares proibidos requer um árduo exercício de rebelião:

Tu piel debe ser lo suficientemente sensible para el beso más ligero y lo suficientemente gruesa para evitar las burlas. Si le vas a escupir en lo ojo al mundo, asegúrate de que llevas la espalda contra el viento. Escribe de lo que más nos une a la vida, la sensación del cuerpo, las imágenes vistas, la extensión de la psique tranquila: momentos de alta intensidad, su movimiento, sonidos, pensamientos. Aunque pasamos hambre no somos pobres en experiencias. [...]

Tira lo abstracto y el aprendizaje académico, las reglas, el mapa y el compás. Tantea sin tapaojos. Para tocar más gente, las realidades personales y lo social se tienen que evocar – no a través de la retórica pero a través de la sangre y la pus y el sudor.

Escribe con tus ojos de pintor, con oídos de músico, con pies de danzantes. Tú eres la profeta con pluma y antorcha. Escribe con lengua de fuego. No dejes que la pluma te destierre de ti misma. No dejes que la tinta se coagule en el bolígrafo. No dejes que el censor apague las chispas, ni que las mordazas te callen la voz. Pon

tu mierda en el papel.

No estamos reconciliadas con los opresores que afilan su gemido con nuestro lamento. No estamos reconciliadas. Busca la musa dentro de ti misma. La voz que se encuentra enterrada debajo de ti, desentiérrala. No seas falsa con ella, ni trates de venderla por un aplauso, ni para que se te publique tu nombre²⁷ (Anzaldúa, 1988a, p. 226-227).

Nesse sentido, como forma de rebelião e de empoderamento, Anzaldúa conclama as mulheres de cor e terceiro-mundistas a exercerem o ato da escrita, sem enquadrá-las nos moldes dos opressores e sem esvaziar seus sentidos pela busca de aceitação. Essa presença-ausência no espaço historiográfico e literário, através da voz narrativa feminina e testemunhal de Glória Anzaldúa, traz à cena a possibilidade de uma escrita da história, da literatura, voltada à inserção de um sujeito enquanto mulher e testemunha nesse espaço. É uma narrativa não linear que reflete suas identidades multifacetadas e experiências de vida, o que também influenciou a forma como outras autoras femininas contam suas histórias.

Considerações finais

Neste breve texto, buscamos refletir sobre categorias que integram a obra de Gloria Anzaldúa. Sobretudo, ele é uma forma de prestar uma homenagem a essa mulher *chicana* e fronteiriça que não se rendeu e não foi silenciada pela opressão. A ideia da sombra besta nos permite pensar sobre os prejuízos causados às mulheres (sobretudo das populações colonizadas), enquanto sujeitos, pela imposição de determinados valores e condutas que mutilam e anulam seus desejos e reforçam sua submissão dentro de uma sociedade ainda patriarcal.

Com relação à categoria fronteira, Anzaldúa nos convida e nos desafia a olharmos esse espaço de forma diferente, como lugar de criação, de encontros e de embates, como lugar de alma, de vida e de morte. Da mesma forma, crítica as noções identitárias que limitam e enquadram os

²⁶ "Com o passar dos anos, os limites da vida agrária e pecuária começaram a me irritar. O papel tradicional da mulher era uma sela que eu não queria carregar. Os conceitos de 'passividade' e 'obediência' me marcavam como esporas, e 'casamento' e 'filhos' me faziam avançar mais rápido que cascavéis ou coiotes. Comecei a usar botas e a andar com a cabeça cheia de visões, faminta por mais e mais palavras. Lentamente, parei de baixar a cabeça, rejeitei minha herança e comecei a desafiar as circunstâncias. Mas passei mais de 30 anos desaprendendo a crença inculcada em mim de que ser branca é melhor do que ser morena – algo que algumas pessoas de cor jamais desaprenderão. E é só agora que o adeus a mim mesma, aquele que passei a maior parte da minha adolescência cultivando, se transforma em amor" (Tradução nossa).

²⁷ "Sua pele deve ser sensível o suficiente para o beijo mais leve e grossa o suficiente para afastar a zombaria. Se você for cuspir nos olhos do mundo, certifique-se de estar de costas para o vento. Escreva sobre o que mais nos conecta à vida, a sensação do corpo, as imagens vistas, a extensão da psique tranquila: momentos de alta intensidade, seu movimento, sons, pensamentos. Mesmo que morramos de fome, não somos pobres em experiência. [...]

Jogue fora o aprendizado abstrato e acadêmico, as regras, o mapa e a bússola. Sinta sem vendas nos olhos. Para tocar mais pessoas, as realidades pessoais e sociais devem ser evocadas – não por meio da retórica, mas por meio de sangue, pus e suor.

Escreva com seus olhos de pintora, com ouvidos de música, com pés de dançarina. Você é a profetisa com pena e tocha. Escreva com uma língua de fogo. Não deixe a pena bani-la de si mesma. Não deixe a tinta coagular na pena. Não deixe que a censura apague as faíscas, nem que as mordazas silenciem sua voz. Coloque suas merdas no papel. Não estamos reconciliadas com os opressores que aguçam seus lamentos com o nosso lamento. Não estamos reconciliadas.

Encontre a musa dentro de você. Desenterra a voz que jaz enterrada sob você. Não seja falso com ela, nem tente vendê-la por aplausos, nem para ter seu nome publicado" (Tradução nossa).

sujeitos, buscando elaborar uma concepção que abarque a multiplicidade de facetas dos sujeitos fronteiriços. Acima de tudo, a autora nos convida a olhar essas categorias com olhos menos acostumados, com olhos poéticos e descolonizados.

É nessa “fronteira anzaldúana” – nesse entrelugar, nesse espaço poético da hibridização, das re-existências, da apropriação, das singularidades, das reinvenções de si, que a escritora se lança nos ombros de “*Ehécatl – un agitado viento*”, que a leva “*al otro lado del río*”, voltando-se para o espaço em que sente pertencimento, no qual reconstrói poeticamente novas identidades que:

*[...] humildes pero a la vez orgullosos, quietos pero a la vez salvajes, nosotras las mexicanas-chicanos caminaremos por las cenizas que caen mientras seguimos con nuestros propios asuntos, con lo que tenemos que hacer. Necias, perseverantes, impenetrables como piedra, pero a la vez poseedoras de una maleabilidad que nos hace inquebrantables, nosotras, las mestizas permaneceremos*²⁸ (Anzaldúa, 2015, p. 145).

Referências

ANZALDÚA, G. 1988a. Hablar en lenguas: una carta a escritoras tercermundistas. In: MORAGA, C.; CASTILLO, A. (org.).

- Este puente, mi espalda*. San Francisco, Ism Press, p. 219-230.
- ANZALDÚA, G. 1988b. La prieta. In: MORAGA, C.; CASTILLO, A. (org.). *Este puente, mi espalda*. San Francisco, Ism Press, p. 157-171.
- ANZALDÚA, G. 2015. *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. México, UNAM, 308 p.
- COSTA, C. L.; ÁVILA, E. 2005. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(3):691-703.
- LEITE, E. F.; BALLER, L. 2015. Fronteira e fronteiriços(as). In: COLLING, A. M.; TEDESCHI, L. A. *Dicionário crítico de gênero*. Dourados, Ed. UFGD, p. 289-296.
- LUGONES, M. 2020. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, p. 52-83.
- PESAVENTO, S. J. 2002. Além das fronteiras. In: MARTINS, M. M. (org.). *Fronteiras culturais: Brasil, Uruguai e Argentina*. Porto Alegre, Prefeitura de Porto Alegre / Centro de Estudos de Literatura e Psicanálise Cyro Martins / Ateliê Editorial, p. 35-40.
- QUIJANO, A. 2005. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, p. 117-142.
- RIUS, M. 2015. Introducción. In: ANZALDÚA, G. *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. México, UNAM, p. 13-44.

Submetido em: 29/10/2024

Aceito em: 18/06/2025

²⁸ “[...] humildes, porém orgulhosas, serenas, porém selvagens, nós, mulheres mexicano-chicanas, caminaremos sobre as cinzas que caem enquanto continuamos com nossos próprios negócios, com o que temos que fazer. Teimosas, perseverantes, impenetráveis como pedra, mas possuidoras de uma maleabilidade que nos torna inquebráveis, nós, mestiças, permaneceremos” (Tradução nossa).