

Nas periferias da cultura: Jacques Derrida o franco-magrebino e Gloria Anzaldúa a *mestiza*.

On the culture's peripheries: Jacques Derrida the franco-maghrebin and Gloria Anzaldúa the mestiza.

Pedro Paulo Guimarães de Menezes
Mestrando PPGF- Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO: Esse artigo investiga a questão da periferia, das margens, das fronteiras e dos limites, assim como as relativas à seus habitantes, através de outra abordagem para não demarca-los em uma clausura. A periferia é uma crítica incômoda à capital-metrópole-centro. É possível pensar a partir do limite, à beira da civilização, ou ainda, é possível levar os conceitos ao seu limite, para surpreendê-los e fazer com que se comportem de maneira imprópria, quanto para fazê-los visitar suas periferias e ver os danos que causam por lá. Para isso propõem-se um encontro entre o pensamento de Jacques Derrida e Gloria Anzaldúa.

PALAVRAS CHAVE: GLORIA ANZALDÚA; *MESTIZA*; FRONTEIRAS; MONOLINGUISMO; JACQUES DERRIDA; MARGENS

ABSTRACT: This article investigates the question of the periphery, the margins, the borders and the limits, as well as the ones related to its inhabitants, through another approach avoiding demarcate them in a closure. Peripheries are an uncomfortable critique addressed to the capital-metropolis-center. It's possible to think from the edge, on the edge of civilization, it's also possible push concepts to their limits, to surprise them and make them behave improperly, as well as to make them visit their peripheries to see the damage they cause. For this purpose it's proposed a meeting between thoughts of Jacques Derrida and Gloria Anzaldúa.

KEY WORDS: GLORIA ANZALDÚA; *MESTIZA*; BORDERS; MONOLINGUALISM; JACQUES DERRIDA; EDGES.

INTRODUÇÃO

Glória Evangelina Anzaldúa é uma autora chicana¹, nascida em uma zona fronteira entre o México e o EUA, foi a

¹ O termo chicana vem do “Movimiento Chicano”, oriundo dos EUA. Esse termo é usado para marcar uma forma de identificação que não passe pela pureza da identidade, abarcando tanto migrantes, como filhos latinos nascidos

primeira em seis gerações a sair de sua terra e “atravessar o rio” que separa os dois países, imigrar para os Estados Unidos. Anzaldúa autodenominava-se uma “Nepantlera”, uma mediadora, uma “entre-mundos”: “I am a wind-swayed bridge, a crossroads inhabited by whirlwinds. Gloria, the facilitator, Gloria the mediator, straddling the walls between abysses.” (ANZALDÚA 2005 P.2). O que não significa que Gloria santificava esses mundos nos quais tinha uma perna. Ela nunca foi uma pensadora da pureza, todo seu pensamento era voltado para os excluídos, clandestinos e marginais.

[temos] produzido narrativas críticas do colonialismo que não acentuam a defesa do autoctonismo, mas as zonas de contacto, as identidades transversais e os espaços híbridos. Será produzida, portanto, uma série de escritos fronteiriços, mestiços, bilíngues ou inclusive multilíngues, como é o caso do clássico de Gloria Andaluza, *Borderlands/La Frontera*. Surgem assim um conjunto de noções como “transculturação”, “contraponto”, “coiote”, “Malinche”, “bastarda”, “ciborgue”, “vírus” e “dildo” que deslegitimam a pureza, a teleologia e a unidimensionalidade das representações coloniais, sexuais e científicas dominantes. (Preciado em entrevista a Carillo, 2010: 60)

Podem parecer que entre a história de Anzaldúa e de Derrida há pouco em comum. Mas aí, justamente na “história”, reside sua proximidade. Não na história apaziguada que, numa pulsão de esquecimento das ambiguidades e elementos perturbadores, lhes conferem uma origem e filiação, que lhes

em território anglo, que abarca desde caribenhas às mexicanas, mas, mais importante, o movimento chicana reclama uma linguagem impura, que mistura diversos elementos. Desse modo ele também é usado por Anzaldúa. Como traduzi-la? Deve-se traduzir os elementos anglo e manter os latinos ou inverso? Qual o idioma “original” da autora? Por esse motivo, inclusive, foi escolhido nesse trabalho ambas as opções, não traduzir certas passagens preservando o modo híbrido de escrita de Anzaldúa e traduzir outras para ressaltar que o objetivo da língua chicana é a polinização cruzada, onde ambos se fertilizem, e que embaralha a eleição de uma modalidade legítima da língua.

dividem em vários pedaços mancando-os, peça por peça, com vários rótulos. Anzaldúa e Derrida se aproximam no modo como escrevem sua própria história, sua própria ficção. Em “*The Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*” (1987) Anzaldúa se situa entre vários gêneros textuais e registros discursivos, simultaneamente empregando-os e subvertendo-os. Mistura de poesia, autobiografia espiritual, ficção, discurso analítico, sendo escrito em vários idiomas (inglês, espanhol, várias línguas e dialetos indígenas) afastando-se da originalidade de um gênero adequado a um tema (ÁVILA; COSTA, 2005). O livro “*O Monolingüismo Do Outro Ou A Prótese De Origem*” (2001) também tem características similares, escrito como um diálogo, ele entrecostura o lugar e a relação com o “outro” assim como ficção e autobiografia. (HADDOCK LOBO 2011 p.375)

Ambos se considerarão *Mestizas* que, sem a identificação direta com uma língua-materna (e seus significados) e, ao mesmo tempo, como falantes da “língua do outro”, partem e desviam internamente, sem nunca poder fundar uma cultura própria. Derrida pensa sua situação de franco-magrebino e Anzaldúa seu status de *chicana*. Eles são contágios, misturas, contaminações e disseminações que tanto diluem quando propagam, onde as identidades tanto terminam quando começam. Habitam uma fronteira, uma ponte, são marginais, esmaecimentos afastados dos originais. Não se pode delinear em suas elocuições o limite certo entre imposto/próprio, nativo/colonizador, tradicional/moderno, autônomo/sobredeterminado, artificial/natural, etc. Dirá Anzaldúa “*es difícil diferenciar entre lo heredado, lo adquirido, lo impuesto.*” (ANZALDUA 1987 p.82)

The *mestiza* faces the dilemma of the mixed breed: which collectivity does the daughter of a darkskinned mother listen to?

El choque de un alma atrapado entre el mundo del espíritu y el mundo de la técnica a veces la adeja entullada. Cradled in one culture, sandwiched between two cultures, straddling all three cultures and their value systems, *la mestiza* undergoes a struggle of flesh, a struggle of borders, an inner war. Like all people, we

perceives the version of reality that our culture communicates. Like others having or living in more than one culture, we get multiple, often opposing messages. The coming together of two self-consistent but habitually incompatible frames of reference causes *un choque*, a cultural collision (ANZALDÚA 1987 p.78, grifos da autora).

Esses ‘limites’ são marcadores, marcas do pertencimento – demarcação – e identificação à uma certa comunidade e um sensível partilhado. As narrativas conflitantes que as *mestizas* recebem das diversas tradições sobre si mesmas e sobre os acontecimentos da história social não permitem uma autobiografia apaziguada da identidade. Uma origem ‘natural’ é impossível quando está exposta a violência, as exclusões e os interditos (de participação) na qual são forjadas as subjetividades mestizas.

Para Anzaldúa fronteiras são limites antinaturais [unnatural] (por isso pode-se ler também artificiais – artefatos para controle social) entre o seguro e o inseguro, devem manter o indesejável do lado de fora. Para aqueles que vivem nas fronteiras, onde esses elementos se misturam, o estado *Nepantla* é uma guerra interior. Eles se movem constantemente para fora de formações cristalizadas, desenvolvem uma tolerância a ambiguidade rumo a uma perspectiva mais ampla, que inclui em vez de excluir, desmontando com a carne (o corpo, sua trajetória, sua *autohistoria-teoria*) a dualidade que exige que somente pode-se ser ou não ser, igual ou diferente, ficção-forjada-imprópria ou orgânica-livre-natural-própria.

Projetarão, portanto, seu discurso órfão e ilegítimo com o objetivo de servir a justiça social. Na falta de um discurso autêntico-próprio eles utilizarão uma prótese no lugar de suas origens inexistentes, uma prótese para aqueles que não possuem língua. Um artefato, artificial. Uma prótese de origem, ou uma *autohistoria-teoria*, para aproximar os termos dos autores. As subjetividades colonizadas não possuem somente histórias tristes de subalternidade, mas também desenvolveram ferramentas e habilidades que as permitiram sobreviver (que é uma forma de triunfar sobre) à um sistema-

mundo que tenta exterminá-las de diversas maneiras (nos trabalhos relevados as *mestizas* pela divisão sexual do trabalho, na exigência de um recuo à cristalização da identidade e dos costumes, etc).

Capítulo: centros e periferias

Em *Islã e o Ocidente* (2009), livro de Mustapha Cherif, Derrida fala que as questões que levantou, “perguntadas de alguma distância” e “uma certa exterioridade”, não teriam sido possíveis se ele não tivesse sido “um tipo de criança às margens da Europa” (DERRIDA; CHÉRIF; 2009 p.31, tradução minha). Do mesmo modo, Gloria Anzaldúa sempre esteve a certa distância das culturas onde transitava, sempre tendo sua identificação plena interditada, nunca se sentindo perfeitamente em-casa, seja enquanto mulher numa cultura machista, enquanto lésbica queer numa cultura heterocentrada ou como chicana num país anglo. Ambos sempre estiveram às margens, mas o que esses autores entendem por margens, limites? Qual maneira de abordar as margens, uma outra dinâmica, pode ser pensado a partir de Derrida e Anzaldúa? Para além deles, qual suplemento-prótese ou, o que temos presente corriqueiramente sob a égide desses signos? Que posição é essa de “uma certa exterioridade” afinal – no final, no limite?

O tratamento tradicional dado aos ‘limites’ é entende-os como cercamentos que delimitam a propriedade, que demarcam aquilo que lhe é próprio. E se, ainda pensando na tradição filosófica, dirá Derrida que “assim se entende o ser: o seu ser próprio.” (DERRIDA, 1991, p.17) devemos entender o ‘ser’ conjuntamente às margens que definem o seu ‘próprio’ e que o protege da ambiguidade de ser outro, de ser impróprio. Os limites definem o quinhão que pertence ao ser (ou o gênero que o ser pertence), o que lhe é próprio, sua identidade, determinando o que está dentro, em continuidade, o mesmo, ou fora; onde algo começa ou termina de se fazer presente, o que ‘é’ ou ‘não é’ algo. Deste modo prossegue que a antropologia tradicional, quando vai estudar o “outro”, costuma ir direto ao “próprio” de uma cultura. Derrida descreve a fórmula em que a

população é medida pelo centro em “*O Monolingüismo do outro*” (2001):

De acordo com uma lei circular familiar à filosofia, dir-se-á então que aquele que é o *mais*, o mais puramente ou mais rigorosamente, o mais essencialmente franco-magrebino, esse daria a decifrar o *que é ser franco-magrebino em geral*. Decifrar-se-á a essência do franco-magrebino pelo exemplo paradigmático do «*mais franco-magrebino*», do franco-magrebino por excelência (DERRIDA, 2001, p.23).

Ocorre que o local onde o ‘próprio’ de uma cultura é performado *mais* puramente, onde encontra-se o mais puro, o autêntico, é o ‘centro’, a capital, a metrópole. Assim expulsa-se o dissenso, os contágios, as migrações, os elementos perturbadores dessa síntese apaziguada que se traduz por uma cultura. Esses elementos neutralizados são incarnados na metrópole, na Pátria-Mãe e na Língua-Materna. A língua-materna é a expressividade própria, *mais próxima*, dessa “estrutura de realidade” que é uma cultura ou comunidade (constelação cognitiva, mundo de significados [*worlds of sense*]) e a sensibilidade por ela partilhada. Assim atribuindo crenças ou “mitos de referência”, afirma-se que determinada cultura “crê” nisso ou naquilo, que, por exemplo, os “Islâmicos” acreditam num paraíso com setenta e duas virgens, ou que são contra a homossexualidade (em prol de uma autenticidade sexual cultural).

Edward Said apontará que a antropologia ocidental produz e compactua na continuidade da imagem construída (e preconceituosa) do ‘oriente’ (SAID 2007). Nestor Garcia Canclini dirá que “o antropólogo chega à cidade a pé, o sociólogo de carro e pela pista principal, o comunicólogo de avião” (CANCLINI 2003 p.21), todos preocupados em construir objetos puros, organizando e institucionalizando (na escola, no museu, no artesanato, etc.) três níveis culturais de expressividade próprias e puras: o culto, o popular e a ‘cultura-de-massa’. Derrida dirá que a análise antropológica de Lévi-Strauss apela ao fonologismo para organizar, em uma estrutura,

o jogo da diferença *na* cultura (dentro da cultura) e também os limites do estrangeiro, da cultura em degeneração, em níveis de autenticidade. Derrida cita Lévi-Strauss:

O futuro julgará, sem dúvida, que a mais importante contribuição das antropologia às ciências sociais é ter introduzido essa distinção capital entre duas modalidades de existência social: um gênero de vida percebido originariamente como tradicional e arcaico, que é antes de tudo o das sociedades autênticas, e formas de aparição mais recente, mas onde grupos imperfeita e incompletamente autênticos encontram-se organizados no seio de um sistema mais vasto, atingido ele próprio pela inautenticidade. (LÉVI-STRAUSS apud. DERRIDA 1973p.168)

Mas, a cultura não é formada pela articulação, morta em síntese, das suas contradições, encarnada por uma capital, um centro da civilização. Essa análise da cultura pela sua capital é uma visão etnocentrista que promove imperialismos locais e deve ser desprivilegiada em função de outro tipo de análise que suspeite da pureza em favor de disseminações, contaminações e suplementações. A visão tradicional autoriza representações legítimas e organiza a partilha de poder. A cultura, quando vista pela periferia é um jogo político, é perturbadora, violenta, viva, articulada, e não uma síntese escrita em lápide. A (auto)imagem da capital só pode manter-se estável quando ignora o queixume de suas periferias. Essas representam o incômodo lembrete do dissenso, do espaçamento de si. A periferia torna incerta quem a cultura é, qual seu ‘próprio’ e a narrativa que se faz dela, principalmente a narrativa moral – o que é, ou foi, bom ou ruim à uma civilização.

A periferia é uma dobra da cultura sobre si mesma, uma crítica interna das suas minorias excluídas, uma minoria intrínseca que expõem as fissuras internas à metrópole. Uma queixa prestada por todos os “cidadãos de segunda classe”, clandestinos, estrangeiros internos, pelos excluídos, pelos habitantes ilegítimos, etc. Uma acusação do lugar problemático da mulher e da mãe dentro da fraternidade, d@s queer, d@s

pessoas em situação de rua, d@s indigentes, d@s portadores de HIV, d@s toxicomaníacos e tod@s @s degenerados e perversos que não desejam reestabelecimento e limpeza espiritual para se adequarem ao sistema que produz sua exclusão. É uma denúncia à consciência tranquila do centro e do mundo que esse constrói para si na forma de seu “próprio”. Anzaldúa define “homophobia” como “Medo de ir para casa” [*fear of going home*] e ela completa “E de não ser aceita. Nós temos medo de sermos abandonadas pela mãe, pela cultura, *la Raza*, de sermos inaceitáveis, defeituosas, danificadas” (ANZALDÚA 1987 p.19-20, tradução minha). Para Gloria, não foi ela que abandonou sua cultura, “*Not me sold out my people but they me. So yes, though ‘home’ permeates every sinew and cartilage in my body, I too am afraid of going home.*” (ANZALDÚA 1987 p.21) Esse posicionamento ao mesmo tempo dentro e fora é que caracteriza a fronteira.

Obviamente é interessante e tem sido muito politicamente representativo observar o aparecimento de novos sujeitos legítimos e todo o merecido retorno político que à isso se imbrica. O que se quer frisar aqui é que mexer na clausura-fechamento não é a morte ou fim (DERRIDA, 1993), mas é justamente o modo de se amar e cultivar o idioma, a língua ou a cultura. É por bem quere-los que devemos resistir à tentação de captura e enclausuramento por uma oficialidade nacional de um Estado sufocante. Resistir a uma destinação, evitar a determinação em direção à indeterminação. Não se trata de simplesmente apagar as identidades em direção à uma elocução ahistórica totalmente desterritorializada e descontextualizada, uma voz puramente filosófica, isso iria totalmente contra o projeto de valorização da diferença (DERRIDA, 2005, p.102). Se, para Derrida, “Só se desconstrói o que se ama, diz ele em O monolinguismo do outro.” (HADDOCK-LOBO, 2011, p.88), Anzaldúa parece querer fazer jus às culturas, amando-as e, justamente por isso, querendo libertá-las do “fechamento” da tradição abrindo-as a tudo que elas podem ser, abrindo-as ao contágio, disseminação e dissenso. Não é do fim, da morte da cultura ou um tipo de superação, de ultrapassamento dos limites simplista, que se trata. A morte só mantém intacto e inalterado, na modalidade de fantasma, o formato da cultura. O que realmente abala suas estruturas é torná-la incerta. Só se

pode falar de superação falando de indeterminação, tornando perturbador a certeza. Trata-se de posicionar-se indecisamente entre o dentro e o fora.

Desta maneira a periferia deve manter-se incerta quanto ao pertencimento invés de se pensar uma outra cultura ela própria. É a “certa exterioridade” de que nos falava Derrida, um certo tipo, de um certo modo é uma exterioridade, mas não é completa, absoluta, não é um outro-ele-próprio. Essa é uma posição que está incerta quanto o dentro ou fora, o externo ou interno - a participação e pertença ou a exclusão e alteridade.

A metrópole, a Cidade-Capital-Mãe-Pátria, a cidade da língua materna, eis um lugar que figura, sem o ser, um país longínquo, próximo, mas distante, não estrangeiro, isso seria demasiado simples, mas estranho, fantástico e fantasmal. (DERRIDA, 2001, p.58)

Os subúrbios não se separam da metrópole. Não é possível pensá-la somente (para dizer que também é isso) como uma civilização subalterna à outra que, com a saída da administração estrangeira-externa, seria livre e plena em seu próprio, em sua pureza. Ou seja, não é simplesmente uma nação expropriada de sua língua-materna (o apagamento de sua voz própria pelo texto colonialista) mas a condição de «acêntrica», órfã, expropriada de um próprio, de qualquer cultura. Assim, nos fala Derrida que:

Não aludo, claro, a este ou àquele grupo étnico em secessão, libertando-se um dia de um outro Estado-Nação, ou abandonando uma cidadania para obter outra, num Estado instituído de novo. Há abundantes exemplos dessa mutação.

Não, falo de um grupo «comunitário» (uma «massa» agrupando dezenas ou centenas de milhões de pessoas), de um grupo supostamente «étnico» ou «religioso» que, enquanto tal, se vê um dia privado da sua cidadania por um Estado que, através da brutalidade de uma decisão unilateral, lha retira sem lhe perguntar a sua opinião e sem que o dito grupo readquir

qualquer outra. Qualquer outra. (DERRIDA
2001, p.28-29)

Para pensar as periferias devemos pensar culturas acêntricas, sem metrópole ou legítimo-autêntico representante até o *limite*, onde, “O que é próprio a uma cultura é não ser idêntica a si mesma.” (DERRIDA, 1992, p.9, tradução minha). Podemos nos perguntar, assim, o que seria mais fiel à herança de uma cultura, mais interno? Cultivar a diferença-para-si-mesmo (consgo mesmo) ou confinar si mesmo em uma identidade onde essa diferença conserva-se capturada? (DERRIDA, 1992, p.11). Para Anzaldúa a fronteira faz mais que delimitar o que é próprio à identidade, ela é o espaço que encena a diferença e, conforme veremos, a *mestiza* é a figura que encarna essa alteridade – que testa com a carne tal teoria.

Mais do que um ‘espaço’ ou ‘local’ de onde o enunciado provém (e que o garante e estabiliza) a fronteira é uma dissolução, um estado paradoxal de alteridade e dissenso. A isso soma-se o problema de que a eleição de qualquer capital-centro estabelece uma partilha de exclusões, de fronteiras, onde alguns são deixados de lado, invisibilizados. Por esse motivo vários autores vêm definindo a periferia não como uma superação, uma nova civilização, ou uma antiga civilização liberta, mas como um “entre-lugar” (SANTIAGO 1978), “intersítio” (BHABHA 1998), “fronteira” (ANZALDÚA 1987) ou periferia (DUSSEL 1977).

O gesto de Anzaldúa em repolitizar linguisticamente uma ‘história apaziguada’ para torná-la perturbadora não ocorre somente com sua própria trajetória. O status de ‘natural’ escorre entre as fissuras que existem nas fronteiras, mostrando que nenhuma cultura pode ser dita pura. Esse gesto alarga-se até as culturas centrais, da metrópole, da capital, etc. A lógica espacial do colonialismo se baseava na distância entre a centralidade da metrópole-capital e as periferias sitiadas nas fronteiras do mundo, mas hoje são as próprias metrópoles agora aparecem como zonas de contato e sobreposição (PRECIADO 2010).

Por fim, em seus últimos trabalhos Anzaldúa irá propor uma série de outros termos para chamar atenção à

dimensão não somente material da fronteira, mas para tornar visível que existem fronteiras psicológicas, culturais, estético-sensíveis, etc. Ela usa termos como “Nepantla” e “EntreMundos” para acentuar esse caráter. “Nepantla” é um termo Nahuatl que significa um estado ou lugar “entre espaços” [*in-between spaces*]. Anzaldúa, uma “Nepantlera”.

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. (ANZALDÚA apud KEATING 2005b p.6)

Há uma cultura perturbadora, que perturba qualquer identificação, que não se encerra, inconclusiva, indeterminada. A diferença na cultura, dentro da cultura. Uma cultura mestiza não se completa em uma metrópole, mas permanece uma cultura ativa, furiosa, provocadora, perturbadora, crítica, desestabilizadora e, justamente por não ter destino certo definido, é *promissora*, pode dar certo.

Capítulo: a mestiza

Anzaldúa, como mulher Lésbica, sempre se viu considerada uma “*mujer mala*”, tanto por sua localidade de origem, “*Nothing in my culture approved of me. Había agarrado malos pasos. Something was ‘wrong’ with me. Estabá mas allá de la tradición.*” (ANZALDÚA 1987 P.17), quanto pelo racismo e machismo Anglo nos EUA para com os imigrantes. Trajetória que, invés de causar múltiplos pertencimentos, ocasionava uma perturbação da identidade, a interdição de ocupar um lugar ‘legítimo’ dentro de qualquer tradição, de um “em casa”.

Alienated from her mother culture, ‘alien’ in the dominant culture, the woman of color does not feel safe within the inner life of her self. Petrified, she can’t respond, her face caught between *los interstícios*, the space between the different worlds she inhabits. (ANZALDÚA, 1987, p. 20)

Esse status de “*alien*”, porém, não é uma completa exterioridade à cultura. Anzaldúa se coloca, então, como um pensamento de fronteira e mestiza. Nem fora nem dentro das tradições e das repostas ofertadas pela língua-materna. As *razas mestizas*-coloniais não são os agentes da história nem seus alvos: mas seu rastro, o resíduo da diferença da história, o que sobra dela e das ‘identidades’ que a performam. Elas se encontram *entre* narrativas. Como nos mostra Anzaldúa, os *mestizos* não eram nem os Aztecas, nem os Europeus (os *mestizos* restaram, sobreviveram às pragas e conflitos, não participam nem “estavam do lado” da história da ‘descoberta’ ou da resistência); conta-se a história dos conquistadores e missionários na exploração-conquista do México, os mestizos foram bagageiros dos conquistadores, também não eram reconhecidos pela identidade indígenas, vistos como ‘indígenas secundários’. Sem narrativa *própria* (sem língua-materna), sem lugar em ambas as histórias, *entre* as histórias (o atrito e o contágio das narrativas, sendo forjado por esses conflitos) e *dentro* das histórias (no *interior* das línguas, diferenças internas dessas identidades).

“*Deslenguadas. Somos los del español deficiente. Somos seu pesadelo lingüístico, sua aberração lingüística, sua mestizaje lingüística, o sujeito da sua burla. Porque falamos com línguas de fogo nós somos culturalmente crucificados. Racialmente, culturalmente e lingüisticamente somos huérfanos – nós falamos uma língua órfã.*” (ANZALDÚA 2009b p.310)

Derrida, em 1996 no livro “*O Monoliguismo do Outro: A Prótese de Origem*” (2001) também irá desenvolver um pensamento semelhante a partir de sua experiência como

franco-magrebino, como francês nascido na Argélia. Esse status de *mestiza*, para Derrida, mais do que uma riqueza, adição e mistura-em-síntese de identificações causa uma *perturbação da identidade* (DERRIDA 2001 p.28). Não um novo pertencimento, mas a experiência a exclusão. Mais do que uma identificação de diversas culturas enquadradas, o que ocorre é mais uma desidentificação das destinações ‘naturais’ das culturas, de seus ‘próprios’.

Mas, como pergunta Derrida “Esta «perturbação da identidade» favorecerá ou inibirá a anamnese? Agudizará o desejo de recordar ou exaspera o fantasma genealógico? Reprimirá, recalcará ou libertará?” (DERRIDA 2001 p.31) Tanto para Anzaldúa quanto para Derrida, é justamente aí que se permite repolitizar a questão, aí onde a propriedade natural não existe. É aí que se torna mais necessário do que nunca identificar movimentos, fantasmas, ‘ideologias’, fetichizações simbólicas, etc. (DERRIDA 2001 p.96) A experiência da exclusão/interdito desencadeia um desprendimento para com a língua, mantendo aberta a ferida. Status de *mestiza*: de perturbação da identidade, invés de apaziguamento. Invés de naturalização da identidade sua crítica, seu elemento perturbador e desestabilizador que, mais do que esconder ou esquecer procura manter viva a memória política de sua formação. Para Anzaldúa a fronteira “*es uma hierda aberta where the Third World grates against the frist and bleeds.*” (ANZALDÚA 1987 p.2, grifos da autora) Enquanto Derrida dirá acerca desse “traço de união” que é ser franco-magrebino *mestiza*:

O silêncio deste traço de união não pacifica nem acalma nada, nenhum tormento, nenhuma tortura. Nunca fará calar a sua memória. Poderá mesmo agravar o terror, as lesões e as feridas. Um traço de união nunca bastará para encobrir os protestos, os gritos de cólera ou de sofrimento, o barulho das lágrimas, dos aviões e das bombas. (DERRIDA 2001 p.24)

(...) razão pela qual essa amnésia permanece activa, de certo modo, dinâmica, poderosa, algo bem diferente de um simples esquecimento. (DERRIDA 2001 p.47)

Isso assim foi construído para não pecarmos por omissão. No Brasil quando nos referimos ao termo ‘mestiço’ trazemos a carga histórica que ele carrega por seu uso nas teorias racistas de embranquecimento populacional pelos eugenistas oitocentistas, promovida por autores como Renato Kehl, Roquette-Pinto e Miguel Couto e etc. Autores como Sílvio Romero e Gilberto Freyre ainda se apresentam nos rastros que deixaram no (suposto) ‘mito das três raças’ e na (suspeita) ‘democracia racial’ aonde é evocada a crença de que não existe racismo ou discriminação racial dada nossa origem miscigenada numa confraternização harmoniosa (SCHWARCZ, 1993; 2015).

Não podemos traduzir a *Mestiza* pelo inequivalente termo ‘mestiço’ como utilizado no Brasil. A palavra ‘mestiço’ normalmente é designada para expressar uma mistura hierarquizada de raças, como “uma mistura de várias ‘partes’ ou culturas, tanto a europeia como da indígena” (REES; PINTO, 2012 p.40) e para dar centralidade a identidade branca (apagar o dissenso através do branqueamento cultural), mobilizando um mecanismo que opera através do silenciamento da história e do povo preto e ameríndio – do dissenso dentro do mundo branco – recuperando, assim, a ideia de unidade e identidade nacional-cultural apaziguada e neutralizada por seu branqueamento (KABENGELE, 1999, p.17, p.78). Ele é utilizado para expressar uma mistura hierarquizada e harmônica de várias partes evitando prováveis conflitos raciais.

A *mestiza* de Anzaldúa antecipa uma crítica ao pensamento binário e aos modelos de hibridismo cultural ancorados em noções de assimilação e cooptação (ÁVILA; COSTA, 2005). O ‘mestiço’ possui uma filiação hierarquizada. Filiação, pois, mantém e reforça as identidades de sua ascendência como puras, finalizadas e homogêneas; e hierarquizada, pois é possível reconhecer a quantidade objetiva de influência na economia de sua identidade. O ‘mestiço’, encarado como fato já entregue, já dado à experiência em forma de produto acabado, pode e deve pagar tributo e respeito – além de obedecer às expectativas – das tradições; ele tem nelas sua auto referência.

O termo ‘mestiço’ suscita uma unidade coesa, exortadora da diferença *na* cultura e também neutraliza as identidades conflitantes em sua disposição umas com as outras. Ele apazigua assim dentro e fora da cultura, despolitizando sua formação, fazendo parecer que a cultura é de alguma forma harmônica, invisibilizando a violência da hibridização, como se fosse o mero encontro de culturas iguais e não toda uma série de estupro, conquistas, saques e massacres.

Anzaldúa evoca a palavra *mestiza* para dar visibilidade a como é ser uma mulher em uma sociedade masculina, ou seja, onde ela é impura. Anzaldúa interpõe o termo *mestiza* para enfrentar a violência a que indígenas e latinos estão submetidos em território Anglo, já o termo ‘mestiço’ enfatiza a mistura que apaga, em sua síntese sexual e cultural, a violência a que indígenas e pretos foram submetidos em território brasileiro. (REES; PINTO 2012 p.40). A *mestiza* não é um esquecimento e apagamento do dissenso, mas uma ferramenta – uma prótese – para afirmá-lo, para afirmar a alteridade. É incrível que ainda tenhamos que argumentar com pensamentos abertamente racistas, homofóbicos e carregados com todo tipo de preconceito, preocupados com branqueamento da população, com o desmerecimento da alteridade, com o resgate da identidade, apagamento do dissenso e etc., mas é contra esse tipo de argumento que Anzaldúa propõem sua *mestiza*. Para evidenciar que é um processo violento e não um processo de confraternização – tentando, nesse percurso, acabar com a desigualdade e chamar atenção às populações internas excluídas.

Tendo essa diferença em mente podemos analisar a crítica que Donna Haraway, em seu livro “*Modest Witness@Second Millenium. FemaleMan Meets OncoMouse: Feminism and Technoscience.*” (1997), irá tecer à *Mestiza* de Anzaldúa. Haraway analisa o conceito de *mestiza* através de um quadro de Lynn Randolph que se chama “*La Mestiza Cosmica*”. No quadro é pintada a própria Anzaldúa, em pé no planeta Terra, com um pé no Texas e um pé no México. Uma das mãos ela está domando (ou encantando) uma serpente cascavel e com a outra ela manipula o telescópio Hubble. A cobra simboliza a deusa Coatlicue e o estado ‘Nepantla’ (entre mundos). Assim continua Haraway:

Not unlike Anzaldua, who maintains a necessarily eclectic altar on her computer, Randolph's *mestiza* joins the snake and the Hubble telescope to demonstrate the kind of vision needed in the New World Order. (Haraway, 1997 p.20).

Enquanto a Anzaldúa pintada por Lynn Randolph em ‘*La Mestiza Cosmica*’ conecta o tradicional com o moderno, ocasionando uma heresia, para Haraway a ‘verdadeira’ Anzaldúa identifica-se com os elementos que se entrecruzam nos fluxos em sua consciência. E por isso Anzaldúa necessariamente suporta um altar eclético. Ela glorifica, dignifica e honra suas matrizes de ascendência invés de pervertê-los, ironizá-los e misturá-los. E assim, Haraway conclui:

The *Mestiza Cosmica* connects the snake and the telescope of Hubble, while Anzaldua's *mestiza* identifies with the snake and with the state of conscience called Coatlicue, proposed in the mystical tradition, within the knowledge of the indigenous Mexican cultures (Haraway, 1997 p.37).

Podemos dizer que Haraway enxerga a *mestiza* de Anzaldúa como o inequivalente ‘mestiço’. Como uma mistura que se identifica com seus elementos formadores e enaltece um deles – o elemento indígena mexicano. Para Haraway Anzaldúa está imprimindo e santificando as identidades, invés de pervertê-las, em um escapismo indígena e nostálgico. Ela deveria conectar o telescópio e a cobra como uma blasfêmia à tradição indígena que ela tanto respeita.

Como Anzaldúa trabalha sua filiação respeitosa à sua bagagem? Nesse trabalho ela santifica ou tece críticas as representações e tradições? Como visto, o status de *mestiza* não santifica ou apazigua nada, ela expõe o conflito, a *mestiza*:

Her first step is to take inventory.
Despojando, desgranando, quitando paja.
Just what did she inherit from her
ancestors? This weight on her back – which

is the baggage from the indian mother, which the baggage from the Spanish father, which the baggage from the anglo?

Pero es difícil differentiating between *lo heredado, lo adquirido, lo impuesto*. [...]

This step is a conscious rupture with all oppressive traditions of all cultures and religion. She communicates that rupture, documents the struggle. She reinterprets history and, using new symbols, she shapes new myths. (ANZALDÚA 1987 P.82, grifos da autora).

Essa ruptura não é uma fuga que deixa intacto (em paz) a cultura da qual se separa. Essa ruptura, na realidade, não é uma separação. É uma contestação. Ela contesta e modifica *todas* as tradições opressivas operando simultaneamente dentro e divergindo. Por não se afastar dessas tradições em direção a uma nova cultura estabilizada, mas por manter-se sem resolução em ambas, que a autora pode atuar dentro delas, criticando-as. Sem uma cultura-própria, Anzaldúa mantém-se sempre no impróprio. Nos locais onde não seria permitida, nos locais proibidos (fronteiras), ela embaralha a ordem de legitimidade, a ordem das representações linguísticas (os significados) e a ordem da sensibilidade compartilhada (o universo da experiência mais próxima, do sensível).

Assim, quando Anzaldúa se afasta de suas possíveis línguas-maternas, na criação da *mestiza* e da língua *chicana*, ela não a faz para a eleição de uma nova comunidade externa aos conflitos de onde ela originou-se. Não é uma nova língua legítima, mas uma crítica interna à cultura por suas minorias, uma dobra da cultura sobre si mesma. A língua *chicana* não é estrangeira que tem sua casa em outra metrópole, ela é órfã de uma origem plena. A *mestiza* situa-se, portanto na fronteira, no entre-lugar. Entre o orgulho-amor por sua cultura e sua crítica, abalando a unilateralidade das representações.

Capítulo: autohistoria-teoría

Para um povo que não é espanhol nem vive em um país no qual o espanhol é a primeira língua; para um povo que vive num país no qual o inglês é a língua predominante, mas que não é anglo; para um povo que não pode se identificar inteiramente nem com o espanhol padrão (formal, castelhano) nem com o inglês padrão, que recurso lhe resta senão criar sua própria língua? (ANZALDÚA 2009b p.307).

Em que língua dizer ‘eu’, ‘eu recordo-me’ ou ainda ‘eu sou’ quando não se possui língua-materna, uma língua própria, que seja uma expressividade natural e na qual nos sintamos ‘em casa’? Quando o escapismo nostálgico se reverte em más recordações? Quando a tranquilidade da identificação é afastada, e as palavras e definições tornam-se perturbadoras? Há um ruído no quanto esse ‘eu’ expresso no enunciado realmente pode representar e nele nos sentirmos em casa. Anzaldúa é um desvio, carrega um traço de mistura, contágio e contaminação que diluem e esmaecem a identidade, impedindo o ingresso, interditando-o:

Um interdito que interditava assim imediatamente o acesso às identificações que permitem a autobiografia apaziguada, as <<memórias>> em um sentido clássico.

Em que língua escrever memórias, a partir do momento que não existiu língua materna autorizada? Como dizer um <<eu recordo-me>> que valha, quando é preciso inventar e a sua língua e o seu eu, inventá-los ao mesmo tempo, para além do desprendimento de amnésia [...] (DERRIDA 2001 P.46).

Assim Anzaldúa explica seu conceito de *autohistória-teoría*:

Autohistoria is a term I use to describe the genre of writing about one’s personal and collective history using fictive elements, a sort of fictionalized autobiography or memoir; an autohistoria-teoría is a personal essay that theorizes (ANZALDÚA 2005b, p.5)

A *Autohistoria-teoría* tem, portanto, dois desdobramentos significativos, primeiro é um modo de se escrever o “eu”, a identidade, em uma narrativa inventada, artificial, ficcional, sem prezar, acima de tudo, pela relação com a verdade entendida como correspondência à uma narrativa apaziguada em uma tradição. A *autohistoria-teoría* constrói seu discurso acerca das coisas reflexivamente em vista, não da origem, mas em serviço da justiça-social. (KEATING, 2005b, p.6) E segundo, como podemos ver no livro “*Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*” (1987), é um modo de contar sua história que atua de maneira crítica, põem a teste teorias, teses, premissas, etc., expondo os locais onde são falhas e demandas que não alcançam.

Da mesma maneira, Derrida irá apostar em uma ‘prótese de origem’. Uma *fúria apropriadora* da língua em uma necessidade de defesa e sobrevivência, uma hipérbole de zelo, um triunfo sobre o extermínio, sobre as determinações racistas, uma tentativa de marcar o ‘tom’ e o ‘ritmo’ das representações que acaba por inventar uma língua tão trabalhada que é consciente de sua base sem fundo natural. Um suplemento artificial da cultura, um novo suplente para substituir esse suplemento que atualmente passa pelo que a cultura é. Para substituir o suplemento, a concepção, atual da cultura, como ela é atualmente delimitada, os marcadores que rastreiam e compõem sua presença. Um elo na cadeia de suplementos, mas, dessa vez, uma prótese de origem, uma imagem do ‘original’ ou do ‘genuíno’ habitante, que tenha um efeito de justiça social, uma prótese politicamente orientada invés de orbitar o conceito de centro ou presença.

Não somente psicopatologias e sociopatologias foram desenvolvidas pelos sujeitos à colonialidade Para Anzaldúa a *mestiza* é como o milho, “como o milho, a *mestiza* é um produto híbrido, desenhado para sobreviver nas mais

variadas condições.” (ANZALDÚA, 2005^a, p.708) Anzaldúa se vê então, na necessidade de criar uma linguagem nova, uma língua ‘chicana’ ou uma língua *mestiza*. O Chicano, porém, mais do que uma riqueza de tradições (a mexicana, a indígena e a Anglo), é uma língua inventada, uma língua de ficção não natural, artificialmente construída à serviço do trabalho de justiça-social. É uma prótese de língua para os que não a possuem, uma origem protética, artificialmente construída.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O intuito desse trabalho foi tentar observar o que dizem, quais habilidades desenvolveram, o que produziram e o que contestam as trajetórias das populações que não se encontram no centro da legitimidade dentro dos universos, das culturas. O pensamento produzido pelos impróprios, pelos periféricos, os cidadãos de segunda categoria, as minorias internas à cultura, os órfãos, os hereges e os bastardos. E o no que apostam grande parte desses e dessas autoras Latino-Americanas? Que tipo de pensamento elas e eles tem desenvolvido? A resposta e o modo desenvolvido por essas populações para sobreviver (que é uma espécie de triunfo, lembremos) é o “pensamento de fronteira”, a tolerância às ambiguidades, o amor trans-cultural [*cross-cultural*], uma política que não apela às identidades, mas opera por coalisões.

Só a título cartográfico, para nos situarmos, utilizamos Anzaldúa e seu maravilhoso modo de pensar, mas há todo um oceano além dela nos estudos latino-americanos de decolonialidade; Enrique Dussel, Ramón Grossfoguel, Aníbal Quijano, Chela Sandoval, Maria Lugones (e sua prática de viajante-entre-mundos [*world-travelling*]), etc. Todos esses pensadores, podemos dizer em uma generalização, apostam em um pensamento periférico enquanto pensamento da alteridade.

Não se trata da irrupção de uma nova forma legítima, mas da destruição da legitimidade como critério organizador das relações desiguais, das partilhas. Trata-se pensar contra o enquadramento e cristalização das culturas que *destina* corpos à invisibilização. Contra todo enquadramento,

tanto da tradição recebida ou na inauguração de uma nova, uma “própria” nova e autêntica, não maculada. O esquecimento da ambiguidade e por conseguinte a estabilização é ele mesmo o movimento de *fechamento* que institui a fronteira. Ele é o fundamento da construção dos muros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute. (1987).

_____, KEATING Ana Louise (Editor). **The Gloria Anzaldúa Reader**, Duke University Press, 2009a.

_____, _____. Como Domar Uma Língua Selvagem, **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Difusão da língua portuguesa**, n.º 39, p. 297-309, 2009b.

_____, _____. La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 3, p. 704-719, 2005a.

_____, _____. KEATING, Ana Louise (Editor) **ENTREMUNDOS / AMONGWORLDS**. New Perspectives on Gloria E. Anzaldúa, Palgrave Macmillan, England, 2005b.

ÁVILA, Eliana; COSTA, Claudia de Lima. Gloria Anzaldúa, mestiza consciousness, and “feminism of difference”. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 3, p. 691-703, 2005.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Ed. UFMG, 1998.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas: estratégias para sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2003.

DERRIDA, Jacques. BERNARDO, Fernanda. **O Monolinguismo do Outro ou A Prótese de Origem**. Coimbra: Palimage, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Aporias: dying--awaiting (one another at) the" limits of truth"** (mourir--s' attendre aux" limites de la vérité"). Stanford University Press, 1993.

_____. CHÉRIF, Mustapha. **Islam and the West: a conversation with Jacques Derrida**. University of Chicago Press, 2009.

_____. **Margens da filosofia**. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. 1991.

_____. **The other heading: Reflections on today's Europe**. Indiana University Press, 1992.

_____. **Gramatologia**. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. São Paulo: Loyola, 1977.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro: Editora NAU, 2011.

HARAWAY, Donna. **Modest Witness@ Second Millennium. FemaleMan Meets OncoMouse: Feminism and Technoscience**. Psychology Press, 1997.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. **Cultural studies**, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, 2007.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Editora Vozes, 1999.

PRECIADO, Poul\Beatriz. Entrevista com Beatriz Preciado, por Jesús Carrillo. **Revista Poiésis**, n 15, p. 47-71, Jul. de (2010)

REES, Dilys Karen; PINTO, Joana Plaza. Entre-Lugares E Identidades Monolíticas: Leituras Múltiplas De Anzaldúa Em Sala De Aula. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, v. 13, n. 1, p. 30-55, (2012)

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. **Uma literatura nos trópicos**, v. 2, p. 9-26, 1978.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil: uma biografia**: Com novo pós-escrito. Editora Companhia das Letras, 2015.

_____. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil**. São Paulo: companhia das Letras, 1993.

Recebido em: 12/05/2018

Aprovado em: 27/05/2019