



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

THAÍS RIBEIRO BUENO

**LITERATURA CHICANA E TRADUÇÃO –
TRANSBORDAMENTOS E APROXIMAÇÕES À *FRONTERA***

**CAMPINAS,
2016**

THAÍS RIBEIRO BUENO

**LITERATURA CHICANA E TRADUÇÃO – TRANSBORDAMENTOS
APROXIMAÇÕES À *FRONTERA***

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de doutora em Linguística Aplicada, na área de Linguagem e Educação

Orientadora: Prof(a). Dr(a). Maria Viviane do Amaral Veras

Este exemplar corresponde à versão final da Tese defendida pela aluna Thaís Ribeiro Bueno e orientada pela Profa. Dra. Maria Viviane do Amaral Veras

**CAMPINAS,
2016**

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): Não se aplica.

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Crislene Queiroz Custódio - CRB 8/8624

B862L Bueno, Thaís Ribeiro, 1982-
Literatura chicana e tradução - transbordamentos e aproximações à
Frontera / Thaís Ribeiro Bueno. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Maria Viviane do Amaral Veras.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Estudos da Linguagem.

1. Anzaldúa, Gloria. *Borderlands = La Frontera - Crítica e interpretação*. 2.
Literatura méxico-americana (Espanhol). 3. Tradução e interpretação. 4.
Hibridismo. 5. Miscigenação. I. Veras, Viviane, 1950-. II. Universidade Estadual
de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Chicano literature and translation - transbordering movements and approaches to the border

Palavras-chave em inglês:

Anzaldúa, Gloria. *Borderlands = La Frontera - Criticism and interpretation*

Mexican american literature (Spanish)

Translating and interpreting

Hibridism

Mestizaje

Área de concentração: Linguagem e Educação

Titulação: Doutora em Linguística Aplicada

Banca examinadora:

Maria Viviane do Amaral Veras [Orientador]

Daniela Palma

Alfredo Cesar Barbosa de Melo

Lynn Mario Trindade Menezes de Souza

Joana Plaza Pinto

Data de defesa: 24-06-2016

Programa de Pós-Graduação: Linguística Aplicada

BANCA EXAMINADORA:

Maria Viviane do Amaral Veras

Daniela Palma

Alfredo Cesar Barbosa de Melo

Lynn Mario Trindade Menezes de Souza

Joana Plaza Pinto

Érica Luciene Alves de Lima

Lenita Maria Rimoli Esteves

Ana Maria de Moura Schäffer

IEL/UNICAMP
2016

Ata da defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no processo de vida acadêmica do aluno.

*Para Pedro, que tão generosamente soube entender
cada uma de minhas ausências, e tão sábia e
amorosamente soube me acolher em cada uma de
minhas voltas.*

Embora minha gratidão não se esgote com estas palavras, eu não poderia deixar de expressar minha profunda gratidão à professora Viviane Veras, minha orientadora, por suas contribuições inestimáveis, seu gênio, seu apoio irrestrito e sua presença constante e tão generosa ao longo de toda a minha trajetória acadêmica.

Meus mais profundos agradecimentos aos professores que aceitaram ler meu trabalho e oferecer suas contribuições, tanto durante os exames de qualificação quanto na defesa: professora Daniela Palma, professora Terezinha Maher, professora Joana Plaza, professor Daniel Silva, professor Alfredo Cesar Barbosa de Melo e professor Lynn Mario Menezes de Souza.

Agradeço também ao Departamento de Linguística Aplicada do IEL, na Universidade Estadual de Campinas, por ter sido, por tantos anos, minha *alma mater*. Aos profissionais da Secretaria de Pós-Graduação, sobretudo Rose, Cláudio e Miguel, meu “muito obrigada”.

Minha experiência de doutorado sanduíche na Califórnia não teria sido possível sem o apoio financeiro da Capes e seu programa de Doutorado Sanduíche no Exterior, pelo qual sou muito grata. Expresso, também, meus mais sinceros agradecimentos à professora Candace Slater, por sua disponibilidade e sua generosidade ao supervisionar-me durante meu estágio como *visiting research student* na UC Berkeley, e também ao professor Genaro Padilla, cujos ensinamentos tanto contribuíram para a escrita desta tese. Agradeço, também, aos queridos amigos e colegas que conheci durante minha temporada em Berkeley, e com os quais também tive a oportunidade de aprender: Marcelo Spitzner, Renata Gomes, Marilola Perez, Yael Segalovitz e Carlos Macías Prieto, por sua generosidade e seu apoio ao longo da escrita desta tese. Tlazcamati, ica noyolo!

Minha gratidão mais sincera aos meus queridos e generosos colegas do IEL, que, em diferentes momentos e lugares, tanto me apoiaram que possibilitaram que nossas relações acadêmicas se transformassem em frutíferas relações de amizade e afeto: Rita Elena Melian

Zamora, Adriano da Silva, Ana Amélia Calazans Rosa, Cynthia Agra Brito Neves, Andreia Moroni, Adeline Jalabert Araújo e Lígia Francisco.

Por fim, agradeço às pessoas que, direta ou indiretamente, estiveram envolvidas e proporcionaram o apoio e o acolhimento de que precisei, no momento em que precisei: muito obrigada às minhas amigas Priscila Valle, Márcia Pereira, Lílian Bento, Ana Elisa Nascimento e Fernanda Verçosa, pelo amor e pela inspiração que são para mim; meu também muito obrigada Luiz, Pedro e Mayla, pela fonte inesgotável de amor e solidariedade. E, sobretudo, minha gratidão eterna ao meu irmão Marcos e àqueles sem os quais esta jornada certamente não teria sido possível, e que nunca deixaram faltar amor: meus queridos pais, Márcia e Marcos.

RESUMO

A literatura de fronteira, por se inscrever em um universo cultural desenvolvido a partir de um longo e contínuo processo de mestiçagem cultural, apresenta em seu bojo inúmeras questões e traços linguísticos que são do domínio do hibridismo linguístico. Mais especificamente, a literatura chicana aborda, entre outras, questões relacionadas à história e à cultura chicana, a partir de uma exploração de tensões políticas e sociais que emergem dos choques culturais na região da fronteira entre o México e os EUA. Nesse caso, nota-se o desenvolvimento de uma literatura cuja temática e cuja linguagem recorrem a um hibridismo estético que se manifesta na própria materialidade textual, entremeada pelo uso recorrente e intercambiado de diferentes idiomas como o inglês, o espanhol, e o nahuatl. Nesse contexto, o que fica evidente é uma concepção de língua que extrapola os limites tradicionais do idioma nacional, modelo erigido no século XVIII e ainda em voga e dominante em muitos campos do conhecimento, como é o caso da tradução. Esta última, tradicionalmente, apoia-se em um modelo de transposição de informações, de uma língua-fonte para uma língua-alvo, que identifica os idiomas como blocos homogêneos, estanques e unificados. No entanto, o mito da cultura monolíngue, que tem sustentado tal modelo tradicional de tradução, cai por terra com as reconfigurações geopolíticas em operação desde o advento da globalização, que, por sua vez, põem em xeque o ideal “uma nação, uma bandeira, um idioma”. Nesta pesquisa, a literatura chicana é analisada como exemplo de manifestação cultural que desafia o tradicional modelo linguístico nacionalista e que constitui um obstáculo a projetos de tradução que seguem tal modelo. A partir de um olhar a momentos-chave da história e da cultura chicana, e tomando como ponto de partida a obra *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza*, da feminista chicana Gloria Anzaldúa, propomos um exercício de reflexão acerca dos limites que textos como esse impõem às teorias de tradução, e nos perguntamos que tipo de tradutora/tradutor um texto como esse exige. Mais especificamente, propomos um entendimento de tradução enquanto lugar de re-leitura e re-escrita (e, por isso, de grande potencial para a ação política em prol de uma justiça social) para uma tentativa de articulação epistemológica entre os campos da literatura chicana e das teorias de tradução. Para tanto, nos apoiaremos na literatura desenvolvida nos mais diversos campos do saber, entre os quais a filosofia da linguagem, os estudos da tradução, os estudos chicanos, os estudos culturais e os estudos pós-coloniais.

Palavras-chave: tradução; literatura chicana; hibridismo; Gloria Anzaldúa; mestiçagem.

ABSTRACT

Border literature is inscribed in a cultural universe that developed from a long and continuous process of *mestizaje*, and therefore presents a series of linguistic issues and marks which are located in the domain of linguistic hybridism. More specifically, Chicano literature approaches, among other issues, those related to Chicano history and culture, by exploring the political and social tensions that emerged from cultural clashes in the border area between Mexico and USA. In this case, literature develops by presenting themes and language pervaded by an aesthetic hybridism, manifested in its own textual materiality, interwoven with the recurrent and interchangeable use of different languages – such as the Spanish, Nahuatl and English. In this context, we can envision a conception of language which goes beyond the traditional limites of national language, a model designed in the 19th Century and still in vogue in different fields of knowledge, such as translation. The latter is commonly based on a model of information transposition, from a source language to a target language, which conceives languages as monolithic, restrained, unified bodies of culture. However, the myth of monolingual culture that has supported traditional conceptions of translation fall apart in the context of geopolitical reconfigurations that emerged from globalization. Such geopolitical changes, by their turn, occasionate the dismantling of the “one nation, one flag, one language” ideal. In this research, Chicana literature is taken as an example of cultural expression that challenges the nationalist linguistic model and becomes an issue in conservative translation projects. By exploring the panorama of key moments in the history and culture of the Chicano people and based on the popular *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza*, by Chicana feminist Gloria Anzaldúa, we propose an analysis of the limits that texts like this one offer to the field of translation theories (among which the much discussed issue of untranslatability) and ask about what kind of translator is evoked here. More specifically, we propose an understanding of translation as the place for re-reading and re-writing (therefore, presenting great potential for political agency and social justice) as part of our attempt of epistemologic articulation of the fields of Chicano literature and translation theories. With that in mind, we base our research on an heterogeneous body of theoretical literature, such as the philosophy of language, translation theories, the Chicano studies, the cultural studies postcolonial studies.

Palavras-chave: translation; Chicano literature; hybridity; Gloria Anzaldúa; *mestizaje*.

RESUMEN

La literatura de frontera, por inscribirse en un universo cultural que se ha desarrollado en un largo y continuo proceso de mestizaje cultural, presenta en su manifestación innumerables cuestiones y marcas lingüísticas que se encuentran en el dominio del hibridismo lingüístico. Más específicamente, la literatura chicana se enfoca, entre otras cosas, en cuestiones relacionadas a la historia y la cultura chicana desde una exploración de tensiones políticas y sociales que emergen de los choques culturales en la región de la frontera entre México y los EE.UU. En este caso, se observa el desarrollo de una literatura cuyo lenguaje y temática recurren a un hibridismo estético que se manifiesta en la propia materialidad textual, con el uso recurrente y intercambiado de diferentes idiomas, como el inglés, el español, el náhuatl y variaciones. En este contexto, lo que se evidencia es una concepción de lengua que extrapola los límites tradicionales del idioma nacional, un modelo concebido en el siglo XIX y todavía dominante en muchos dominios de conocimiento como la traducción. Esta última, tradicionalmente, se apoya en un modelo de transposición de informaciones, de una lengua fuente para una lengua meta, que identifica los idiomas como bloques homogéneos, refrenados y unificados. Sin embargo, el mito de la cultura monolingüe que se ha apoyado en tal modelo tradicional de traducción se desmorona con las reconfiguraciones geopolíticas resultantes de la globalización, que, por otra parte, llevan a un cuestionamiento de lo ideal, “una nación, una bandera, un idioma”. En esta pesquisa, la literatura chicana es analizada como ejemplo de manifestación cultural que desafía el modelo lingüístico tradicional nacionalista y como un problema para proyectos de traducción de naturaleza tradicional. A partir de un análisis de momentos claves en la historia y en la cultura chicana, y adoptando como punto de partida la obra *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza* de la escritora chicana Gloria Anzaldúa, proponemos un ejercicio de reflexión acerca de los límites que textos como este imponen al campo de las teorías de traducción, y nos preguntamos que tipo de traductora o traductor evoca un texto como este. Más específicamente, proponemos un entendimiento de la traducción como lugar de re-lectura y re-escrita (y, por eso, de grande potencial para la acción política a favor de una justicia social) en un intento de articulación epistemológica entre los campos de la literatura chicana y de las teorías de traducción. Por tanto, baseamos en la literatura de los más diversos campos del saber, entre los cuales se encuentran la filosofía de lenguaje, los estudios de la traducción, los estudios chicanos, los estudios culturales y los estudios poscoloniales.

Palabras-claves: traducción; literatura chicana; hibridismo; Gloria Anzaldúa; mestizaje.

SUMÁRIO

Introdução	13
La Frontera: uma herida aberta que não cicatriza	16
Pontes e muros que são anteriores aos espaços que eles ligam e separam	23
I Pontes, muros e as novas geografias que se criam	28
1.1 <i>Cosas que pasan</i> por idiomas e <i>fronteras</i> – um exemplo introdutório	28
<i>Cosas que pasan</i> pela fronteira.....	30
<i>Cosas que pasan across languages</i>	33
Ao revés, através.....	36
1.2 A tradução na fronteira: limites, violências e o texto que aí se inventa.....	39
O texto como processo, a tradução como violação	41
Traduzir a literatura de fronteira: reflexões iniciais	43
II Literatura, transbordamento: um panorama da história chicana	48
2.1 Gloria Anzaldúa e a busca pela origem e pela herança indígena	49
Uma vida construindo pontes	50
Em busca da origem perdida	54
A cada nova incursão no rio-língua, um texto novo.....	58
2.2 A colonização e a inauguração de uma civilização mestiça.....	60
La Malinche, um mito escrito por homens	61
A mestiçagem manifesta em Quetzalcóatl.....	67
2.3 O movimento chicano da década de 1970 e o xicanismo contemporâneo.....	70
A luta no campo.....	70
A luta nos <i>barrios</i> e nas escolas	76
III No riocorrente da história das artes: movimentos chicanos	80
3.1 El Teatro Campesino	81
3.2 Palabra.....	84
3.3 <i>Mujeres</i> e xicanismo.....	93
3.4 Hibridismos linguísticos no contexto chicano	105
O <i>espanGLISH</i> e o fim do <i>sueno guajiro</i>	105

O Pachuco e o <i>caló</i>	112
IV Traduções, pontes, alianças – movimentos de construção de novas geografias	120
4.1 Traduzir Gloria Anzaldúa como ato de renúncia e sobrevivência.....	123
4.2 Aberturas à reflexão	126
4.3 Nacionalismo e tradução	129
Nacionalidade, monolinguismo e pertencimento	132
Uma ponte que é anterior aos espaços que ela liga	139
REFERÊNCIAS	143
Anexo I	152
Anexo II	153
Anexo III	157
Anexo IV	162
Se ruego insertar	174

Introdução

*auh ayc polihuiiz ayc ylcahuiiz yn oquichihuaco yn
oqitlallico yn intlillo yn intlapallo yn intenyo yn
imitollocá yn imilnamicoca yn ompa titztihui.¹*

Hernando de Alvarado Tezozomoc

*The US-Mexican border es una herida abierta where
the Third World grates against the First and bleeds.*

Gloria Anzaldúa

Este trabalho se fez a partir de um olhar direcionado a pessoas e textos que viajaram – ou que se viram forçados a viajar – através de limites definidos e impostos de forma alheia a suas histórias de vida. Pode-se argumentar que movimentos, migrações, êxodos, exílios e outros tipos de trânsito humano são tão antigos quanto a própria civilização. Não se trata de novidade. A imigração não é algo novo para nós – pelo contrário, podemos dizer que muitas culturas só foram preservadas devido à sua capacidade de procurar recursos para sua sobrevivência em diferentes

¹ “E aquilo que eles realizaram, o que vieram a consagrar em seus escritos, suas pinturas, sua fama, seu renome, sua memória nunca se extinguirá nem se esquecerá nos tempos vindouros.” Exceto quando o(a) tradutor(a) é indicado(a), todas as citações originalmente escritas em língua estrangeira e apresentadas nesta tese em língua portuguesa foram traduzidas por nós.

lugares, e que o povoamento dos continentes só se deu porque inicialmente éramos todos nômades. No entanto, é preciso que se admita que a imigração *como problema a ser resolvido* é algo recente. Não é difícil encontrar, nos dias de hoje, notícias carregadas de um tom alarmante anunciando tragédias ocorridas em situações ligadas à imigração – a morte de refugiados sírios na costa da Europa; as condições de vida sub-humanas a que imigrantes bolivianos são submetidos em porões de antigos prédios em São Paulo; as mulheres latino-americanas estupradas e mortas durante tentativas de travessia ilegal da fronteira entre o México e os Estados Unidos. O que mudou, em séculos de história humana? Por que é que, em livros de história antiga, a imigração aparece como um movimento natural, e agora constitui problema central na agenda de candidatos a presidente das principais potências mundiais?

Ao refletimos sobre tradução ou sobre fronteira – os dois temas que inspiram este trabalho – é comum também se pensar em certas imagens que evocam a ideia de passagem (ou de sua impossibilidade), fluxo, movimento. Tanto em situações em que o movimento é possibilitado (que seria, em tese, a ideia e o ideal de tradução: a passagem e a chegada de certa informação ao destino pretendido) ou impedido, barrado (que é, por sua vez, em tese, uma das funções de uma fronteira geopolítica), há que se levar em conta o fato de que estamos falando, aqui, de movimento, de processo.

No caso da tradução, o movimento mais facilmente identificável é aquele que transporta determinadas informações, dados, de uma língua a outra. Ou seja, traduzimos um texto originalmente escrito, por exemplo, em russo – tradicionalmente denominada língua-fonte, língua de partida e outras expressões que conotam o início do movimento – para, suponhamos, o alemão. Esta última seria a língua-alvo, ou língua de chegada, ou qualquer outro tipo de língua-receptáculo, final do movimento e da jornada percorrida pela informação.

Apesar de essa dupla analogia – tradução/ponte e fronteira/muro – nos parecer um esquema simplório e bastante óbvio, é preciso que a mencionemos, constante e incansavelmente, dada sua importância e relevância para qualquer situação que envolva a ideia de tradução. E,

mesmo que a ideia de tradução como ponte já venha sendo há muitos anos questionada em círculos acadêmicos e intelectuais, infelizmente ainda é esse esquema que dita não apenas o que se entende por tradução no senso comum, mas principalmente em duas áreas de mercado: a área editorial e a área de localização de textos. Tanto para a primeira (que, tal qual guarda de fronteira, dita quais textos serão traduzidos e como, quando e aonde esses textos chegarão) quanto para a segunda (que está diretamente relacionada com o movimento de dados e informações em escala global), qualquer tradução se limita a esse esquema de ponte – a ponte que permitirá ao conteúdo do texto originalmente escrito em russo chegar intacto ao seu destino, agora incorporado a um texto escrito em alemão. Como veremos ao longo desta tese, tal esquema tem muitos pontos de tensão a serem desvendados e questionados, sobretudo se o analisarmos à luz de fatos e acontecimentos atuais relacionados a políticas linguísticas de âmbito internacional e a regimes linguística, política e culturalmente opressivos.

Pensemos agora na imagem comumente associada a fronteiras: qual a ideia que o termo “fronteira” geralmente pode evocar? Obviamente, limite. No entanto, podemos ir mais fundo, e nos lembrarmos também de imagens como uma linha divisória, uma cerca, uma grade e, em casos mais extremos, um muro. Assim, pode-se depreender que o termo agora em questão evoca uma espécie controle: daqui você não passará. E, se passar, pagará². Uma fronteira pode, genericamente, constituir um limite que assegura a integridade de um espaço, impedindo que seres indesejáveis invadam um espaço ou lugar que, por algum motivo, não deve ser acessado. Trata-se, obviamente, de um jogo de exclusão e inclusão, no qual, a depender dos critérios e das regras adotados, determinadas pessoas são autorizadas a usufruir do espaço em questão e outras não.

Para os propósitos desta pesquisa, o termo fronteira deverá, aqui, se ligar a um exemplo um pouco mais específico: as fronteiras nacionais que organizam o globo conforme uma

² No ensaio “O que é uma tradução ‘relevante’?” (2000), Jacques Derrida tece de forma brilhante as relações subjacentes à peça *O Mercador de Veneza*, de William Shakespeare, no que se refere aos domínios da Lei e da economia, e como tais relações também estão presentes na própria tradução: o juramento, a dívida, a conversão de uma moeda em outra. Em qualquer um dos casos, o que fica em evidência é a ideia de um pagamento, uma transação – “aquilo que acontece à carne do texto, ao corpo, ao corpo falado e ao corpo traduzido – quando nos endividamos pela letra para salvar o sentido”. Da mesma forma como é um corpo que “paga” para que a operação em questão (seja a transformação de texto “original” em traduzido, ou de um judeu em um cristão – que é o próprio destino de Shylock, na peça de Shakespeare, ou mesmo de uma quantia financeira em uma libra de carne), podemos também refletir sobre como pagam os corpos dos imigrantes que cruzam fronteiras, nos dias de hoje, bem como as forças socioeconômicas que determinam o preço a se pagar pela liberdade de ir e vir.

geopolítica específica. Esse tipo de fronteira, como ficará claro nos próximos capítulos, foi criado e posto em prática em um período relativamente recente de nossa história; período esse em que, com a formação e organização geopolítica dos estados-nação, a unidade nacional e a militarização de seus limites territoriais passariam a constituir elementos essenciais que assegurariam a metanarrativa da nação como unidade homogênea de organização de povos e culturas. Tal metanarrativa viria, por sua vez, a contribuir para a solidificação de identidades nacionais e para uma compartimentação artificial e violenta de diferenças culturais. Como se sabe, tal estratégia política culminaria, séculos depois, em uma série de crises políticas em todo o globo, aceleradas pelo advento daquilo que foi denominado globalização e caracterizadas, entre outras coisas, por ondas migratórias, choques étnicos e culturais em zonas de contato e a resposta do ideal nacionalista a tais movimentos: repressão e xenofobia.

O contexto de fronteira estudado nesta pesquisa traz justamente esses elementos de choque cultural e é, atualmente, um dos mais analisados e debatidos no mundo, visto que envolve economias-chave dentro da política internacional atual: a fronteira entre México e Estados Unidos.

La Frontera: uma herida abierta que não cicatriza

No dia 29 de janeiro de 2013, o presidente dos Estados Unidos da América, Barack Obama, apresentou, em discurso na cidade de Nevada, sua proposta para a chamada Reforma Completa da Imigração. Em seu discurso, Obama deixou claro que aquele era um momento decisivo para mudanças e melhorias em um sistema que apresenta, há muitos anos, problemas como a imigração ilegal, o tráfico de drogas através da fronteira México-Estados Unidos e a situação social desprivilegiada em que se encontra boa parte dos imigrantes de origem latino-americana que tentam viver no país. O discurso, com tom otimista e humanitário, projetava, para boa parte dos chamados *Hispanics*³, um futuro de oportunidades e trabalho digno.

³ Em português, “hispanicos”, ou seja, aqueles que têm em comum o passado de colonização espanhola. Conforme discutiremos no capítulo III, a aplicação de termos como esse a determinados sujeitos – bem como a recusa que se faz a tais nomeações – é da ordem da representação e do forjamento de identidades *atravesadas* por políticas e ideologias.

*Lembrem-se de que este não é apenas um debate político. É um debate sobre pessoas. Sobre homens, mulheres e jovens que desejam nada mais do que a chance de trilhar seu caminho na história da América*⁴. (THE WHITE HOUSE, 2003)

Ainda no mesmo discurso, Obama lembra aos estadunidenses que seu país é constituído de uma população com alto número de imigrantes ou descendentes de imigrantes, e que esse fato caracteriza os Estados Unidos como uma nação heterogênea; por esse motivo, os termos “nativo” e “imigrante” devem passar por uma reformulação e ser entendidos de forma relacional:

Quando falamos sobre isso [imigração] em termos abstratos, a discussão pode facilmente rumar para algo como “nós” versus “eles.” E quando isso acontece, muita gente esquece que a maioria de “nós” costumava ser “eles”. Nós nos esquecemos disso. (aplausos.)

É realmente importante que nos lembremos de nossa história. A menos que você seja um dos primeiros americanos, um nativo americano, você vem de outro lugar. Alguém trouxe você para cá. (aplausos.)

Ken Salazar, ele tem ascendência mexicana, mas ele lembra que sua família vive na sua região há 400 anos, e que, portanto, eles não emigraram de lugar algum (risos) (THE WHITE HOUSE, 2003).

Pouco tempo após o primeiro ano de mandato de Barack Obama, no início do ano de 2014, o número de deportações para o México atingiu o patamar de 1,8 milhões de pessoas (DHS, 2014). Esse número se aproxima facilmente dos 2 milhões registrados ao longo dos dois mandatos de seu antecessor, George W. Bush. Ou seja, é de se esperar que, ao fim do seu segundo mandato, Obama seja o presidente que mais deportou imigrantes, ou, como foi apelidado por ativistas pelos direitos de imigrantes, *deporter-in-chief* (VICENS, 2014).

Assim, apesar das perspectivas otimistas que o discurso (vazio) de Obama reflete, números sugerem que a fronteira nunca foi tão militarizada e que, apesar de o número de apreensões e deportações ter caído nos últimos anos, o número de mortes decorrentes de apreensões é atualmente bastante alto (MEISSNER et al., 2013). Além disso, o fato de a

⁴ Todas as traduções de citações de obras originalmente em idioma estrangeiro foram feitas por nós.

imigração ser um ponto-chave altamente discutido na campanha de Obama para seu segundo mandato também gerou uma reação contrária à posição “oficial” do democrata, reação essa muito bem expressa em manifestações (em situações do dia a dia ou na internet) daqueles que se consideram os “verdadeiros donos da América”. Um exemplo é o vídeo (YOUTUBE, 2013) postado no site YouTube, em que duas mulheres, a propósito de leis de imigração recentemente propostas no estado do Arizona, apresentam um discurso racista, com palavras e expressões ofensivas dirigidas aos imigrantes, dizendo aos “malditos imigrantes legais” que “peguem seus *burritos* e voltem para a casa”. “Os ilegais, Deus, são tão nojentos e caipiras,” diz uma das garotas. “E eles têm filhos a cada cinco malditos segundos.” (...) “Tipo, tratem de falar o maldito inglês e deem o fora de nosso país!”. Após diversas denúncias de racismo e xenofobia, as mesmas jovens voltaram ao canal de vídeos da internet, desta vez para publicar seu pedido oficial de desculpas, afirmando que gostariam de “nos desculpar formalmente por ofender, ferir e desrespeitar não apenas imigrantes ilegais, não apenas mexicanos, mas pessoas de todo o mundo”, e que suas palavras não tinham a intenção de “magoar ninguém”.

Discursos de ódio como esse revelam que, apesar de haver diversas propostas em jogo no cenário político estadunidense, propostas que aparentemente soam certo otimismo, a realidade, não apenas para imigrantes legais e ilegais, mas também para os próprios estadunidenses de ascendência latino-americana (que muitas vezes são tratados como se fossem imigrantes), ainda é repleta de problemas de ordem social, econômica e política e cultural; revelam, também, que esses problemas sempre estão ligados, de uma forma ou de outra, à fronteira e a todas as suas implicações culturais.

Ao iniciarem sua introdução a um dos livros mais significativos já publicados sobre a cultura e a literatura chicana, os teóricos Michaelsen e Johnson (1997, p. 1) afirmam que “uma fronteira é sempre e unicamente assegurada por uma patrulha da fronteira”. Neste caso, os autores se referem a uma fronteira específica: *a fronteira entre México e Estados Unidos*, instituída por lei e resguardada por uma grande e complexa estrutura de segurança que garante o controle dos fluxos de pessoas e bens que cruzam tal limite. Essa fronteira hoje atravessa o continente americano de costa a costa – em certos trechos como muro, em outros como cerca ou grade – e constitui o marco físico ao redor do qual se criou e se desenvolveu uma cultura resultante de hibridações, choques e conflitos políticos e sociais: a cultura chicana.

Neste ponto, consideramos importante esboçarmos um breve comentário a respeito das dimensões que o termo “fronteira” pode tomar, sobretudo em campos das ciências humanas nos quais pesquisadores se debruçam exaustivamente sobre tal expressão no intuito de problematizar limites divisórios em conceitos teóricos, seja na linguística aplicada, na filosofia ou na antropologia. É comum, atualmente, o uso do conceito de fronteira como metáfora e, mesmo no campo dos estudos chicanos e na própria literatura chicana, a fronteira aponta para questões internas ao sujeito. Assim, não se fala mais da fronteira física e geopolítica que divide México e Estados Unidos ou da experiência de cruzá-la, mas sim da própria experiência do sujeito dividido pela condição imigrante, do sujeito desterritorializado e traduzido, conforme magistralmente definido por Salman Rushdie em *Pátrias Imaginárias* (1994). No entanto, uma das consequências de um uso generalizado e indiscriminado do termo *fronteira* é o fato de que, muitas vezes, uma série de efeitos opressores advindos do policiamento ostensivo e da militarização da fronteira passa despercebida, assim como ocorre com as perigosas relações desse esquema militarizado com o desenvolvimento de pesquisas e novas tecnologias e a própria criação e organização de instituições que, em tese, deveriam oferecer apoio e bem-estar aos imigrantes e cidadãos de ascendência latino-americana.

É, portanto, necessário que se entendam, também, as implicações das várias extensões da cultura bélica estadunidense e de como ela afeta os diversos elementos da vida social da comunidade chicana nos Estados Unidos. Exemplos claros disso podem ser notados em épocas distintas da história do país: as consequências da Guerra do Vietnã (1955-1975) para uma reorganização social dos mexicano-americanos e chicanos e as relações pouco divulgadas entre a suposta “segurança” representada pelo aparelho bélico que assegura a fronteira e os exorbitantes lucros obtidos por grandes empresas privadas produtoras de armas e sistemas de segurança. No primeiro caso, que se insere no contexto da Guerra do Vietnã, boa parte do grande contingente de soldados mexicano-americanos e chicanos que voltavam para casa após prestar o serviço militar (é preciso notar aqui que, não por acaso, a maioria de recrutados era de etnia negra e mexicano-americana/chicana) se beneficiaram da lei que garantia a veteranos apoio financeiro para a educação superior, o que conferiu o início de certa “inclusão” de chicanos em instituições de ensino superior e a circulação de ideias em prol de uma defesa da justiça social. Já no segundo caso, que concerne à fronteira física entre México e Estados Unidos, a militarização é um dos elos que liga o funcionamento dessa fronteira, enquanto órgão regulador de pessoas e espaços, e

os centros de tecnologia responsáveis pela criação das armas e dos dispositivos de segurança utilizados pelos oficiais nessas operações. Sejam elas criadas em centros de pesquisa governamentais ou públicos (com fins de exploração astrofísica), sejam criadas pelas grandes corporações privadas que cada vez mais investem no lucrativo mercado bélico estadunidense e assumem o papel do Estado na fiscalização e no controle das pessoas que cruzam a fronteira, fica claro que tais investimentos em ações militares e tecnologias fazem parte de um quadro que extrapola a fronteira em si, e que, por isso mesmo, as operações militares levadas a cabo na fronteira física são de grande relevância e devem ser levadas em conta.

Por outro lado, além da fronteira física entre México e Estados Unidos, podemos conceber também, obviamente, várias outras fronteiras que se estabeleceram e se reconstituem continuamente no tecido das relações sociais: fronteiras culturais, psicológicas, linguísticas. É sobre essas fronteiras que este estudo se debruça, sendo, no entanto, necessária uma breve revisão histórica da constituição da fronteira geográfica entre México e Estados Unidos.

Quando se olha para a fronteira que divide o México e os EUA, em sua forma atual, ou para a dinâmica de fluxos de corpos e discursos que compõem a cultura de fronteira, é inevitável a menção a um fato histórico específico, ocorrido em 1848, que determinaria, em grande parte, as transformações históricas e geográficas da região: o tratado de Guadalupe-Hidalgo, assinado pelos governos mexicano e estadunidense como forma de solucionar um conflito de interesses por terras: “o grande marco da história chicana está em 1848, ano em que o Tratado de Guadalupe-Hidalgo encerrou um período de vinte e um anos de guerra entre México e Estados Unidos” (PAREDES, 1982, p. 36). Firmado como solução para o fim da guerra entre México e Estados Unidos, o Tratado determinaria, de forma geral, a anexação de parte do território mexicano pelos Estados Unidos.

Dessa forma, o território estadunidense ampliou-se com a anexação de terras hoje correspondentes aos estados do Texas e Califórnia, além de parte do Novo México, Arizona, Colorado, Utah e Wyoming (na figura 1 a seguir, é possível identificar, na porção do mapa grafada em branco, os territórios transferidos do México para os EUA). E os cidadãos que residiam nesse território e que não queriam abandonar suas terras foram obrigados, em um curto período de tempo, a abandonar a cidadania mexicana e assumir o status de cidadãos dos Estados Unidos. Obviamente, para além dos inúmeros detalhes e pormenores legais que tal mudança

pudesse acarretar, há que se reconhecer que, em termos gerais, tratou-se de uma interrupção da herança cultural para uma grande parcela da população mexicana, interrupção essa que definiria como a própria história da região e das pessoas que a habitam seria entendida no futuro⁵.



Figura 1 Tratado de Guadalupe-Hidalgo (1848)

É, portanto, a partir desse momento histórico que passam a se formar uma série de valores estéticos e ideológicos que irão constituir a cultura chicana dentro dos Estados Unidos,

⁵ Para informações detalhadas a respeito do Tratado de Guadalupe-Hidalgo, acessar o site do órgão governamental que gerencia arquivos e registros – US NATIONAL ARCHIVES AND RECORDS ADMINISTRATION: <https://www.archives.gov/education/lessons/guadalupe-hidalgo/>.

concomitantemente a uma dinâmica governamental (política e social) que viria a desfavorecer, de forma sistemática, a cultura da região. Essa cultura, como se poderá conferir no decorrer deste estudo, constitui-se de um longo e dinâmico processo envolvendo elementos indígenas, hispânicos, mexicanos e anglo-saxões e de uma linguagem e uma literatura atravessadas pelo hibridismo linguístico. Tal hibridismo hoje se expressa em uma ampla gama de variedades linguísticas, falares chicanos e obras literárias que adotam, entre outras estratégias, o chamado *code-switching*, ou seja, a troca constante de códigos linguísticos. Com base no uso concomitante de línguas como o espanhol, o nahuatl (língua falada no império asteca no período pré-colonial) e o inglês, bem como em todas as variedades resultantes do entrecruzamento dessas línguas, as chamadas *braiding languages* (línguas que se entrelaçam) passam a constituir a base para o texto de grande parte das obras literárias chicanas.

Esse tipo de literatura, enquanto corrente literária inserida no contexto da literatura estadunidense, ganhou força principalmente na década de 60, em meio à luta em prol dos direitos civis, mas ainda hoje está relegada a um campo de estudos que, apesar de apresentar uma intensa produção intelectual, ainda assume um estatus político e institucional inferior em relação a disciplinas e cursos que gozam de mais poder, como os estudos em literatura americana e em língua inglesa. Além disso, a literatura chicana, como campo de estudos, não apresenta uma identidade, não é homogênea. Ao contrário, a heterogeneidade de temas tratados e de estilos predomina no campo e lhe confere grande diversidade cultural e linguística, à semelhança do diversificado leque de hábitos e tradições culturais que compõem a comunidade chicana nos EUA (o próprio termo “comunidade”, neste caso, torna-se problemático, e talvez a ideia de “comunidades chicanas” seja mais adequada, por considerar que, dentro do grande grupo de cidadãos chicanos, há, por exemplo, os chicanos da Califórnia, os chicanos do Novo México e os do Texas, que, conforme me revelou minha vivência nos Estados Unidos, não necessariamente se identificam como pertencentes a uma mesma comunidade⁶). Além disso, é preciso ter em mente

⁶ Neste ponto pode ser interessante recorrermos ao conceito de comunidades de prática (*practice communities*) conforme proposto por Canagarajah (2007): um modelo alternativo aos ideais de organização social elaborados em torno da crença na possibilidade de contenção e organização de sujeitos em torno de um “núcleo comum”, e visivelmente identificável nas organizações geográficas, políticas e ideológicas nacionalistas em voga desde o século XVIII. Tais comunidades de prática seriam, portanto, um espaço de negociação e articulação de diferenças, nas quais os sujeitos, por meio de estratégias pragmáticas, não seriam necessariamente organizados em torno de semelhanças e traços culturais comuns compartilhados.

que, de tempos em tempos, as influências literárias dessa corrente se alteram drasticamente, sendo possível encontrar autores e obras que refletem diferentes ideologias e gêneros textuais.

É, portanto, essa literatura que tomaremos como um dos objetos de estudo nesta pesquisa, a partir do pano de fundo da história e da cultura chicanas aqui também esboçadas. Como veremos a seguir, a literatura chicana revela um enorme potencial para a reflexão acerca de temas como mobilidade, imigração, reconfiguração identitária e tradução cultural. Nesse contexto, a tradução assume papel central, não como prática unidirecional entre duas línguas nacionais, mas como dinâmica de reconfiguração cultural e reelaboração e reconstrução de realidades, tal como refletem as imagens e analogias propostas no início desta introdução.

Pontes e muros que são anteriores aos espaços que eles ligam e separam

Uma vez esboçados os panos de fundo nos quais se desenvolverá nossa pesquisa e definidas as duas imagens-chave que materializam em signos os dois objetos deste estudo – a tradução, como ponte, e a fronteira, como muro –, é preciso que lancemos um rápido olhar ao caráter dialógico do quadro até agora esboçado: assim como explicado no início desta introdução, é de extrema importância que tenhamos em mente, a todo o momento, que os dois signos eleitos para materializar os objetos deste estudo não sejam entendidos como objetos em si, ou entidades autônomas e acabadas. Não devem, tampouco, ser entendidos como ferramentas úteis (cada uma servindo a um propósito específico) que, atendendo a determinadas necessidades políticas de mobilidade de informações e pessoas, foram inseridas no espaço em que estão (seja esse espaço teórico ou físico). Este estudo rejeita esse tipo de concepção de tradução ou fronteira pelo simples fato de que tal perspectiva reforçaria a ideia segundo a qual tais “ferramentas” seriam entidades neutras e posteriores aos espaços que elas regulam, não havendo, assim, qualquer relação de causa e efeito ou responsabilidade ética e política daqueles que detêm o poder de regular essas duas dimensões de mobilidade.

Diferentemente, o que este estudo propõe é que as tensões aqui reveladas e as diversas perguntas que serão feitas a seguir sejam analisadas à luz de uma perspectiva eminentemente política, que atribua a essas instâncias de poder – a ponte e o muro – e àqueles que as regulam o poder de controle sobre textos e corpos. Mais do que isso, a regulação que entra em ação cada vez que um texto é traduzido para circular o globo, ou cada vez que uma pessoa é barrada na

fronteira, deve ser entendida como um controle sobre mobilidades que irão construir os espaços que estão em volta. Assim, ponte e muro não devem, neste caso, ser entendidos como construções posteriores a esses espaços, e sim como elementos que fundamentalmente alteram tais espaços, deformando-os, conferindo-lhes novos elementos, discursos, regras, leis. É essencial, assim, que se entenda que, para os fins deste estudo, os dois territórios ligados por uma ponte passam a ser um terceiro, mas só depois que a ponte é instituída. Da mesma forma, um território dividido por um muro transforma-se em dois novos espaços, que por sua vez só passaram a existir após a instituição desse muro. E é a partir desse pressuposto teórico e filosófico, a ser desenvolvido detalhadamente no capítulo III, que desenvolveremos nossas reflexões no curso deste trabalho.

Dito isso, podemos agora passar às perguntas que norteiam este estudo. Como já citado anteriormente nesta introdução, essas perguntas levam em consideração o caráter relacional entre a tradução e a literatura chicana, e estão circunscritas a uma tentativa de entendimento dessas redes relacionais e de como práticas politicamente críticas e éticas podem provocar e possibilitar novos diálogos, dinâmicas e mobilidades não apenas entre os campos dos estudos da tradução e da literatura chicana, mas também entre comunidades que, nos dias de hoje, situadas nas periferias do sistema capitalista, encontram-se sob violenta opressão cultural e linguística. Mais especificamente, a presente pesquisa busca elucidar as seguintes questões:

a. Quais os principais pontos de tensão entre o ato tradutório (conforme é entendido por perspectivas pós-estruturalistas da linguagem) e alguns temas centrais abordados em determinadas obras da literatura chicana? Qual seria a dimensão política dessas relações?

b. Que tipos de metanarrativas e ideologias se revelam a partir de um olhar direcionado aos elementos pragmáticos e metapragmáticos que definem esses pontos de tensão e as relações dialógicas (sejam elas de choque ou de cooperação)?

Além das duas perguntas elencadas, pode ser também interessante, como forma de direcionarmos nossas reflexões ao longo desta pesquisa, perguntar-nos quais resultados e possibilidades poderiam emergir de um olhar que considere a tradução – tal qual se insere em um mercado de escala global – e a fronteira entre o México e os EUA – tal qual representada em obras literárias chicanas – como áreas com alto potencial de cooperação e articulação teórica mútua, sobretudo a partir de perspectivas que descartem o caráter nacionalista que incorpora

definições de tradução e fronteira. E, caso seja possível a recusa a um modelo nacionalista para o entendimento da tradução e de culturas de fronteira, que outro modelo poderia ser proposto para substituí-lo? Em que éticas ele se pautaria? Que tipo de tradutora ou tradutor se inventaria, nesse caso?

Obviamente, podemos desde já ter em mente que o principal objetivo deste estudo não é o de obter ou oferecer respostas definitivas para as perguntas elencadas, ou mesmo a proposição de uma arquitetura ou um modelo teórico de articulação entre os campos teóricos da tradução e da literatura chicana. Os objetivos desta tese estão, antes, circunscritos à esfera da experiência, do mergulho em um exercício de teorização que só se faz fazendo. As “conclusões” que o leitor poderá encontrar ao final, ou a nossa própria promessa de fornecer tais conclusões – promessa essa que pode se concretizar ou não, apesar de se tratar de um documento que carrega o nome de “tese”, só poderão se fazer valer momentaneamente, em um jogo de tessituras e teorizações que muda a todo instante.

Devemos também alertar o leitor e pedir-lhe, encarecidamente, que não nutra expectativas de encontrar, aqui, quaisquer modelos prescritivos de tradução ou de atividade tradutória. Da mesma forma, não buscamos emitir críticas ou avaliações das obras literárias discutidas neste texto.

Por fim, devemos também frisar o fato de que não é intuito deste trabalho tecer quaisquer considerações ou propor modelos de análise linguística dos falares chicanos ou de análise antropológica das diversas manifestações culturais chicanas. Muito embora tenha sido possível, durante a realização desta pesquisa, um olhar bem próximo de determinados aspectos da cultura chicana, graças à preciosa oportunidade de estar na Califórnia e aprender ativamente sobre a cultura e sua rica literatura (com o apoio do Programa de Doutorado Sanduíche fomentado pela Capes – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), buscando sempre uma forma de transformar essa grandiosa experiência em ideias e palavras aqui impressas, esta empreitada não foi, em momento algum, uma pesquisa de campo. E, embora este estudo tenha sido realizado no âmbito de um programa de pós-graduação em Linguística Aplicada, o exercício de teorização que desenvolvemos aqui parte da produção literária chicana, surge dessa produção (ao longo da tese serão mencionadas e discutidas algumas obras literárias chicanas, com ênfase especial no livro *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza*, da escritora chicana Gloria

Anzaldúa). Nesse sentido, também as fronteiras – *e pontes* – entre o que entendemos, no universo científico, como teoria e prática, ou entre teoria e objeto, podem e devem ser questionadas. É importante que não vejamos, no contexto desta pesquisa, as teorias (seja lá de campos forem) como entidades abstratas que vão *pontificar* sobre os objetos de estudo, ou aplicar-se a eles. Diferentemente, acreditamos que é o objeto ou caso que evoca e testa determinadas teorias.

Assim sendo, quaisquer informações relevantes a respeito da cultura e dos falares chicanos trazidos para esta tese são decorrentes tanto das informações adquiridas no Brasil, durante as aulas e pesquisas realizadas no Instituto de Estudos da Linguagem, quanto de experiências cotidianas e absolutamente parciais vividas na Califórnia e da conversa com professores da Universidade da Califórnia em Berkeley e, obviamente, com colegas e amigos que tive a oportunidade e o prazer de lá conhecer e com os quais o diálogo se mostrou sempre muito produtivo e enriquecedor. Nesse sentido, as informações relativas à cultura e aos falares chicanos que o leitor venha porventura encontrar nesta tese têm o único intuito de prover bases para um entendimento mais rico, aprofundado e orgânico das obras literárias analisadas.

Também decorrentes de minha experiência durante o intercâmbio de 10 meses na UC Berkeley e das experiências possíveis de serem vividas na região do norte da Califórnia, os breves comentários pessoais que a leitora ou o leitor poderão encontrar nesta tese foram elaborados e aqui registrados com o intuito de incluir, como parte desta produção intelectual, não apenas dados comprovadamente “científicos” ou informações que atendam a modelos tradicionalmente “acadêmicos” de pensar a experiência estrangeira, mas também outros conhecimentos advindos de fontes não ortodoxas, como episódios verificados no dia a dia e em interações com pessoas que gerassem reflexões e enriquecessem as análises dos temas aqui abordados. Enquanto pesquisadoras que integram uma instituição acadêmica no Brasil – e, como sabemos, a academia ainda é, infelizmente, um lugar cujo acesso ainda é relativamente limitado a camadas privilegiadas da população –, acreditamos que, ao inscrever neste estudo formas de conhecimento que fogem ao discurso científico privilegiado e institucionalizado dentro do ambiente acadêmico, abrimos (ou ajudamos a abrir) espaços para tradições e narrativas criadas e desenvolvidas no bojo de culturas cujos integrantes nem sempre têm acesso à educação superior e aos recursos com os quais suas histórias podem ser reescritas e incluídas como parte das macronarrativas produzidas em instituições científicas como esta em que nos encontramos.

Uma última observação a ser feita nesta seção se relaciona ao fato de a leitora e o leitor encontrarem, neste estudo, termos e expressões escritos em diversas línguas, além do português. Embora esta pesquisa esteja filiada ao campo dos chamados Estudos de Tradução e, por isso, possa-se esperar que trechos de obras literárias e artísticas sejam aqui apresentadas em sua forma traduzida, identificamos também a necessidade, pelo próprio tema desta tese – mestiçagens, hibridismos e translinguagem –, e uma indiscutível oportunidade de enriquecimento que a manutenção desse hibridismo linguístico pode representar para este estudo. Se é verdade que, como bem mostrou Nietzsche ao longo de sua obra, a forma de dizer é também aquilo que se diz (ou seja, podemos entender que a maneira como comunicamos ideias pode ser tão ou mais relevante do que o “conteúdo” propriamente dito), não faria sentido elaborarmos a defesa de coexistência e do empoderamento de culturas trans- e multilíngues a partir da escrita de um texto inteiramente apresentado no português do Brasil. E, como as próprias hipóteses apresentadas ao final deste estudo buscarão desvelar, apesar de a tradução tradicionalmente constituir uma operação de domesticação do estrangeiro, outros horizontes possíveis mostram que o encontro com o outro (ou com aquilo que esperamos dele) não deve necessariamente constituir um ato de apagamento ou exclusão.

I

Pontes, muros e as novas geografias que se criam

A text lives only if it lives on [sur-vit], and it lives on only if it is at once translatable and untranslatable... Totally translatable, it disappears as a text, as writing, as a body of language [langue]. Totally untranslatable, even withing what is believed to be one language, it dies immediately.

Jacques Derrida

1.1 *Cosas que pasan por idiomas e fronteras* – um exemplo introdutório

A literatura chicana é frequentemente vista como uma seção específica da literatura produzida nos Estados Unidos (MICHAELSEN; JOHNSON, 1997; SALDÍVAR, 1985); contudo, um de seus elementos mais reconhecidamente definidores é o fato de, em geral, apresentar marcas de um hibridismo linguístico e cultural que emergem da complexa formação histórica e social das comunidades chicanas nos Estados Unidos. Em decorrência de tais elementos de hibridação, que podem ser identificados em muitas obras dessa literatura, a tessitura e o entrelaçamento das línguas inglesa e espanhola (bem como suas variantes, além de, em alguns casos, encontrarmos também o nahuatl) podem apresentar diversos desafios para os autores chicanos, entre eles desafios práticos como problemas para a publicação no mercado editorial estadunidense e, em última instância, a própria tradução de suas obras. Para que possam vender seus livros para um público que, em sua grande maioria, tem o inglês como língua materna e não tem o interesse em

aprender o espanhol – aqui nos referimos à parcela branca, ou anglo-saxônica, da população estadunidense – esses autores frequentemente têm de confrontar uma regra linguística (e por que não comercial?), geralmente imposta pelas editoras, que determina a tradução de termos escritos em espanhol para o inglês. Tais traduções, bem como seu caráter mandatório, obviamente apagam quaisquer traços de hibridismo cultural expresso no texto e, por fim, invalidam o projeto literário e político do autor.

Dessa forma, em casos como esse, a tradução se revela nada mais do que uma interferência inoportuna e indesejada no processo de criação literária. No entanto, muito embora a tradução possa constituir um problema para autores literários e teóricos (quando é possível manter essa distinção) da área de estudos chicanos, muito pouca atenção tem sido reservada às implicações de problemas teóricos advindos do campo da tradução para a literatura chicana, e vice-versa. Mesmo no contexto acadêmico, as implicações teóricas de uma aproximação entre determinadas obras literárias chicanas e teorias de tradução são deixadas de lado. Assim, vê-se aqui uma preciosa oportunidade de uma análise mais aprofundada das possibilidades de articulação entre a literatura chicana e a tradução, bem como a necessidade de um questionamento dos conceitos e dos ideais de tradução (e, por consequência, de língua) que se escondem por trás dessa relação teórica tão conturbada.

A seguir, para que se tenha uma pequena amostra de como a tradução está quase sempre implicada em boa parte das questões teóricas debatidas no campo da literatura chicana, apresentamos um caso de tradução que pode nos auxiliar na elaboração de questões e na análise de pontos de tensão que se revelam a um olhar mais atento às relações entre os dois campos aqui analisados. O texto literário em questão se intitula “Por esas cosas que pasan”, e constitui um capítulo do romance *Estampas del Valle y Otras Obras*, escrito por Rolando Hinojosa; sua tradução para o inglês foi realizada por Jose Reyna e publicada em 1973 no periódico de literatura chicana *El Grito*. Como poderemos ver adiante, textos como esse, cuja construção tem como base certo grau de hibridismo linguístico, tornam evidentes as inúmeras possibilidades de entender o ato tradutório: em um extremo temos a tradução como um mal necessário e, em outro, como traço de autoria, criatividade e agência.

Cosas que pasan pela fronteira

“Por esas cosas que pasan” dá título a um dos primeiros textos literários do escritor chicano Rolando Hinojosa. Publicado originalmente na edição da primavera de 1972 da revista *El Grito*⁷, o texto compôs, posteriormente, o volume intitulado *Estampas del Valle y Otras Obras*, publicado em 1973, também pela editora Quinto Sol, como obra vencedora do Premio Quinto Sol de literatura do ano de 1972.

Dividida em quatro partes escritas em texto bilíngue (“Estampas del Valle”/“Sketches of the Valley”; “Por Esas Cosas Que Pasan”/“One of Those Things”; “Vidas e Milagros”/“Lives and Miracles”; and “Una Vida de Rafa Buenrostro”/“A Life of Rafa Buenrostro”), *Estampas del Valle* conta a história de diversos personagens que vivem no fictício Condado de Belken e ilustra a vida e a cultura na qual está imersa a comunidade chicana que ali reside. Por meio de uma magistral manipulação das perspectivas e de detalhes sobre o dia a dia desses personagens, a narrativa de Hinojosa revela os mecanismos a que essa comunidade recorre para conservar os vínculos com um passado distante e mexicano, vínculo este abalado por reconfigurações geográficas e políticas. De acordo com Leal (1985, p. 104),

O narrador funciona como a consciência histórica de uma sociedade regional que não teve a sorte de ver sua história ser escrita. Ele relembra as vidas de todos os habitantes do *barrio* e as vezes em que participaram de eventos históricos. (...) Ao ampliar a perspectiva individual para o familiar, e daí para o condado e para o estado, Hinojosa apresenta de forma bastante habilidosa a todo momento o desenvolvimento histórico de uma cultura regional que se espalha ao longo da fronteira.

A segunda parte de *Estampas del Valle y Otras Obras*, “Por esas cosas que pasan”, intensifica a complexidade e a profundidade do jogo de perspectivas posto em prática pelo narrador. Ao incluir no conto recortes do jornal local do Condado de Belken, bem como as perspectivas de diferentes pessoas e participantes no julgamento de um assassinato ocorrido na região, Hinojosa joga com diferentes tipos de registros e discursos como parte do processo de produção de significados. Como afirma Herminio Ríos, em sua introdução ao volume bilíngue publicado pela editora Quinto Sol, “Em ‘Por esas cosas que pasan’ (Hinojosa) se revela um

⁷ Publicação produzida e distribuída pela editora chicana e independente Quinto Sol, *El Grito* foi, entre o final da década de 1960 e o início da década de 1970, um dos principais veículos de divulgação da literatura chicana, desempenhando papel central na esfera cultural do movimento chicano na época. Para mais detalhes sobre a organização e seu papel na disseminação da literatura chicana, ver capítulo II.

excelente contista. Neste conto capta com sensibilidade e maestria diferentes níveis da expressão linguística chicana. Ademais, cria uma estrutura complexa e maneja com destreza o ponto de vista.” (RÍOS, 1973, p. 5).

A manipulação dos significados e a materialidade textual desenvolvida em “Por Esas Cosas que Pasan” constitui não apenas a arte da criação literária, mas também um elemento essencial a esta análise. O uso de diferentes gêneros narrativos, juntamente à presença simultânea dos idiomas espanhol e inglês, faz da escrita de Hinojosa uma das mais desafiadoras (e prazerosas) tarefas que se podem apresentar aos tradutores. Se considerarmos a tradução um exercício de transposição de significados, de uma língua nacional a outra e de um texto a outro, podemos imaginar quão difícil é traduzir um texto – não reconhecido como um poema, por exemplo – cujos significados e materialidade textual (ou seja, conteúdo e forma) são tão interdependentes.

Os elementos literários mencionados nos parágrafos anteriores são, portanto, uma das razões pelas quais um projeto de tradução das obras de Hinojosa pode ser considerado impossível em muitos casos. E tais elementos podem, também, ser a razão pela qual o próprio autor optou, ao longo de sua carreira, por adotar como estratégia aquilo que ele denominava “recriação” ou “adaptação”, uma técnica que lhe possibilitava ter seus livros redigidos em inglês e vendidos ao público falante de inglês nos Estados Unidos. O próprio Hinojosa conta, em uma entrevista com José David Saldívar (SALDÍVAR, 1985, p. 182), suas experiências com o mercado editorial e as exigências de tradução: “Parece-me muito natural que, se você vai trabalhar com o negócio da literatura – um mundo que é anglo-saxão por excelência –, o inglês irá invadir o território, no que se refere aos usos linguísticos”. Mais adiante, na mesma entrevista, Hinojosa comenta sobre a publicação de *Mi Querido Rafa*:

Eu tive longas e intensas conversas com algumas pessoas, mas principalmente com Luis Leal, em diversas ocasiões e encontros, sobre *Mi querido Rafa*. (...) Don Luis me disse que não se pode traduzir um texto bilíngue, pois o máximo que se pode fazer é traduzir de uma língua para outra e vice-versa. Eu delicadamente discordei, pois estava interessado no que o trabalho iria dar. Então, eu agora re-criei *Mi querido Rafa*, assim como re-criei *Estampas*. (SALDÍVAR, 1985, 182)

O dilema da (im)possibilidade de se transpor significados entre diferentes culturas não é exclusividade da escrita de Hinojosa, e atravessa grande parte da história de teorias sobre

tradução, constituindo talvez seu maior paradoxo: traduzir um texto com fidelidade absoluta é uma tarefa impossível; no entanto, textos são traduzidos todos os dias⁸. Um exemplo disso é o fato de que, em suas primeiras edições (publicadas pela Quinto Sol em 1972 e 1973), “Por esas cosas que pasan” foi publicado como texto bilíngue. Em ambos os casos, o original de Hinojosa (com base em espanhol) foi seguido da tradução para o inglês, realizada por José Reyna.

Quando comparamos as primeiras traduções, feitas por Reyna, às “recriações” que o próprio Hinojosa faria e publicaria nos anos seguintes (HINOJOSA, 2014), podemos notar que o texto de Reyna, intitulado “One of those things”, se assemelha em muito ao original, e constitui uma tradução bastante próxima do texto em espanhol. Em geral, as palavras e expressões escolhidas por Reyna, bem como a sintaxe e as estruturas frasais, revelam um projeto tradutório que buscava, de forma econômica, transmitir a informação presente no texto escrito por Hinojosa em espanhol. Contudo, a certa altura, há uma diferença bastante clara entre o suposto original e sua tradução. Tal trecho está localizado em uma nota de rodapé do conto, fictícia, e supostamente escrita pelo editor dos documentos relacionados ao julgamento citado anteriormente aqui.

“Por esas cosas que pasan” (texto original de Hinojosa, em espanhol)

*Nota del editor: La grabación en cinta magnetofónica que hizo Balde Cordero fue enmendada sólo en lo que va de ortografía. Ciertamente lo que importa aquí es el contenido, no la forma. Marzo 16, 1970. Klail City Workhouse (93)

“One of those things” (tradução de José Reyna, publicada por Quinto Sol em 1973)

*Editor's note: This tape recording made by Balde Cordero has been reproduced faithfully using conventional orthography; surely, what matters here may be the content, not the form. March 16, 1970. Klail City Workhouse (105)

⁸ Já é célebre a afirmação, elaborada por George Mounin (1975, p. 19), a respeito daquilo que constituiria, para o autor, o “escândalo da tradução”: “A atividade de tradução suscita um problema teórico para a linguística contemporânea: se aceitarmos as teses correntes a respeito da estrutura dos léxicos, das morfologias e das sintaxes, seremos levados a afirmar que a tradução deveria ser impossível. Entretanto, os tradutores existem, eles produzem, recorreremos com proveito às suas produções. Seria quase possível dizer que a existência da tradução constitui o escândalo da linguística contemporânea”.

“One of those things” (re-criação de Rolando Hinojosa, publicada por Arte Publico Press em 2014)

*Editor’s note: This cassette recording of Balde Cordero’s statements has been reproduced faithfully using conventional spelling where necessary. What matters here is the content, not the form. March 16, 1970, Klail City Workhouse. (58)

Uma comparação breve dos três excertos acima revela vários pontos de divergência entre as formas como Reyna e Hinojosa optaram por trazer a história do original para a língua inglesa. No entanto, devemos sempre nos lembrar de que a versão de Hinojosa é, declaradamente, uma re-criação, o que lhe deu permissão e liberdade para realizar quaisquer mudanças que considerasse necessárias ou interessantes. Já no caso de Reyna, sabemos que suas “condições de trabalho” são bem diferentes: primeiramente, porque ele não está traduzindo seu próprio texto; em segundo lugar, ele está trabalhando de acordo com regras que estão na base de um modelo tradicionalista de tradução, e que, portanto, dificultam qualquer tentativa de interferência no original, sendo quaisquer mudanças consideradas atos de infidelidade para com o original. Contudo, apesar da óbvia semelhança entre o original e a tradução de Reyna, uma diferença significativa pode ser notada: a inserção da expressão *may be* na frase “what matters here *may be* the content, not the form” – uma ideia que não está presente no original.

A presença do termo *may be* na tradução de Reyna introduz certo tom modalizante que não podemos encontrar no original de Hinojosa. Assim, essa “intrusão” pode nos levar a alguns questionamentos a respeito das escolhas do tradutor e, por fim, sobre a integridade dessa tradução. Contudo, uma análise mais aprofundada (e não centrada naquilo que uma tradução deve fazer, e sim no potencial criativo do ato tradutório) poderia possibilitar reflexões muito mais interessantes sobre língua, forma, conteúdo e o fazer literário. Contudo, antes de nos determos nessas questões, devemos considerar os diversos fatores que contribuíram para definir os “dos” e “don’ts” da tradução, bem como o modelo de o que ela deve e não deve ser.

Cosas que pasan *across languages*

Os trabalhos sobre tradução produzidos por São Jerônimo, no início do primeiro século da Era Cristã, são considerados, no contexto dos *translation studies*, o ponto inicial da prática e

de reflexões sobre o fazer tradutório. Desde então, diversos teóricos, filósofos, linguistas, filólogos e pensadores de diferentes campos se concentraram nos principais desafios e pontos de tensão no que concerne à transposição de textos de uma língua para outra. Em *Depois de Babel – questões de linguagem e tradução*, George Steiner comenta alguns poucos nomes que apresentaram contribuições ao diálogo sobre teorias de tradução:

Liste Sêneca, São Jerônimo, Lutero, Dryden, Hölderlin, Novalis, Schleiermacher, Nietzsche, Ezra Pound, Valéry, MacKenna, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Quine - e você terá chegado muito próximo da soma total daqueles que disseram algo fundamental ou novo sobre a tradução. Permanece muito pequena a variedade de ideias teóricas, em contraste com a riqueza do registro pragmático. Por que deveria ser este o caso? (STEINER, 2005, p. 289)

Embora a afirmação de Steiner possa soar demasiado simplista para descrever como as reflexões sobre tradução se desenvolveram ao longo dos últimos séculos no contexto da tradição ocidental, nos dias de hoje pode-se, com relativa facilidade, identificar algumas linhas ideológicas de pensamento sobre a tradução. Especialmente com a emergência dos *translation studies* como disciplina e campo institucionalizado (tanto na academia quando em diferentes mercados profissionais), a divisão entre duas tendências – de um lado, a abordagem mais tradicional e conservadora; de outro, uma perspectiva mais contemporânea e contestadora – tornou-se uma convenção entre os acadêmicos do campo. E, para ambas as linhas teóricas, uma questão central é o status do tradutor e do texto traduzido em comparação ao autor e a seu original. Nida e Taber (1969), por exemplo, afirmam, a partir de uma perspectiva tradicionalista, que “a tradução consiste em reproduzir, na língua receptora, o equivalente natural mais próximo à mensagem criada na língua-fonte, primeiramente em termos de significado e, em segundo lugar, em termos de estilo” (NIDA; TABER, 1969, p. 12).

O ideal de tradução de Nida e Taber revelam, assim, a força da tradição filosófica ocidental e sua visão logocêntrica de cultura e língua. Nesse caso, o significado é essencializado como uma entidade independente que pode ser definida, manipulada e, portanto, transposta. Por essa perspectiva, o texto traduzido deve ser nada mais do que a expressão, na língua estrangeira, dos significados encontrados no texto original. E, nessa operação, a regra de ouro dita que o tradutor deve se manter invisível e fiel ao original.

No entanto, essa perspectiva aos poucos perdeu força e, ao fim do século XX, a chamada virada dos anos 80 se tornou o principal *front* para aqueles que discordavam dos modelos tradicionais de reflexão sobre língua e tradução. Divergindo do antigo modelo prescritivista que privilegia o *logos*, a fidelidade, a transparência e a supremacia do original e de seu autor, novos teóricos passaram a se dedicar ao desenvolvimento de conceitos descritivos que colocavam em evidência o fato de que qualquer tipo de operação linguística guarda em si a inevitabilidade da mudança, e entre essas operações temos a leitura e a tradução. Assim, o significado já não poderia mais ser dissociado da perspectiva do leitor (ou do tradutor) e ideais de fidelidade e transparência deveriam dar lugar ao potencial criativo e à dimensão autoral de qualquer ato de tradução:

A tradução é, obviamente, a reescrita de um texto original. Todas as reescritas, independentemente de sua intenção, refletem certa ideologia e uma poética e, dessa forma, manipulam a literatura de forma que ela funcione em uma dada sociedade de determinada forma. A reescrita é manipulação, levada a cabo a serviço do poder, e em sua qualidade positiva pode ajudar na evolução de uma literatura e de uma sociedade. Reescritas podem introduzir novos conceitos, novos gêneros, novos aparatos, e a história da tradução é também a história da inovação literária, do poder que uma cultura tem de dar forma a outra. No entanto, a reescrita também pode reprimir a inovação, distorcer e conter, e em uma época em que a manipulação de todo tipo é cada vez maior, o estudo dos processos de manipulação da literatura, como aparece na tradução, pode nos guiar a uma maior consciência do mundo em que vivemos. (BASSNETT; LEVEVÈRE, 1992. p. vii)

Hoje em dia, as mudanças na forma como língua e significado são vistos também trazem novas possibilidades de reflexão sobre tradução. Em vez de um problema ou uma intrusão necessária (uma tarefa impossível, e, no entanto, necessária), ela pode ser vista, de acordo com diversos linguistas e tradutores literários contemporâneos, como uma leitura e uma reescrita bastante especial do original:

A realidade inegável é que o trabalho original se transforma no do tradutor (embora continue, simultânea e misteriosamente, de certa forma, sendo o trabalho do autor original), ao transmutarmos esse texto para uma segunda língua. Talvez *transmutar* seja o verbo incorreto; o que fazemos não é algo mágico, como transformar metais comuns em metais preciosos, e sim o resultado de uma série de decisões criativas e imaginativos atos de crítica. (GROSSMAN, 2010, p. 8)

Tais atos de crítica e criatividade são vistos também, atualmente e especialmente da perspectiva dos pensadores pós-coloniais, como uma poderosa estratégia de subversão e

mudança de estruturas sociais opressoras (NIRANJANA, 1992; SPIVAK, 1993). No entanto, como já foi dito aqui, essas mudanças criativas não estão limitadas a atos tradutórios, e se tornaram estratégias bastante úteis em diversas frentes literárias, no que concerne a relações de poder e políticas linguísticas. Como escreve a jornalista e escritora indiana Khushwant Singh⁹ (2001),

Sou totalmente a favor de transformar o inglês em uma língua nossa, de acordo com nossos termos. De trata-lo mal, de usá-lo da forma errada, de deformá-lo, contanto que façamos dele nosso próprio *bhasha*. Os ingleses talvez não o reconheçam como sua língua; eles que provem do próprio veneno. O inglês não é a sua *baap ki jaidaad* — propriedade ancestral.

Considerando esse panorama e as diferentes perspectivas pelas quais se pode entender língua e tradução, podemos agora ponderar sobre o trabalho de Reyna e os efeitos de seu uso da palavra “*may*” na nota do editor fictícia presente no original de Hinojosa. Seria essa alteração introduzida por Reyna apenas um erro de tradução ou um ato de deformação e mudança, nos termos expressos por Singh? Poderíamos dizer que essa “intrusão linguística” revela o potencial criativo do ato tradutório? Se sim, como poderíamos articular as implicações das ideologias e das políticas em qualquer tradução de um texto produzido no contexto da literatura chicana?

Ao revés, através

No artigo intitulado “Quinto Sol, Chicano/a Literature, and the Long March through Institutions” (“Quinto Sol, Literatura Chicano(a) e a Longa Marcha pelas Instituições”), John Alba Cutler comenta o papel central desempenhado pela editora Quinto Sol no âmbito do Movimento Chicano entre os anos de 1969 e 1974. Mais especificamente, Cutler analisa a relevância de três prêmios de literatura concedidos pela Quinto Sol a escritores chicanos considerados então promissores. Em meio a essa análise, o autor analisa alguns elementos literários de “Por esas cosas que pasan” e menciona as diferentes possibilidades de significação abertas pela escolha tradutória de Reyna (CUTLER, 2014, p. 278):

O aparato paratextual da nota de rodapé, que em outro contexto asseguraria a facilidade do texto, aqui reforça o caráter ficcional da história. (...) A tradução, atribuída a José Reyna, complica ainda mais as coisas (...). O caráter provisional da versão em inglês, como se estivesse traduzindo uma construção subjuntiva do espanhol, faz um

⁹ SINGH, Khushwant. Making English an Indian language. The Tribune. (Oct. 21), 2001, p. 01-18. Disponível em <http://www.tribuneindia.com/2001/20011020/windows/above.htm>. Acesso em: 20 mai. 2016.

comentário sobre o choque entre a versão dos fatos narradas no jornal em inglês, de forma abreviada e as narrativas mais extensas e ricas em nuances dos personagens mexicanos-americanos da história.

Os comentários de Cutler, apesar de sua ênfase no fato de que a tradução de Reyna representa um obstáculo que apenas complica a compreensão do conto de Hinojosa, apontam para duas consequências significativas do uso que Reyna faz do termo *may*: a) a inversão da estrutura textual e de elementos frasais normalmente associados ao espanhol e ao inglês; e b) o questionamento da supremacia do conteúdo sobre a forma.

A primeira consequência da inserção do termo *may* por Reyna é essencialmente estrutural, e provoca a inversão de estruturas normalmente esperadas para o espanhol e para o inglês. Ao incluir esse termo *estranho* na tradução para o inglês, Reyna também inclui certo grau de modalidade que geralmente é associado como atributo da língua espanhola (e, pode-se afirmar, um atributo linguístico e cultural das línguas românicas). Por outro lado, a língua inglesa é reconhecidamente identificada, como afirma Cutler, por suas construções textuais breves e por estruturas claras e objetivas, privilegiando construções verbais de ação em detrimento de expressões modais ou qualificantes.

Dito isso, pode-se afirmar que a adição de *may* na tradução para o inglês é bem mais do que a simples adição de um termo qualquer, mas que, além disso, provoca certa deformação da língua inglesa de modo a torná-la mais próxima do espanhol (ou, pode-se afirmar, revela, dentro da própria língua inglesa, a existência de elementos comumente associados ao espanhol).

O segundo efeito da adição de *may* na tradução para o inglês não consiste em uma “intrusão estrutural”, como é o caso do primeiro efeito, mas sim algo que poderíamos chamar de “intrusão performativa” que questiona e desafia a dicotomia *forma x conteúdo*. Obviamente, é possível identificar o questionamento da supremacia do conteúdo sobre a forma de maneira bastante simples, pois isso é basicamente o que afirma o trecho em questão, após a tradução de Reyna para o inglês: *what matters here may be the content, not the form* (o que importa aqui, talvez seja o conteúdo, e não a forma). Como já diz a própria frase, o conteúdo é agora, no texto em inglês, menos importante do que era no original em espanhol. Assim, em outras palavras (palavras escritas em inglês, e não em espanhol), o centro se desloca, do *logos* para outra dimensão da linguagem.

No entanto, essa não é a única maneira de interpretar o efeito do termo *may* sobre a dicotomia *conteúdo x forma*. E nem deveria ser a única, visto que se trata de uma análise simples do que cada termo da frase em questão denota. Se nos limitarmos apenas a uma análise que leva em conta “o que a frase diz”, ou aos supostos significados que uma leitura imediata “resgata”, ou seja, se nos ativermos apenas ao conteúdo da frase, estaremos, novamente, reafirmando a supremacia desse mesmo conteúdo sobre a forma. Portanto, é necessário que olhemos para além desse conteúdo para compreendermos o potencial performativo que pode ser posto em ação nesse caso.

Primeiramente, deve-se notar que o termo *may* foi adicionado a um trecho do conto que consistia em uma nota de editor, fictícia, o que nos leva, novamente, à ideia de mudança, alteração, deformação. Além disso, não podemos nos esquecer de que notas de rodapé são, geralmente, um dos grandes pesadelos de qualquer tradutor ou tradutora que se guie pelos tradicionais pilares de invisibilidade e fidelidade ao original (pela perspectiva tradicionalista já descrita aqui, uma nota de rodapé seria, tanto quanto a nota do editor, um traço da deformação textual provocada pelo tradutor, e, portanto, um atestado de que ele ou ela falhou em sua tarefa). Em segundo lugar, devemos estar cientes de que o *may* inserido por Reyna em sua tradução não apenas desestabiliza a supremacia do conteúdo sobre a forma, mas de fato performatiza essa instabilidade sem necessariamente dizê-lo. Pela simples adição de *may* nesse ponto específico de sua tradução do conto de Hinojosa, ou seja, alterando a estrutura textual de uma forma sutil, o tradutor demonstra como a forma (ou o jogo de significantes), juntamente com o conteúdo (mesmo porque, como fica claro aqui, os limites entre forma e conteúdo não podem ser definidos claramente), é essencial para a produção de significados (como efeito do jogo de significantes) em uma obra literária.

É importante ressaltar que, para os propósitos deste estudo, a questão central não é entender se essa de-formação introduzida pela tradução acontece ou não, ou se ela pode/deve ser evitada. A presente análise deve se concentrar em como essa de-formação (já celebrada por teóricos de diferentes campos como uma abertura para a criatividade e para a agência) pode ser percebida e entendida em diferentes contextos, e em que medida ela pode ser usada, por meio da experiência estética, como uma ferramenta de agência e resistência política em contextos de injustiça social.

O exemplo da tradução de Reyna deixa claro que a manipulação de significados, consciente ou não, pode ser vista de diferentes formas, dependendo das ideologias do leitor no que tange a língua, cultura e tradução. Nesse caso, a alteração do original pode, obviamente, ser vista (e condenada) como um simples erro de tradução ou, em último caso, o produto de uma falta de atenção momentânea por parte do tradutor. Mas ela também pode ser, por outro lado, para um leitor que reconhece o potencial criativo de qualquer ato tradutório, uma oportunidade de mergulho mais profundo no processo de significação, bem como nos efeitos ideológicos, culturais e políticos que subjazem qualquer operação linguística no âmbito de produções literárias.

1.2 A tradução na fronteira: limites, violências e o texto que aí se inventa

Conforme comentamos no exemplo introdutório exposto na seção anterior, um cruzamento dos campos da literatura chicana e da tradução – que é o próprio papel a que esta tese se presta – nos oferece inúmeras questões que podem ampliar e aprofundar os entendimentos de cada campo no que se refere à língua e a tudo que pode estar em jogo quando se assume que determinados usos da linguagem, a partir de agendas políticas e ideológicas determinadas, podem se configurar como instrumentos de poder bastante efetivos.

Obviamente, o poder da manipulação de múltiplos idiomas em um curto trecho de um texto literário não é exclusividade dos autores literários chicanos. No entanto, é interessante notar que, nesse caso, o intercâmbio linguístico se presta à elaboração de uma estética que está fortemente marcada por uma agenda linguística e cultural que se apoia justamente nesse intercâmbio como resistência a poderes instituídos. E, enquanto tecidos compostos de estruturas linguísticas e neologismos que desafiam concepções de língua como entidades contingentes em organizações nacionais, certas obras literárias chicanas desafiam também tradutores tradicionais e forçam os limites daquilo que entendemos como tradução. Ora, como traduziríamos, por exemplo, uma das frases mais célebres de *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza*, de Gloria Anzaldúa – escritora chicana cuja obra é um dos elementos norteadores desta tese –: “The US-Mexican border *es una herida abierta* where the Third World grates against the First and

bleeds”? Uma breve tentativa de tradução da frase já revelaria a dificuldade de se comunicar a tensão que predomina em todo o livro, e que tem que ver justamente com as violentas relações de poder entre México e Estados Unidos, a imposição da fronteira nacional dividindo não apenas dois países, mas mães, pais, filhas, filhos e irmãos. Modelos prescritivistas de tradução defenderiam a tradução dos termos escritos no idioma “pano-de-fundo” (neste caso, o inglês) e a manutenção do “idioma estrangeiro” (o espanhol). No entanto, como se pode imaginar, as relações de poder ecoadas em uma frase escrita em português e “rompida” pelo idioma espanhol refletiriam tensões políticas de outra ordem, visto que o contexto das relações políticas e culturais entre o Brasil e o México (ou poderíamos até mesmo pensar no Brasil e seus vizinhos latino-americanos) se configura de forma muito diferente daquelas entre México e Estados Unidos.

Assim, mais do que uma *tarefa-renúncia*, a tradução constituiria em tais condições uma tentativa de decifrar um texto que, poderíamos chegar a afirmar, resiste à tradução. Conforme abordaremos no capítulo 3, o que parece estar em curso, neste caso, parece ser uma tentativa de intraduzibilidade como resposta legítima à violência linguística imposta por poderes instituídos. Similarmente à ideia expressa no conceito de *safe houses*¹⁰, conforme analisado em ambientes de ensino e aprendizagem do inglês como segunda língua, poderíamos entender determinadas estratégias linguísticas empregadas na literatura chicana como recursos de resistência e proteção de certas comunidades linguísticas que possibilitariam aos sujeitos dessas comunidades uma organização socialmente igualitária e cooperativa.

No entanto, antes da exposição de quaisquer respostas às perguntas que aqui se esboçam, a respeito das possibilidades de tradução de textos chicanos, ou de um entendimento do diálogo epistemológico entre o campo das teorias de tradução e a literatura chicana, faz-se necessário que erremos um pouco mais pelos meandros das teorias da tradução, de modo que possamos avaliar em que medida tais teorias possibilitam um olhar frutífero para esse diálogo epistemológico. Para isso, propomos, nesta seção, uma breve reflexão a respeito da própria tradução de textos e, em seguida, mais especificamente, da tradução de textos literários chicanos. Acreditamos ser necessário, nesse cenário, avaliar e desvelar as complexas relações que os textos estabelecem internamente e também entre si e outros textos, e sobre como tais relações podem envolver o

¹⁰ O conceito de *safe house* (em português, “abrigo”, “esconderijo”) tem sido explorado por diversos autores, entre os quais Pratt (1991) e Canagarajah (2013b).

processo de tradução de textos e o próprio tradutor. Se o processo de produção de textos é, segundo Barthes em “O Prazer do Texto”, uma tessitura análoga àquela executada por uma aranha, que se vale de seu próprio material orgânico para elaborar sua teia, o processo de tradução, como leitura especial dessa complexa teia, seria, portanto, um local privilegiado a partir do qual é possível desvelar e problematizar as questões e os meandros desse texto.

Tendo essa analogia como ponto de partida, podemos perguntar: como fica a posição do tradutor de textos em um escopo no qual a ideia tradicional de “texto original”, tão cara à história dos estudos da tradução, é abalada por novas formas de considerar o texto *propriamente dito* (como acontece em muitas obras da literatura chicana, que, pela própria natureza de sua história, apresenta uma escrita elaborada a partir da mestiçagem de diferentes culturas e línguas)? Em que posição a tradutora se encontra quando a matéria-prima de seu trabalho se desloca de um suposto original bem acabado e definido para um emaranhado de fios que não cessa de se refazer a todo o momento? A que tipos de rearranjos internos (em termos de língua, política e ideologia) essa tradutora precisa recorrer, de modo a estabelecer uma fidelidade que não se pauta pelo original, mas por um senso de solidariedade política e ética para com aqueles que ela traduz? Como essa tradutora se (re)inventa?

O texto como processo, a tradução como violação

Para procurar uma forma de analisar tais questões, é necessária primeiramente uma problematização do que se entende por texto. Em um artigo que apresenta as bases da chamada “nova pragmática”, Rajagopalan (2011, p. 11) propõe que se entenda o texto como um processo, e para isso utiliza o termo “textualização”:

Quem fala de textualização entende que os textos são produtos de um processo, de uma atividade chamada textualização que, por conseguinte, antecede a própria existência do texto enquanto algo concreto, cujos contornos já estão delineados.

Seria, portanto, o caso de considerarmos o texto algo que só existe após uma leitura, e não como um material acabado que aguarda o resgate de seus significados pelo leitor. Essa concepção nietzschiana de texto, que rejeita qualquer possibilidade de um texto que preceda a leitura, só existe enquanto processo. Ainda segundo Rajagopalan (2011, p. 11),

(...) o assim-chamado texto não se limita a uma escrita bem delineada, e não precisa ser escrito (há textos anteriores à invenção da escrita!). Tampouco se limita à ocasião de

escritura, e muito menos ao momento de sua primeira recepção. O texto é repetidamente re-textualizado, todas as vezes que ele é lido/interpretado. Ou seja, o texto se realiza na sua leitura/interpretação. Ele, o texto, só pode ter sua sobrevivência garantida nessa reiteração.

Dessa forma, propondo uma ideia de texto que remete a autores como Walter Benjamin e Jacques Derrida, no que tange à sobrevivência desse texto, Rajagopalan propõe que abandonemos a concepção de texto como um objeto acabado e necessariamente escrito, e adotemos uma perspectiva mais aberta ao movimento e mais amorfa, na qual não apenas a escrita desse texto, mas também todas as suas leituras posteriores passam a fazer parte desse processo de textualização. Muito mais do que uma reprodução ou um resgate dos significados, a leitura é a própria textualização, é performance e ato de intervenção.

Essa forma de considerar texto e textualidade é especialmente interessante se pensada no campo das teorias de tradução. Se considerarmos o ato tradutório como nada menos que uma forma especial de ler e re-escrever um texto, não apenas o caráter de intervenção da leitura fica mais evidente, mas também as forças e as relações de poder que orientam essa tessitura contínua do texto. Contudo, pensar a tradução por essa perspectiva pós-estruturalista requer um rompimento com as tradicionais formas de pensar a tradução e o tradutor.

Transporte, transposição, ponte. Como já esboçamos na seção anterior, boa parte da história dos estudos da tradução se dedicou a analisar o ato tradutório como um movimento de um lugar A para um lugar B. A pressuposição de que esses lugares seriam homogêneos e de que esse trânsito poderia se dar de forma pacífica e tranquila acabou por sedimentar o campo dos estudos da tradução, tanto no que se refere à teoria quanto à prática tradutória, como um terreno fértil para o cultivo de algumas dicotomias conceituais, tais como: original x tradução; autor x tradutor; língua-fonte x língua-alvo.

Obviamente, como já defenderam as correntes pós-estruturalistas dos estudos linguísticos que surgiram a partir da segunda metade do século XX, as formas dicotômicas de pensar linguagem e cultura são decorrentes da tradição filosófica ocidental, que privilegia fórmulas como masculino x feminino, direito x avesso e preto x branco em detrimento de análises que se pautem pela possibilidade da articulação constante de zonas de tensão e de instabilidade e da pressuposição da existência de zonas híbridas. Nesse contexto, a principal consequência de uma

virada conceitual e filosófica no que diz respeito às formas como pensamos língua e cultura, obviamente, tem a ver com o desvelamento e com novas formas de pensar e subverter ideologias, política e poder.

Traduzir a literatura de fronteira: reflexões iniciais

Tendo em vista as considerações em torno de teorias de tradução até aqui elencadas, precisamos também entender e ter em mente que, assim como o processo de textualização proposto por Rajagopalan, a constituição e a dinâmica das línguas são um processo que só ocorre a partir da interação entre falantes, e por isso os fatores que caracterizam os falares chicanos não devem ser considerados de forma isolada e independente. Eles foram criados a partir de um determinado contexto social, político e ideológico que emergiu na região da fronteira a partir do final do século XVIII.

O mesmo se aplica à literatura e às narrativas chicanas, que frequente se dedicam a questionar definições e conceitos pré-definidos pela tradição anglo-saxônica, tais como língua, raça, identidade e sexualidade, como defende Castronovo (1997, p. 195):

Há autores que tecem comentários sobre as mais diferentes experiências de nacionalidade, alternância sexual, marginalização racial e outros graus de opressão política, tais como *Borderlands/La Frontera*, de Gloria Anzaldúa, e *With His Pistol in His Hand*, de Americo Paredes (...). Trata-se de comentários similares às histórias do herói clássico: alguém que supera os impedimentos gerados pelo fato de ser marginalizado em duas ou mais culturas, e se beneficia de tais limitações e preconceitos para subverter as estruturas opressivas que inicialmente criaram uma diferença e uma hierarquia entre Texas e México, tanto hétero quanto homossexualmente, em espanhol e em inglês.

Mais adiante, o autor comenta:

Essa crítica geralmente é concluída de forma otimista, como um texto que desafia a divisão e os limites impostos a uma região, oferecendo novas possibilidades de se entender nacionalidade (ou não-nacionalidade), gênero e identidade, num contexto no qual os sujeitos não são obrigados a escolher uma sexualidade, uma língua e uma geografia política para poderem viver neste mundo. (CASTRONOVO, 1997, p. 195)

Assim, o que boa parte das narrativas reflete é um espaço que, embora geograficamente esteja filiado a uma determinada organização nacional (os Estados Unidos), presencia fluxos migratórios intensos e determinados por fatores históricos, políticos e econômicos envolvendo

México e Estados Unidos. Tal contexto se aproxima bastante daquilo que Mary Louise Pratt (2007) denominou *zona de contato*, ou seja, local onde ocorre o choque entre duas culturas que originalmente não mantinham relações próximas¹¹. Nesse sentido, a fronteira aqui analisada acaba por apresentar elementos sociais e culturais complexos, e uma história oficial que não foi construída a partir de um único projeto de identidade nacional, e sim de duas tradições bastante distintas. Assim, o que se tem aqui, se recorrermos à expressão empregada pela escritora chicana Gloria Anzaldúa, é uma “cultura de fronteira”, marcada primordialmente pela hibridez e pela miscigenação de elementos indígenas, hispânicos e anglo-saxônicos:

A fronteira entre os EUA e o México *es una herida abierta* na qual o Terceiro Mundo se choca contra o primeiro e sangra. E, antes que uma cicatriz se forme, a ferida sangra novamente; a seiva vital desses dois mundos se funde para formar um terceiro país – uma cultura de fronteira. (ANZALDÚA, 2007, p. 25)

No entanto, embora tal cultura tenha se elaborado ao longo de séculos e de diferentes tradições, a literatura chicana só passou a ser reconhecida institucionalmente em meados do século XX (abordaremos alguns momentos e textos-chave da história e da literatura chicana no próximo capítulo).

Dessa forma, entendendo o conjunto de textos que compõem e dão dinâmica à literatura chicana como narrativas e tessituras que envolvem e são a todo o momento refeitas por leituras que partem de determinado contexto social, político e ideológico específico, podemos nos perguntar: qual é a posição do tradutor e da própria tradução nessa teia de discursos? Em que medida o tradutor tem o poder (sempre político) de desfazer e refazer essa tessitura, o que dá de si, e como também se reinventa nesse processo?

Entre as possibilidades de resposta à pergunta aqui proposta, acredito que uma das mais interessantes pode ser aquela que parte da ideia de tradução como abertura de espaços e lugares privilegiados para pensar a estrutura de discursos. Por essa perspectiva, a tradução seria a

¹¹ O espaço da fronteira, enquanto limite político entre México e Estados Unidos, tem sido há muitos anos tema de produções no cinema, na música, no teatro e em outros domínios artísticos. Um breve exemplo pode ser conferido no longa-metragem *Por mis pistolas* (1968), no qual o comediante mexicano Cantinflas (Fortino Mario Afonso Moreno Reyes, 1911-1993) encena a travessia da fronteira. Utilizando-se de um humor brilhante, o humorista elabora sua crítica a muitos dos elementos políticos e sociais envolvidos no controle da mobilidade e dos fluxos culturais materializado na fronteira e regulado por instituições governamentais estadunidenses. A cena em que o personagem de Cantinflas tenta cruzar a fronteira pode ser conferida no link a seguir (áudio em espanhol e inglês; legendas em inglês): <https://www.youtube.com/watch?v=xUHU5t5SuUg>. (POR MIS PISTOLAS, 1968)

operadora de uma repetição que é, ao mesmo tempo, diferenciação e adiamento, ou da *différance* derridiana, possibilitando com isso diversas formas de interculturalidade. De acordo com Johnson (1997, p. 157),

A tradução e o tempo – de certa forma um duplo na/da origem – possibilita que se dê o “pulo” do espaço para o lugar, sem determiná-lo. Uma tradução que, portanto, nunca pode ser lida, já que, não tendo uma essência, não tem aparência, e possibilita – ao mesmo tempo em que impossibilita – a leitura e aquilo que é lido. Em outras palavras, a cultura existe, se é que existe, apenas em tradução.

Assim, se o ato tradutório pode ser entendido como uma ponte (que, no entanto, é anterior às margens que ela liga – como já anunciamos no início deste trabalho e conforme discutiremos com mais detalhes no capítulo III), a própria tradução (o texto traduzido) deixa de ser algo derivativo e passa a representar a abertura do espaço para a existência do original, conforme defende Johnson (1997, p. 146):

O original já não existe antes da tradução; ou ele apenas pode existir antes da tradução estando frente a ela (...), através de uma linha, uma fronteira, um abismo; através, portanto, de uma divisa que não resulta em quaisquer lados, sem qualquer relação através dela. A tradução não define o original; ela simplesmente abre um espaço – ainda não determinado como o espaço para o original – para a decisão a respeito do original, para sua presença. Não existe nada entre a tradução e o original, e esse nada, indeterminado, deixa seus restos [*remains*], deixa seus restos [*its remains*] no corpus que vive, no qual ele vive [*lives on*] ou sobrevive [*survives*].

Ou seja, considerando os comentários que tecemos até agora, podemos entender a tradução (e, por extensão, o próprio tradutor), a partir da perspectiva pós-estruturalista¹², não mais como um movimento direto de um lugar A para um lugar B. O ato tradutório é, por essa perspectiva, a própria constituição do texto dito “original”, e ao mesmo tempo uma leitura/abertura que possibilita ao texto a sua sobrevida, a constante tessitura da teia de significados.

¹² Em termos gerais e para os propósitos deste estudo, assumimos que a tendência pós-estruturalista nos estudos da linguagem se define em relação ao estruturalismo, cujas bases foram constituídas a partir do trabalho de Saussure (1995) e da ideia de língua como sistema formal. Com o advento de trabalhos que consideravam o texto não um repositório de significados, mas um processo no qual o sujeito assume papel central, novas implicações sobre escrita, leitura e relação entre leitores e textos passaram a emergir, influenciando uma série de mudanças teóricas e epistemológicas nos mais diversos campos do saber – entre os quais, as teorias de tradução. De acordo com Kristeva (1988, p. 299), “(...) fora da linguística, o estudo psicanalítico da relação do sujeito com seu discurso indicou que não se poderia estudar a linguagem – por mais sistemática que a língua possa parecer – sem se levar em conta seu sujeito. A língua, enquanto sistema formal, não existe fora da *fala*, pois a língua é, antes de tudo, *discurso*” (grifos da autora).

Em termos de multiculturalismo e interculturalidade, essa nova perspectiva de tradução anuncia uma práxis que garante a existência da cultura, ao trazer a palavra do outro para o contexto doméstico e ao domesticar esse outro no exato momento em que o contato ocorre. Assim, a questão que está no cerne desta nossa reflexão é, portanto, também a questão filosófica e cultural central da tradução: a abertura (à leitura/cultura do outro), que é também, necessariamente, ruptura e violação, e revela, por meio de uma textualização/tessitura incessante, os interesses e as relações de poder e dominação não proclamados por conta da ideologia daquele que escreve e daquele que lê.

Obviamente, e como ficou claro na história da prática da tradução e no *status* negativo que a figura do tradutor tem até os dias de hoje, essa intervenção, que se dá como desvelamento, não se dá de forma pacífica, ou sem certa dose de violência. Em uma bela reflexão acerca desses meandros que a tradução pode desvelar – reflexão essa com a qual podemos, provisoriamente, encerrar esta seção –, Evando Nascimento (2011, p. 8) argumenta sobre o caráter violento da tradução e sua relação direta com a imagem negativa que sua prática assume nos dias de hoje:

Traduzir constitui, portanto, a base do funcionamento linguístico, e, se a tarefa do tradutor gera tanta angústia em quem a pratica, mas também em quem dela usufrui (a comunidade potencial dos leitores), isso ocorre porque lidamos mal com a diferença linguística e cultural. Como disse noutra lugar, “o que difere fere”, incomoda, desconcerta. E é desse desconcerto do mundo e dos signos, dessa assimetria entre o que se diz e o que se ouve, numa mesma língua ou entrelínguas, é disso que vive esse amado e odiado tradutor que logo somos, cada um de nós a seu modo, em seu tempo e lugar.

Assim, chegamos aqui a um ponto crucial do presente estudo: se assumimos que a tradução é inevitavelmente um ato de deformação, violação e de violência, faz-se necessário, para entender as consequências dessa violência e a responsabilidade da tradutora frente a tal violência (sabendo-se que essa compreensão pode prover elementos essenciais para chegarmos a uma possível ética de tradução neste caso), também entender, de forma mais aprofundada, quais e que tipos de violência a própria Anzaldúa combateu em sua literatura. Como se sabe, a literatura produzida por essa e outras autoras feministas na emergência do xicanismo *queer* dos

anos 1980¹³ trazia à tona temas como sistemas opressivos que, voltados contra sujeitos e, sobretudo, mulheres da fronteira, foram historicamente responsáveis pela criação de traumas significativos e feridas que não se fecham. Torna-se necessário, portanto, termos em mente os diferentes tipos de corte, deformação e violência e que tipos de efeitos (negativos ou positivos) eles podem gerar, em termos políticos e sociais, e em quais desses tipos uma tradução necessariamente violenta e deformadora se encaixa.

Ou seja, resta-nos perguntar, a partir deste panorama, como a violência incutida pelo ato de tradução, a partir de um movimento que não pode ser outro que o de abertura – de espaços e possibilidades –, opera a violência mencionada, e também em que medida ela pode representar uma possibilidade de cura, diálogo e reparação. Para isso, nos concentraremos, no próximo capítulo, em dois temas fundamentais: a obra de Anzaldúa e os principais fatos históricos e representações literárias daquilo que podemos considerar uma história de violações, desde a invasão e colonização do México pela Espanha no século XV até o imperialismo estadunidense posto em prática nos dias de hoje.

¹³ A emergência das teorias concentradas na experiência da mulher chicana e na recusa política dos modelos patriarcais, sexistas e nacionalistas que predominavam nas agendas políticas do movimento chicano nos anos 1960 e 1960 possibilitou a análise de temas como a exploração da situação da mulher em diferentes contextos culturais, as diversas dimensões de opressão a que essa mulher está sujeita, sua relação com o seu corpo, sua sexualidade e sua espiritualidade. Tais temas (sobretudo a espiritualidade), pelo fato de se embasarem na tradição indígena reconhecida no trabalho dessas autoras, ocasionou a mudança da grafia de “chicana” para “xicana”.

II

Literatura, transbordamento: um panorama da história chicana

Ya me gritaron mil veces que me regrese a mi tierra, porque aquí no quepo yo / quiero recordarle al gringo: Yo no crucé la frontera, la frontera me cruzó¹⁴.

Los Tigres del Norte

I call him Chicano, in the first place, because that is what he wishes to be called.

Ernesto Galarza

Em seu tratado “Sobre a natureza”, o filósofo Heráclito desenvolveu um aforismo que, até os dias de hoje, sintetiza de forma poderosa o tema do devir: “Não se pode percorrer duas vezes o mesmo rio e não se pode tocar duas vezes uma substância mortal no mesmo estado; por causa da impetuosidade e da velocidade da mutação, esta se dispersa e se recolhe, vem e vai.” (SCHÜLER, 2007). A máxima de Heráclito, que adquiriu uma grande popularidade nos últimos

¹⁴ LOS TIGRES DEL NORTE. *Somos más americanos*. Los Angeles, Califórnia, EUA: Fonovisa Records, 2001. A letra completa da canção encontra-se disponível no Anexo I desta tese.

anos e, na atualidade, muitas vezes é entendida de forma trivial, remete às ideias de mudança e movimento, recorrentes na obra do filósofo¹⁵. Mudança e movimento, por sua vez, materializam-se forma clara na imagem do rio, que é só fluidez e que muda a todo instante, tal como o *riverrun* de James Joyce e todas as poderosas imagens que podemos depreender do primeiro parágrafo de *Finnegans Wake*¹⁶. No entanto, também faz parte dessa cena esboçada por Heráclito a figura do ser humano, que, assim como o rio, vive um constante processo de devir, de vir a ser.

Assim, quando entra em um rio pela segunda vez, nem o homem nem o rio são os mesmos. No entanto, o que mais interessa aqui não é a incursão em si (nenhuma das duas incursões) do homem no rio, pois tal incursão nada mais é do que um instante, um instantâneo que registra a diferença. O que interessa aqui é justamente o intervalo entre uma incursão e outra, entre um momento situado e outro. O movimento em si, e, principalmente, as forças que ocasionam esse movimento, são justamente aquilo que possibilita a diferença.

2.1 Gloria Anzaldúa e a busca pela origem e pela herança indígena

Incursões em rios e diferença estão também presentes no cotidiano de milhares de imigrantes mexicanos que atravessam a fronteira entre o México e os Estados Unidos, em busca do cada vez menos almejado “sonho americano” (PEW RESEARCH, 2012). A travessia do Río Grande, a nado – uma das vias de travessia dos limites entre os dois países –, geralmente ocorre de forma ilegal e organizada. Os chamados *coyotes* organizam-se em praças de cidades mexicanas da fronteira, oferecendo seus serviços aos cidadãos mexicanos que querem chegar ilegalmente aos Estados Unidos. Esses imigrantes que aceitam o desafio de atravessar deserto e rio, além de uma ofensiva e violenta polícia de imigração (*la migra*), são comumente – e de forma pejorativa – denominados *wetbacks* (“costas molhadas”) ou *mojados* (“molhados”).

¹⁵ O fluxo heraclítico tem sido debatido intensamente ao longo da história e, provavelmente, entre seus debatedores mais ilustres estão Crátilo e Platão. De acordo com Aristóteles em *Metafísica* (1010a, p. 7): “vendo que esta natureza encontra-se inteira em movimento, e que nada verdadeiro se diz daquilo que está sofrendo mudança, disseram que não é possível dizer nada verdadeiro ao menos a respeito daquilo que sofre mudança em toda parte e de todo modo. Com efeito, desta concepção floresceu a opinião mais extrema entre as mencionadas, a daqueles que afirmam heraclitizar e tal qual Crátilo sustentou, o qual, em última instância, julgava que não se deveria dizer nada, mas apenas movia o dedo e repreendia Heráclito por ter dito que não era possível entrar duas vezes no mesmo rio, pois ele julgava que não seria possível nem sequer uma única vez”. (ARISTÓTELES, 2007)

¹⁶ “riverrun, past Eve and Adam's, from swerve of shore to bend of bay, brings us by a commodius vicus of recirculation back to Howth Castle and Environs.” (JOYCE, 2012) Ou, na versão traduzida por Haroldo de Campos (CAMPOS, 2001), “riocorrente, depois de Eva e Adão, do desvio da praia à dobra da baía, devolve-nos por um commodius vicus de recirculação devolta a Howth Castle Eercanias.”

Portanto, pode-se perceber que o ato de travessia do rio, tanto em seu sentido literal quanto metafórico, está fortemente incutido no imaginário estadunidense daquilo que seria o imigrante ilegal. E essa travessia é também, não por acaso, um dos temas tratados no primeiro capítulo do livro *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza*, da chicana Glória Anzaldúa (2007). Obra que se tornou uma célebre referência literária e acadêmica a qualquer pesquisa que busque tratar o tema da imigração pela fronteira México-EUA, *Borderlands/La Frontera* põe em relevo, a partir da brilhante manipulação de diversos gêneros e idiomas orquestrada por Anzaldúa, o contexto da imigração ilegal e, em especial, a situação desprivilegiada da mulher chicana, sujeita a inúmeras esferas de opressão. Tendo ela própria nascido e vivido na região da fronteira, Anzaldúa parte de suas experiências pessoais e sua vivência nos ranchos do sul do Texas para, a partir do seu fazer literário, articular uma teoria da fronteira e elaborar a proposta da consciência *de la mestiza*.

Uma vida construindo pontes

Gloria Anzaldúa (1942-2004) foi e é uma das escritoras mais discutidas da literatura chicana e sua obra também é de extrema relevância dentro dos currículos dos *Chicano Studies*. Tendo se dedicado tanto à área acadêmica quanto à publicação de poesia e de literatura infantil, Anzaldúa acabou transformando-se, ela própria, em uma espécie de figura híbrida, que está presente em diversas esferas culturais ao mesmo tempo. Um exemplo disso é o fato de que os vários seminários e congressos organizados nos Estados Unidos em homenagem à autora frequentemente apresentam propostas complexas de agregar trabalhos de diversas naturezas e áreas do conhecimento: leitura de poesia, estudos sobre a literatura chicana, estudos sobre o feminismo, estudos *queer*, performance.

Tal hibridez também marcou a vida pessoal de Anzaldúa: nascida em uma família pobre de uma área rural do Texas, Anzaldúa enfrentou obstáculos decorrentes dos múltiplos sistemas de opressão a que estava submetida: por ser chicana, pobre, mulher e lésbica, sofria a violência dos preconceitos relacionados a etnia, classe, gênero e sexualidade.

Anzaldúa nasceu em 1942 na região conhecida como Río Grande Valley, ou seja, no vale formado pelo Río Grande, na região sul do estado do Texas. Sendo essa uma área predominantemente rural, desenvolveu-se ali uma comunidade formada, em grande parte, por

trabalhadores rurais emigrados do México, ou *campesinos*, como era o caso dos pais de Anzaldúa. Como a autora afirma (2007, p. 227), a vivência no ambiente rural, a vida nos *ranchos* e o pesado trabalho de cultivo, colheita, criação de animais e outras tarefas ligadas à manutenção do rancho influenciou em grande parte sua formação, gerando um grande respeito pelo trabalho dos imigrantes *campesinos*, e a levou a desenvolver, anos mais tarde, um trabalho educativo junto a crianças imigrantes. E, mesmo após deixar com sua família o vale do Río Grande, Anzaldúa continuou, por muitos anos, a trabalhar em ranchos e a desempenhar trabalhos ligados ao cultivo de alimentos e animais.

Em 1969, Anzaldúa se formou em Inglês, Arte e Educação pela Pan American University e, em 1972, finalizou o mestrado em Inglês e Educação pela Universidade do Texas em Austin, onde também iniciou o doutorado. Durante todo o período, até 1977, quando se mudou para a Califórnia, Anzaldúa trabalhou como professora de crianças mexicanas imigrantes e crianças especiais nos níveis pré-escolar e básico. Após mudar-se para a Califórnia, passou a trabalhar como professora na San Francisco State University, na Universidade da Califórnia em Santa Cruz e outras. No mesmo período, a autora passou a desenvolver suas reflexões e teorias a respeito do feminismo e da condição chicana. É, portanto, relevante notar que a carreira literária de Anzaldúa caminhou de mãos dadas com sua prática como professora, e essa experiência explica, ao menos em parte, o fato de suas produções literárias estarem carregadas das teorias que a autora elaborava, e que sua filosofia acerca do feminismo e da mulher chicana refletia sua experiência com as artes e a sua própria espiritualidade. Além disso, sua vivência como filha em uma família de mexicanos de sexta geração possibilitou a ela uma perspectiva multifacetada a respeito dos elementos culturais e sociais que a circundavam: “Como a filha mais velha de mexicanos de sexta geração do Río Grande Valley do sul do Texas, Anzaldúa interagiu com pessoas e ideias de variados universos, mas se recusava a pertencer a um só grupo, uma só crença ou um campo geográfico/político/físico” (KEATING, 2009, p. 2).

A respeito de uma realidade múltipla em termos de pertencimento e identidade, a própria Anzaldúa (op. cit.) afirma:

‘Você deve se aliar a La Raza, ao Movimento Chicano’, dizem as pessoas de minha raça. ‘Você deve se aliar ao Terceiro Mundo’, dizem minhas amigas negras e asiáticas. ‘Você deve se aliar às do seu gênero, às mulheres’, dizem as feministas. E aí há minha aliança com o movimento gay, à revolução socialista, ao New Age, à magia e ao ocultismo. E tenho também minha afinidade com a literatura, com o mundo da arte. O que eu sou? *Uma feminista lésbica do Terceiro Mundo com influências marxistas e*

místicas. Eles me fatiavam em pequenos fragmentos e colocavam um rótulo em cada um deles.

É, portanto, pela experiência de vida e pelos próprios comentários da autora que se pode entender, de forma complementar, sua proposta de uma experiência de vida vivida nos múltiplos limites, nas linhas divisórias que separam (e também unem) as diversas dimensões do sujeito que a tradição ocidental convencionou separar e nomear como campos distintos da personalidade humana. Embora essa proposta de um entendimento interseccional da mulher chicana, a nova *mestiza*, tenha se tornado célebre com a publicação de *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza* no ano de 1987, o reconhecimento da interdependência entre gênero, raça, orientação sexual e religiosa, entre outros domínios de identidade, já aparecia em trabalhos anteriores. Este é o caso da antologia pioneira intitulada *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*, organizada por ela e por Cherríe Moraga e publicada em 1981. Composto de textos e artigos de natureza híbrida no que se refere a gêneros textuais, o volume apresentava, de forma geral, um chamado e um convite a um entendimento mais crítico das relações entre gênero e raça, e deixava claro que os feminismos europeu e anglo-saxônico dos EUA não eram suficientes para discutir os problemas enfrentados pelas *women of color* desse país, que enfrentavam variados tipos de opressão – por serem mulheres, por serem latinas, por serem negras, por serem lésbicas, por serem pobres. E, mais do que mostrar como os feminismos brancos falham em prover apoio à mulher chicana, *This Bridge* indica como tais feminismos colaboram para a manutenção das mulheres do terceiro mundo em uma situação de exploração e injustiça social.

Além das duas obras já citadas, Anzaldúa publicou também, entre outras, *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists-of-Color* (1990), uma coletânea de textos de cunho feminista escritos por *women of color*, e dois livros infantis bilíngues: *Friends from the Other Side/Amigos del otro lado* (1993) e *Prietita and the Ghost Woman/Prietita y La Llorona* (1995). Pela extensa bibliografia da escritora e professora chicana, podemos ter uma ideia do caráter prolífico de seu trabalho, além, obviamente, do elemento híbrido que atravessou sua produção literária, reunindo obras dos mais variados gêneros textuais – poesia, ensaios, artigos acadêmicos e teóricos, contos, antologias, livros infantis e narrativas

autobiográficas que, de acordo com Keating (2009, p. 3), Anzaldúa denominava *autohistorias* e *autohistoria-teorías*.¹⁷

Gloria Anzaldúa faleceu no ano de 2004, em Santa Cruz, na Califórnia, em decorrência de uma complicação do diabetes que há anos acometia a autora. Deixou, além de uma extensa lista de obras publicadas, um grande volume de escritos – completos e incompletos – que abordam variados temas e ainda não foram exaustivamente explorados. Além de uma imensa fortuna crítica, a obra de Anzaldúa atualmente se desdobra também em diversos eventos que têm como tema seus escritos, dentre os quais El Mundo Zurdo, organizado pela Universidade do Texas a cada 18 meses, é um dos mais significativos, atraindo estudiosos de diversas áreas e atravessando temas familiares à literatura chicana, aos *queer studies*, aos *Chicano Studies*, às artes e à antropologia.



Figura 2 A escritora chicana Gloria Anzaldúa

Portanto, uma visão interseccional da mulher chicana é, reconhecidamente, um dos grandes trunfos da obra de Anzaldúa. Seus diversos escritos demonstram hoje que, entre as

¹⁷ Apresentamos, no Anexo II desta tese, uma relação das obras publicadas por Anzaldúa. A relação foi extraída do volume *The Gloria Anzaldúa Reader* (KEATING, 2009).

fronteiras de cada uma as nuances que a compõem, a *new mestiza* acaba por enfrentar uma posição política, social, cultural e linguisticamente desfavorável. E é basicamente a essa chicana que Gloria Anzaldúa endereça seu *Borderlands/La Frontera*. Como um convite, o texto de Anzaldúa propõe uma nova visão, uma nova imagem e um novo lugar para a chicana, chamando-a agir. Ou seja, a *new mestiza* é a chicana que, consciente das forças políticas e sociais que operam sobre ela, não mais se submete às situações degradantes em que vive e passa a se centrar em aspectos de sua própria subjetividade (aspectos esses muitas vezes pautados pela espiritualidade herdada dos ancestrais astecas). De acordo com Anzaldúa (2007, p. 99) “Dessa polinização cruzada entre raça, ideologia, cultura e biologia, uma consciência ‘alien’ está presente nessa construção – a consciência de uma *new mestiza*, uma consciência de *mujer*. É a consciência da Fronteira”.

Para elaborar esse convite a uma nova consciência, Anzaldúa se vale de inúmeras estratégias ao longo de seu(s) texto(s), adotando diferentes idiomas, linguagens e gêneros textuais. Dessa hibridação linguística, que constitui grande desafio e resistência à tradução, com certo grau de intraduzibilidade, emergem alguns temas principais, quais sejam: o contexto histórico e a cultura de travessia da fronteira; a postura de rebeldia contra os sistemas de opressão; a dimensão espiritual da proposta de Anzaldúa, herdada da cultura asteca; os aspectos linguísticos da cultura chicana; o caminho para a nova consciência *mestiza*. As seções a seguir, com o objetivo de mergulharmos em alguns elementos da história mexicana frequentemente evocados pela literatura chicana e também de importância central em *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza*, se concentrarão em alguns desses temas.

Em busca da origem perdida

Conforme Anzaldúa conta no primeiro capítulo de *Borderlands/La Frontera*, intitulado “The homeland, Aztlán / *El otro Mexico*”, a mestiçagem teve seu início no começo do século XVI, quando Hernán Cortés invadiu o território que hoje corresponde ao México e, por meio de um violento processo de colonização, conquistou o império asteca – o que, conseqüentemente, reduziu drasticamente a população indígena na região. Segundo a autora, esse foi o marco inicial para o processo de mestiçagem entre espanhóis e indígenas, e os chicanos ou mexicanos-americanos seriam descendentes dessa primeira hibridação.

A partir desse evento histórico até por volta de 1800, os processos de mestiçagem no México e também ao norte, na região da fronteira, se intensificaram, possibilitando o desenvolvimento de um contexto multicultural cada vez mais complexo. Nesse século, após diversas batalhas e guerras, o território ao norte, correspondente hoje ao estado do Texas (e de outros estados como a Califórnia e o Arizona) foi anexado aos Estados Unidos por meio do já mencionado Tratado de Guadalupe-Hidalgo. Com isso, os chamados *tejanos* (texanos de origem mexicana) perderam suas terras e passaram a assumir a condição de estrangeiros.

Nessa situação de desterritorialização e exílio, as relações de poder político e social entre estadunidenses e mexicanos passou a ser, obviamente, repleta de tensões e violência. Hoje, mais de um século depois, essa situação política é ainda mais complexa: apesar de as políticas de imigração estarem entre os principais itens de campanhas presidenciais em todas as eleições, as mortes relacionadas a travessias na fronteira aumentam todos os anos (PEW RESEARCH, 2012).

Em decorrência dessa posição historicamente desprivilegiada, atualmente, assim como na época em que Anzaldúa publicou *Borderlands/La Frontera*, existe hoje um forte sentimento, por parte de muitos chicanos e mexicanos, de que sua presença na região sudoeste dos Estados Unidos nada mais é do que um retorno a sua terra natal, uma contrainvasão cujo propósito é restituir aquilo que lhes fora tomado por tantas vezes em toda a história: “Os Aztecas del norte... constituem a última e maior tribo ou nação de Anishinabeg (índios) existentes nos Estados Unidos hoje. Alguns se denominam chicanos e se consideram aqueles cuja verdadeira terra natal é Aztlán (que corresponde ao sudoeste dos Estados Unidos)” (FORBES, 1983; WOLF, 1959 *apud* ANZALDÚA, 2007).

É, portanto, nessa corrente ideológica que *Borderlands/La Frontera* se situa. Esse posicionamento de Anzaldúa fica claro e muito bem expresso no último verso do poema que abre o livro (e que tomaremos, mais adiante nesta pesquisa, como exercício e desafio de tradução). Após algumas estrofes que expõem, de forma dolorosa e belíssima, a experiência de internalização das fronteiras físicas, culturais e ideológicas a que está submetida, Anzaldúa conclui com estes versos:

This land was Mexican once,
was Indian always
and is.

And will be again.

Além dos recursos gráficos utilizados nessa estrofe, que dão novas dimensões ao poema (referência à representação geográfica da região sudoeste/sul dos EUA, México e América Central – que corresponderiam às terras dos povos indígenas pré-hispânicos dos quais os chicanos descendem), o último verso evidencia certo desejo de retorno, por parte da autora, à sua terra natal (que “foi uma vez mexicana, sempre indígena, e que voltará a sê-lo”) e de restituição dessa terra àqueles a quem ela pertence: os chicanos. De forma interessante, ainda em *Borderlands...*, ao final do capítulo “*La consciencia de la mestiza / Towards a New Consciousness*”), Anzaldúa retoma a mesma estrofe, com uma pequena diferença: no último verso, o espaço gráfico entre “And” e “will be again” é reduzido:

This land was Mexican once,
 was Indian always
 and is.
 And will be again.

Tal reiteração – que é feita de uma forma bastante especial, por meio de uma repetição de algo que é familiar e que, no entanto, se apresenta de forma diferente¹⁸ – poderia ser lida como um entendimento da História como um processo cíclico que, no entanto, gera diferenças e novos elementos a cada ciclo. Tal diferença, no caso do poema e do contexto histórico abordado por Anzaldúa, se materializaria no fechamento do ferimento causado pela imposição da fronteira, pela cicatrização da *herida aberta* na qual o Terceiro Mundo entra em atrito com o primeiro e sangra. Podemos, portanto, entender que, ao final de *Borderlands/La Frontera* e das teorias ali desenvolvidas, o que o leitor encontra é a possibilidade de cura concretizada em entendimento humano.

No artigo intitulado “The time of translation: the border of American Literature”, o teórico David E. Johnson se dedica a analisar, a partir das perspectivas de dois literatos latino-

¹⁸ Neste ponto, podemos levar a metáfora e analogia gráfica de Anzaldúa ainda além, avançando para os domínios da tradução: não seria também o texto traduzido uma repetição de algo que é familiar e que, no entanto, se apresenta de forma diferente?

americanos, a questão da imigração e sua relação com um suposto resgate da terra natal e originária. O primeiro deles é Octavio Paz, para quem seria necessário um passo adiante, adentrando a fronteira, para a formação de uma consciência mestiça para os mexicanos. O segundo literato é Jorge Luis Borges, que, em vez de defender um passo em direção à fronteira, afirma que o passo nunca se dá de forma efetiva, e que o indivíduo, assim, permanece onde estava (duplicando o lugar onde ele se situa). Dessa forma, o indivíduo, apesar de estar na fronteira, nunca de fato a alcança:

Essa fronteira não pode ser possuída nem determinada, seja cultural, geográfica, linguística ou politicamente. Ela não tem localização, apesar de sua rigorosa especificidade e particularidade. É uma fronteira que, apesar de nunca poder ser qualificada como histórica, também não pode ser relegada à condição de ficção; de fato, sua “presença” – que nunca pode ser determinada – impede a distinção entre história e ficção. Trata-se de uma fronteira que não pertence a ninguém, que não ocupa qualquer espaço, que não determina nada. É uma fronteira que não produz quaisquer relações. (...) No limite, a fronteira (experiência) mantém-se inacessível. (JOHNSON, 1997, p. 133)

Essa fronteira de Borges, como Johnson qualifica, é uma ideia que atravessa toda a obra do escritor argentino – com maior intensidade no conto “A Biblioteca de Babel”. Datado de 1974, esse texto de Borges apresenta uma biblioteca cuja estrutura possibilita a existência de um universo infinito dentro de determinada finitude. O arranjo das obras que a biblioteca guarda (uma combinação de vinte e cinco símbolos ortográficos em livros, cada um deles com 410 páginas, cada uma delas com 40 linhas e cada linha com 80 letras) permite, nessa finitude (marcada pelos limites dessa biblioteca), uma diversidade infinita do que está escrito. Assim, de acordo com Borges, tem-se tudo o que pode ser escrito, e qualquer outro texto que venha a ser escrito *es incurrir en tautologias*, ou seja, é escrever, desnecessariamente, algo que já existe.

Nesse sentido, Borges permite a possibilidade de duplicação do original: um texto que escrito na Biblioteca de Babel repetirá o conteúdo de um dos livros já existentes, sem, no entanto, copiá-lo. É difícil não lembrar a história de Pierre Ménard, de outro conto de Borges (“Pierre Menard, autor do Quixote”), que persegue a ideia de, justamente, fugir a essa tautologia. Aqui, o desejo do personagem reside em escrever novamente um livro, sem copiá-lo, produzindo uma obra nova, o que é possibilitado, segundo o narrador, pelo tempo e pelo espaço que transcorrem entre o Quixote de Cervantes e o Quixote de Ménard.

A partir desse panorama, é importante que nos perguntemos o que estaria por trás desse desejo de retorno à terra natal e a um estado pré-colombiano almejado por Anzaldúa em *Borderlands/La Frontera*¹⁹. Ou melhor: se pensarmos nas ideias de circularidade e mudança expostas em Heráclito, Joyce e Borges, como conceber essa volta à natureza pré-colombiana que Anzaldúa defende? Poderia ser entendida como uma tentativa frustrada de congelar o rio, o *riverrun*, e correr o risco de reproduzir algo que já existiu? Ou sua proposta de volta à origem se inscreveria em uma circularidade da *différance* e da iterabilidade derridianas?

De um modo ou de outro, não se pode negar que, para além das possibilidades e impossibilidades de retorno a um estado “original” e pré-hispânico da cultura, Anzaldúa tem o mérito de imprimir a esse retorno um cunho político no que se refere à questão da desterritorialização e da restituição daquilo que foi tomado de povos indígenas. No entanto, hipoteticamente, se algum dia tal restituição viesse a acontecer, obviamente ela não constituiria um resgate da cultura, do tempo e do espaço dos originais donos do sudoeste estadunidense. Paralelamente, conforme argumentamos na próxima seção, devemos tomar como pressuposto, para os propósitos desta pesquisa, a noção de que uma tradução nunca pode, ao contrário do sonho tradicionalista, resgatar de forma plena o texto “original”.

A cada nova incursão no rio-língua, um texto novo

Em toda a história da tradução, assim como na história dos movimentos chicanos e sua busca pela Aztlán perdida, muitas vezes existiram (e ainda existem) incontáveis projetos e tentativas frustradas de resgate do que é original, do que se mantém puro e limpo, tal como era no tempo e no espaço de sua concepção. Tal impossibilidade de retorno a um estado original da cultura, ou a um texto original, fica evidente não apenas no caráter irreversível dos inúmeros processos de hibridação em curso ao longo da história da cultura chicana, mas também no próprio movimento interno de tradução que caracteriza os usos linguísticos nessas comunidades e que é explorado na literatura.

¹⁹ Embora não seja objetivo desta tese a análise de questões relativas à abordagem que Anzaldúa faz de um passado indígena, é importante que atentemos para o fato de que há atualmente um crescente número de estudiosos que questionam a forma como a autora recorre, inevitavelmente, a um passado indígena como forma de validar suas hipóteses teóricas a respeito da herança cultural e histórica do povo chicano.

A proposta que Anzaldúa endereça à chicana que pretende sobreviver na fronteira, ou *Borderlands*, se resume nos três versos finais do poema “To live in the Borderlands means you”²⁰: “To survive the Borderlands / you must live *sin fronteras* / be a crossroads”²¹. Ou seja, para Anzaldúa, sobreviver às dificuldades de quem vive na fronteira é assumir o lugar híbrido e mestiço daquela que se constitui a partir de vários cruzamentos. E até, quem sabe, a partir da leitura de alguém que vive constantemente entre o espanhol e o inglês, assumir também o “pecado” que encontramos no segundo verso, na palavra “sin” [além de significar “sem” em espanhol, essa palavra pode também ser “pecado” em inglês].

Essa coexistência de duas línguas em uma única palavra, como estratégia linguística aplicada à escrita formal, é o que a autora chicana Diana Montejano (2009) denomina *braiding languages* (ou o “entrelaçar de línguas”): uma estratégia utilizada pela autora e posta em prática com o objetivo de inscrever no texto literário (utilizando-se o registro formal) novas camadas de complexidade e significação. No entanto, obviamente, a possibilidade de ler mais de uma língua em um significante não é um fenômeno que se restrinja à poesia ou a contextos de bilinguismo. Esse efeito de coexistência de duas ou mais línguas em uma mesma palavra é apontado por Derrida em sua leitura de (e voltamos a) *Finnegans Wake*, e discutido em *Ulysses Gramophone: Deux mots pour Joyce* (1987). Em “Sobre-tradução”, Derrida (2007) comenta:

And he war: eis o que lemos, num dado momento, numa página de *Finnegans Wake*/Finnicius Revém, num episódio que concerne a Babel. Em que língua isso está escrito? Evidentemente, em *Finnegans Wake*/Finnicius Revém, apesar da multiplicidade de línguas, das referências culturais, das condensações, o inglês, sem contestação, é a língua dominante; é nele, ou através dele, no corpo dessa língua, que todas essas refrações, todos esses deslizamentos são produzidos. O francês traduzirá o inglês por “Il-guerre”, ele-guerra, ele declara guerra. (...) Mas, evidentemente, a palavra alemã (*war*) pesa sobre a palavra inglesa, e isso é significativo: ele era, ou foi, ele era aquele que disse “eu sou aquele que é”, por exemplo – essa é a definição de Yahvé –, e depois, escutamos a orelha também, que está muito presente na sequência do texto. Escutamos mil coisas através de outras línguas.

O termo *sin* no poema de Anzaldúa e a expressão joyceana *He war*, discutida por Derrida, podem ser considerados, exemplos extremos de algo que, na verdade, é inerente a línguas: a indeterminação de limites entre idiomas e a multiplicidade inscrita na origem. Sob tal perspectiva, um tradutor que tente resgatar alguma essência de um texto original, escrito por determinado autor em um tempo, um espaço e uma cultura diferentes, não poderia ter um destino

²⁰ “Viver na Fronteira significa que você é...”

²¹ “Para sobreviver à Fronteira / você deve viver *sin* fronteiras / ser um cruzamento/uma encruzilhada.”

menos frustrante do que o aquele que procura entrar duas vezes no mesmo rio ou resgatar a condição ou a experiência pré-colombiana na América atual. No entanto, não deixa de ser crucial entender o processo de colonização e as formas pelas quais novas realidades e as múltiplas possibilidades de representação (e discursos) surgidas a partir desse movimento de violência e mestiçagem.

Assim, a experiência de tradução, tanto quanto a da mestiçagem, pode ser entendida como algo que inscreve a mudança e o movimento, que opera a *différance* e que, em vez de voltar a um estado original, faz muito mais: abre infinitos espaços e infinitas possibilidades. Mas é importante salientar que essa infinitude, tal qual na Biblioteca de Babel, está limitada a um universo finito, e o que permite a infinitude é unicamente a disposição e o arranjo desse universo finito. Assim como em qualquer escrita, a tradução é a criação de um original que já existe, e do qual, no entanto, não é cópia. É justamente isso que confere ao texto traduzido singularidade e, ao tradutor, autoria.

Da mesma forma, entender o tão esperado “encontro” ou “choque” colonial como uma condição passível de ser revertida e o acesso à experiência pré-colonial por meio da leitura e da tradução de textos produzidos por povos ameríndios não produz outros resultados além da essencialização ou da estereotipização desses “ameríndios”. Embora as possibilidades de abertura e reescrita, em um processo de mestiçagem, sejam infinitas, é importante que compreendamos que tal infinitude, como na biblioteca borgiana, está circunscrita a uma finitude: uma distância ou miopia intransponíveis, incontornáveis. E é com base nessa condição que pretendemos analisar, na próxima seção, alguns elementos do processo de invasão e colonização do México pelos espanhóis, a partir de duas figuras icônicas das culturas mexicana e chicana – Malintzin e Quetzalcóatl – que assumem papéis centrais em diferentes períodos coloniais, mas que, sobretudo, possibilitaram a constante reavaliação e reformulação do que entendemos, a partir de nossa perspectiva mestiça, por abertura e violação.

2.2 A colonização e a inauguração de uma civilização mestiça

O episódio histórico de dominação de diferentes povos ameríndios por conquistadores espanhóis no século XVI pode ser também entendido como um rico cenário onde se encontram

duas figuras específicas e de grande relevância para um entendimento dos movimentos de mestiçagem e hibridação na situação colonial mexicana. A primeira (e mais relevante) figura é a indígena Malintzin (ou Malinche), primeiramente escrava e posteriormente amante e tradutora do conquistador Cortés (é impressionante como, aqui, os termos “conquistador” e “cortês” ressoam com outros significados que se encaixam nesse contexto de forma irônica). Sua atuação junto a Cortés durante o episódio da invasão espanhola teve consequências fortes não apenas para a construção de um mito fundador da história nacional do México, mas também, atualmente, para a configuração de uma ampla defesa da condição mestiça. A segunda figura constitui-se na divindade asteca denominada Quetzalcóatl, dotada de representação híbrida composta pela imagem de serpente e de águia. Juntas, essas duas figuras se relacionam e fazem parte de um quadro maior, que pode ser considerado um ato de tradução intercultural.

La Malinche, um mito escrito por homens

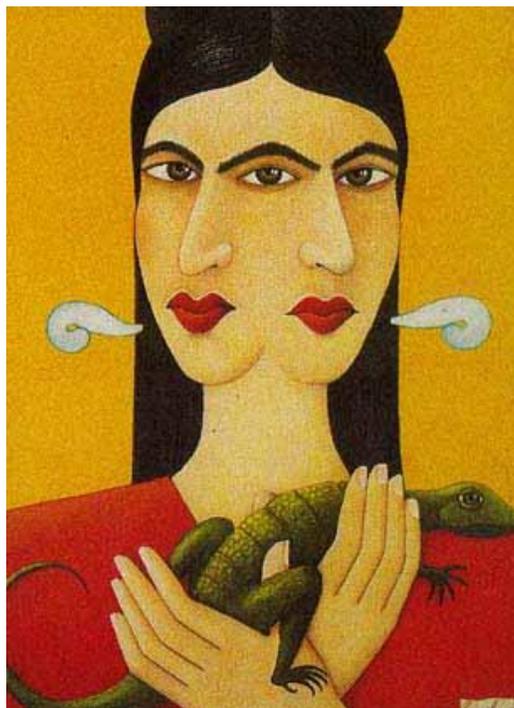


Figura 3 La Malinche, de Rosario Marquardt (1992)

"Y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandone para ir en busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche. Ella encarna lo abierto, lo chingado, frente a nuestros indios, estoicos, impasibles e cerrados", afirma o escritor mexicano Octavio Paz (2004, p. 94) na parte final de seu ensaio "Los hijos de la Malinche", ou "Os filhos da Malinche", que integra o célebre (e aqui já mencionado) volume *El Laberinto de la Soledad*. Em seu texto, com base em eventos ocorridos no episódio da conquista do México pelos espanhóis, Paz argumenta que a figura de Malinche, figura indígena central e essencial para o sucesso da empresa de Cortés, representa a mulher traidora e fraca, aberta ao estrangeiro e dominada por ele.

Apesar de o ensaio de Paz transmitir uma perspectiva claramente reducionista e empobrecedora de Malintzin²², é importante levarmos em conta que não podemos considerar seu ensaio (e todos os outros trabalhos subsequentes que abordaram o tema) retratos fiéis ou biografias que permitissem o acesso do leitor do século XXI à vida e aos feitos da indígena. Sobretudo neste estudo, propomos que Malintzin seja entendida como um símbolo-chave do imaginário mexicano e também, atualmente, do imaginário chicano, por meio do qual diferentes narrativas produtoras de “realidades” vão sendo construídas e entremeadas, cada uma atendendo a seus motivos políticos e ideológicos específicos. Nesse sentido, há que se lembrar que a visão reducionista de Paz remonta à década de 1950, período em que o resgate de ícones da cultura mexicana por escritoras feministas chicanas ainda não havia acontecido e quando, sobretudo a partir da perspectiva de um literato mexicano (cujos ideais políticos se baseavam na busca de um nacionalismo universalista para o México²³), qualquer figura, ícone ou elemento social ou cultural que fugisse ao modelo de homem mexicano estaria fora do “panteão de heróis” que representariam a “nação mexicana” – ou seja, uma mulher indígena não teria qualquer chance.

Assim, é possível notar claramente que essa imagem da índia asteca, disseminada por Paz e solidificada por todo um poderoso projeto nacionalista prevaleceu por muito tempo no

²² Na literatura, Malintzin tem sido nomeada de diversas formas: *La Malinche* é o nome tradicional dado à indígena no contexto do mito nacionalista mexicano; geralmente assume conotação pejorativa e revela a perspectiva patriarcalista sobre a qual foi criado. Já *Marina* teria sido o nome católico da indígena. Por fim, *Malintzin* teria sido a forma como os indígenas de determinadas etnias se referiam a ela, e um elevado grau de nobreza era conferido pela adição do sufixo *-tzin*, que, em nahuatl, atribui dimensão honorífica ao sujeito nomeado.

²³ Mais detalhes sobre a concepção de nação elaborada por Paz e sobre como tal concepção vai de encontro a outro elemento ícone da cultura chicana – o Pachuco – podem ser encontrados na seção 3.4.

imaginário da construção e da fundação do México, e como resultado disso há o fato de que, até hoje, é possível ouvir o nome “Malinche” ser proferido, na cultura mexicana, como xingamento: “*hijo de la Malinche*” e “*hijo de la chingada*” são expressões pejorativas equivalentes e estão, no espanhol mexicano, entre os piores tipos de ofensa verbal. Da mesma forma, “*la chingada*” pode assumir diversos significados pejorativos aplicados à mulher (que no Brasil podemos traduzir como “a puta” e “a cadela”), assim como acontece com a expressão “*à la chingada*” (que pode ser traduzida como “ir para o inferno”).

“La Malinche” constituiria, portanto, no imaginário mexicano, a imagem negativa que ligou, de forma muito complexa, violenta, machista, patriarcal e nacionalista, a figura de Malintzin àquela da mulher traidora, da fraqueza indígena materializada em um gesto de submissão e entrega (não apenas do próprio corpo, mas de toda a civilização indígena) ao dominador, e a abertura ao conquistador, antes de ser resgatada e ressignificada por estudos feministas mais recentes. Contudo, para entendermos melhor tal resgate, é necessária uma breve recuperação de fatos históricos registrados sobre quem foi Malintzin.

O episódio histórico que se convencionou nomear Conquista do México tem início no século XVI, com a invasão empreendida pelo espanhol Hernán Cortés e por sua comitiva ao local que hoje corresponde à costa do México e, posteriormente, foram conduzidos avanços das tropas espanholas em direção à então capital do império asteca, Tenochtitlán, hoje Cidade do México. Entre as armas que possibilitaram a conquista e a dominação indígena pelos espanhóis estavam a pólvora, o uso do cavalo em batalhas e a disseminação de doenças contagiosas; no entanto, nenhuma delas é tão controversa quanto o uso da linguagem e da tradução como estratégias que lhes possibilitaram o acesso à cultura e ao imaginário asteca²⁴. E é nesse processo que entra em cena a figura de La Malinche.

²⁴ Deve-se notar, no entanto, que as estratégias linguísticas para obtenção de informações a respeito do “lado oposto” e para elaboração e efetivação de uma estratégia específica não foram utilizadas apenas por Cortés). Embora o lado espanhol tenha ficado mais conhecido por adotar a estratégia da tradução como forma de conhecer os símbolos predominantes na realidade cultural de seus inimigos, sabe-se que Montezuma também recorreu a essa mesma tática, mesmo que, ao final das contas, tal jogo de troca de informações beneficiasse mais ao lado espanhol do que ao asteca (TODOROV, 2010). Ainda assim, é importantíssimo, neste ponto de nosso estudo, que evitemos adotar uma visão reducionista dos povos indígenas que participaram desse evento histórico, bem como um conceito homogeneizante de povo indígena (um exemplo disso é o fato de que embora os astecas tenham, inicialmente, estabelecido uma relação pouco violenta com os espanhóis, outros grupos indígenas optaram pela resistência ostensiva à invasão espanhola já em curso – tal fato pode ser ilustrado pela Guerra de Mixton, ocorrida

Afirma-se (MONTANDON, 2007) que La Malinche era uma indígena nobre de origem nahua (uma das etnias existentes na Mesoamérica pré-hispânica), e que fora entregue a Cortés por um cacique derrotado por ele. Já a poetisa Rosario Castellanos (1972) afirma em seu poema “Malinche” que Malintzin teria sido entregue a Cortés, como escrava, por seus pais, com o objetivo que fortalecer a hegemonia de seu irmão. Após algum tempo, favorecida por suas habilidades linguísticas, La Malinche viria a se tornar não apenas amante de Cortés, mas, sobretudo, sua intérprete. Nesse processo, transformando-se em uma espécie de aliada de Cortés e, direta ou indiretamente apoiando seus planos de conquista, La Malinche foi a responsável, em grande parte, por traduzir para o espanhol as palavras do imperador Moctezuma, figura soberana reinante na cultura asteca. Todorov (2010, p. 58) afirma que, inicialmente, o processo se dava na forma de uma longa cadeia de traduções, que incluía, além de Cortés e Malintzin, também Aguilar, que inicialmente desempenhava o papel de intérprete de Cortés e que, no entanto, conhecia apenas a língua dos maias, e não a dos astecas: “Cortés fala a Aguilar, que traduz o que ele diz para Malinche, que por sua vez se dirige ao interlocutor asteca”. Ainda conforme Todorov (2003, p. 144), é o dom de Malintzin para as línguas que possibilitará seu papel central ao lado de Cortés:

Por um lado, efetua em uma espécie de conversão cultural, interpretando para Cortés não somente as palavras, mas também os comportamentos; por outro lado, sabe tomar a iniciativa quando necessário, e dizer a Montezuma as palavras apropriadas (especialmente no momento de sua prisão), sem que Cortés as tenha pronunciado anteriormente.

Compreendendo, assim, as expectativas dos astecas e, sobretudo, de Montezuma, que via em Cortés o retorno do deus asteca Quetzalcoatl, o conquistador espanhol tinha grande vantagem estratégica em seus planos de conquista.

Obviamente, mais do que qualquer tipo de “verdade” histórica ou qualquer defesa ou condenação que se possa fazer em relação a Malintzin, interessa a este estudo entender como as formas de interpretar esse personagem histórico constituem apropriações que fazem parte de macronarrativas que, por sua vez, atendem a propósitos políticos e sociais específicos. Se, por um lado, a narrativa pratriarcalista produzida pelos defensores de um estado nacional mexicano

entre 1541 e 1542, na qual o grupo dos *caxcanes* e outras etnias indígenas empreenderam forte resistência à empresa espanhola. As estratégias de tradução e os tradutores envolvidos durante o processo da Conquista podem ser também conferidos em Hassig (2006).

retratava Malintzin como, ao mesmo tempo, submissa e traidora, retratos alternativos têm sido elaborados, por exemplo, pelas feministas chicanas. Conforme lembra Behar (2003, p. 19),

Malintzin, sujeito falante, foi transformada em La Malinche, que traiu e entregou seu povo aos espanhóis entregando sua língua e seu corpo a Cortes e, como Eva, levou a culpa e se tornou a mãe de um povo “decaído”. As feministas chicanas procuraram, em seus escritos recentes, recuperar Malintzin – conhecida como *la lengua*, literalmente “a língua”, por Cortes e pelos cronistas da conquista – como sujeito com voz própria, e não alguém a quem se atribuía uma voz.

Com base no exposto, pode-se notar que tanto perspectivas reducionistas e nacionalistas quanto os resgates feministas de revisão histórica não deixam de ser manipulações daquilo que se depreende dos dados históricos palpáveis que foram mantidos, a partir de determinadas perspectivas políticas ideológicas. No entanto, não deixa de ser importante destacar o fato de que, de acordo com o mito de “La Malinche”, conforme elaborado e transmitido pela tradição patriarcal, foram tirados e apagados de Malintzin tudo que lhe conferia certa materialidade: seu sangue, seu corpo e sua sexualidade. A dimensão sexual, aliás, seria aquela em que tradicionalmente se identifica a maior de suas traições: uma abertura sexual ao dominador, não apenas porque se trata de uma entrega passiva (obviamente, a mulher também é furtada de seu direito de escolha) do próprio corpo, mas, sobretudo, a entrega de algo que deveria ter sido, em primeira instância, material de exploração pelos homens de sua própria cultura. Como analisa Norma Alarcón em seu brilhante ensaio “Chicana’s Feminist Literature: A Re-Vision Through Malintzin/ or Malintzin: Putting Flash Back on the Object” (ALARCÓN, 1981, p. 183), que compôs o também clássico *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*,

O mito de Malintzin em sua versão masculina foi criado de forma a se ver, primeiramente, a traição em sua sexualidade, o que torna a vagina o único e supremo mal, até que seja provado que ela é inocente, pela via da virgindade ou da honra – a commodity mais vendável entre quaisquer outras.

Mais adiante, Alarcón (p. 204) afirma:

O mito abarca as seguintes possibilidades, em termos sexuais: a mulher como ser sexualmente passivo e, portanto, sempre passível de ser usada pelos homens, seja pela sedução ou pelo estupro. Esse possível uso tem duas conotações: o uso dessa mulher como objeto de barganha intracultural – “entre os caras daqui”, ou intercultural, o que significa que, se nós não a estamos usando, então “eles” devem estar fazendo isso. Como a mulher é quase sempre vista como barganha, nada do que ela faz é visto como escolha.

Além de reforçar não apenas o poderio de Cortés como tirano e a suposta traição de Malintzin a uma idealizada e idílica civilização indígena pré-colombiana, essa perspectiva nacionalista da indígena também incute na própria Malintzin a responsabilidade pela conquista

espanhola e pelo duplo ato de violação/violência (histórico e sexual). Obviamente, esse mito fundador da nação mexicana passou a compor as bases para os modelos tradicionais e patriarcais pelos quais as mulheres mexicanas e chicanas são consideradas. E, para além disso, o mito, conforme contado por essa mesma tradição, nos fornece elementos para refletir sobre como é possível, pela manipulação de dados históricos, construir também uma perspectiva política que condena a fala e o próprio ato de tradução realizado por Malintzin (*traduttora, traditora?*). Tal como propôs Jan Bloomaert (2006), em *Language Policy and National Identity*, é necessário entender o projeto nacionalista, ou a nação, como uma construção política efetivada por meio da coerção, em contraposição à ideia de Estado, que se constrói ideologicamente. Neste caso específico, levando isso em consideração, bem como as hipóteses feministas elencadas nesta seção, podemos entender como e por que a figura de Malintzin foi historicamente condenada em diversas esferas: sexual, ideológica e linguística, sendo esta última diretamente relacionada a um ato de tradução.

Em *A Conquista da América*, Todorov (2010, p. 58) também questiona a perspectiva tradicional e reducionista de Malintzin e, mesmo não se baseando em qualquer tipo de teorias ou ideias declaradamente feministas, evidencia de forma positiva o papel ativo de Malintzin no processo de colonização e a importância do fato de uma indígena ter exercido tal influência sobre os espanhóis:

Sem epilogar acerca do modo como os homens decidem o destino das mulheres, pode-se deduzir que esta relação tem uma explicação estratégica e militar, mais do que sentimental: graças a ela, a Malinche pode assumir seu papel essencial. Mesmo depois da queda da Cidade do México, ela continua a ser tão apreciada quanto antes, "porque Cortés, sem ela, não podia entender os índios" (BERNAL DÍAZ, 180). Estes últimos veem nela muito mais do que uma intérprete; todos os relatos fazem-lhe frequentes referências e ela está presente em todas as imagens. A que ilustra, no Codex Florentino, o primeiro encontro entre Cortés e Montezuma é bem característica neste sentido: os dois chefes militares ocupam as bordas da figura, dominada pela figura central da Malinche.

O movimento de transição de uma perspectiva condenadora à visada que valoriza e põe em relevo a influência de Malintzin sobre Cortés possibilita, portanto, nova luz sobre o papel da indígena na história mexicana e o reconhecimento de seu poder no processo de colonização. De fato, sua popularidade entre indígenas e espanhóis era tal que, além exercer forte autoridade sobre muitos indígenas na época, seu nome suplantou até mesmo o do próprio Cortés, que durante algum tempo foi chamado "El Malinche" pelos astecas, segundo documento escrito por Bernal Díaz del Castillo (2005). E é com base em fatos como esse que Todorov conclui seu

ponto de vista e sua defesa de “La Malinche” como “primeiro exemplo, e por isso mesmo como símbolo, da mestiçagem das culturas; anuncia assim o Estado mexicano e, mais ainda, o estado atual de todos nós, que, apesar de nem sempre sermos bilíngues, somos inevitavelmente bi ou triculturais”.

Portanto, especificamente no campo da linguagem e da tradução – justamente o campo que mais interessa aos propósitos deste estudo –, podemos afirmar que dimensão tradutora de Malinche foi a responsável pelo desenrolar da cena da conquista e também pela condenação da imagem daquela seria a “*madre chingada*” da pátria mexicana. A “Língua”²⁵, como ficou apelidada entre os indígenas, ao traduzir o Novo Mundo para os estrangeiros que vinham do Velho Mundo, transformou-se também em uma fonte de poder político e cultural, ao mesmo tempo em que apresentava possibilidades culturais abertas à mestiçagem, à hibridação e à interculturalidade.

A mestiçagem manifesta em Quetzalcóatl



Figura 4 Representação de Quetzalcóatl extraída do *Codex Telleriano-Remensis*

²⁵ Vale notar que, no Brasil, também no século XVI, de acordo com Lya Wyler (2003), o intérprete que auxiliava a comunicação entre os nativos e os recém-chegados era chamado de “o língua”, e deveria ser necessariamente homem. Em *História do Brasil*, Handelman (1978) afirma que, nos primeiros contatos, houve tentativas de utilizar intérpretes que falavam dialetos africanos, asiáticos e mímica.

O termo "Quetzalcóatl" possui, na cultura mexicana, diversos significados, sempre relacionados à divindade asteca que esteve entre as principais deidades da Mesoamérica pré-hispânica. De acordo com Enrique Florescano (1995), em *El Mito de Quetzalcoatl*, a etimologia nahuatl do nome desse deus asteca aponta para um composto de dois outros termos: "*quetzal*", ou "plumas verdes preciosas", em alusão a uma ave de plumas vistosas existente na Mesoamérica pré-hispânica, e "*coatl*", que significa "serpente".

Dessa forma, Quetzalcoatl seria a "serpente com plumas", ou "serpente emplumada", cuja imagem híbrida representaria, ao mesmo tempo, o céu (simbolizado pela ave) e a terra (simbolizada pela serpente). Ainda segundo Florescano, trata-se de dois espaços significativos da cosmologia asteca, e essa divindade dual seria a síntese de forças opostas: destruidoras e regeneradoras. Dessa forma, a deidade teria assumido, para diversos povos indígenas, as mais diferentes conotações, entre elas: vida, renovação, ordem do tempo, alimento. Além disso, Quetzalcóatl representava, para a cultura maia, o planeta Vênus, incorporando simultaneamente as chamadas Estrela da Manhã e Estrela da Morte, que remetiam a concepções de morte e ressurreição.

No contexto desta reflexão, contudo, mais interessante do que procurar esgotar os significados que essa deidade poderia ter para determinadas culturas indígenas mesoamericanas seria verificar como a figura híbrida de Quetzalcóatl tem sido entendida na modernidade, sobretudo em áreas do conhecimento que se dedicam à problematização de questões relacionadas a mestiçagem e interculturalidade.

Em seu livro *Mestiçagem*, Alexis Nouss e François Laplantine (2002), ao proporem novos modelos de filosofia, epistemologia e ética para relações interculturais, defendem que a via para se compreender os pontos de tensão existentes hoje no contexto de comunidades mestiças não deve se pautar pelos tradicionais modelos filosóficos "da tese e da antítese, nem ao menos da síntese". De acordo com os autores, tais modelos falhariam ao analisar e refletir sobre questões tais como:

o não totalmente Branco nem totalmente Negro; o nem exclusivamente homem nem apenas mulher; o nem verdadeiramente doente mas nem por isso em boa saúde; o nem passado nem futuro em si; a presença do terceiro mundo no Ocidente (o Sul do Bronx em Nova Iorque) e do Ocidente no coração do

terceiro mundo (São Paulo); o hibridismo de que resulta a natureza-cultura; a política-ciência; a inteligência artificial; a “mediunidade”, mas o peixe-gato, *a serpente de plumas (Quetzalcóatl)*; a mulher-aranha e sobretudo o lobisomem que não é lobo o tempo inteiro.

Entre as imagens utilizadas por Nouss e Laplantine nessa citação, chama-me a atenção a figura da serpente de plumas. Nesse trecho, os autores evocam o deus asteca para expor a figura híbrida que se compõe a partir de um processo de mestiçagem, e que também aparece na proposta de ética chicana feita por Gloria Anzaldúa (2007) em *Borderlands/La Frontera*:

Não basta se posicionar na outra margem do rio, fazendo contestações... uma posição contrária acaba por paralisar o sujeito em um duelo entre opressor e oprimido; preso em um combate mortal, como acontece com o tira e o criminoso, ambos reduzidos a um denominador comum de violência... Mas isso não é um modelo de vida. Em algum momento de nosso caminho em direção a uma nova consciência, teremos que abandonar a margem oposta, a divisão entre os dois combatentes, de certa forma feridos, de forma que estejamos nas duas margens ao mesmo tempo e, ao mesmo tempo, ver através de *olhos de serpente e de águia*.

As imagens apresentadas por Nouss-Laplantine e Anzaldúa estão no centro de um debate atual, no qual se buscam possibilidades de transpor os tradicionais modelos filosóficos ocidentais, as oposições binárias e a lógica clássica. Os autores defendem também uma subversão de valores e do entendimento filosófico do que é o *sujeito*, sua relação com a cultura e, principalmente, com a língua. Nesse sentido, a imagem de Quetzalcóatl, que na tradição asteca reunia elementos femininos e masculinos e extrapolava a ideia de uma entidade una, reflete a subversão desses modos tradicionais de compreender sujeito e cultura, e promove modelos nos quais o produto pode ser maior e mais complexo do que a soma de suas partes.

Se entendida pela via pós-estruturalista, essa figura indígena pode ser uma representação da condição híbrida, conforme definida por Canclini (2006), em *Culturas Híbridas*: como processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Dessa forma, o próprio conceito de raça pura, ou mesmo o simples conceito de “raça”, torna-se irrelevante, como defende Kabengele Munanga (2004) no capítulo intitulado "Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia". Nesse texto, o autor utiliza-se de diversos argumentos para demonstrar que não existem evidências das ciências biológicas que comprovem a existência do que se define como raça definida de acordo com aspectos fenotípicos do ser humano: "o conceito de raça, tal como o empregamos hoje, nada tem de biológico. É um

conceito carregado de ideologia, pois como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação” (p. 22). E são justamente as relações de poder e dominação que a língua e, mais especificamente, a tradução, entendidas pelas perspectivas de orientação pós-estruturalista, podem ajudar a revelar e subverter.

2.3 O movimento chicano da década de 1970 e o xicanismo contemporâneo

A luta no campo

Se a chegada de invasores espanhóis à América, no século XV, pode ser entendida como um evento histórico que determinaria o surgimento e o desenvolvimento do que hoje conhecemos como México, e se a celebração do Tratado de Guadalupe-Hidalgo, em 1848, pode ser considerado o marco que provocou o surgimento de uma consciência cultural chicana, é possível afirmar que o que se convencionou chamar *Chicana and Chicano Movement* (CCM) constituiu o ápice político dessa consciência popular. Ativo entre os anos de 1966 e 1977, o Movimento catalisou forças e ações providas de diversos setores sociais para exigir transformações políticas, sociais e culturais que possibilitassem a promoção da justiça e da igualdade social em relação às comunidades chicanas, enquanto grupos minoritários que compunham a população estadunidense na época. Além disso, como veremos ao longo deste e do próximo capítulos, as ações e políticas postas em prática a partir dessa emergência de uma consciência cultural influenciaram o surgimento e a inauguração de uma literatura nomeadamente chicana, conforme é entendida nos dias de hoje.

Como em qualquer análise de eventos ou fatos históricos, é importante entender tal análise como um exercício realizado a partir de um local situado. Nesse contexto, é importante que notemos o fato de que o Movimento não surgiu e muito menos se desenvolveu independente ou isoladamente; ao contrário, o CCM existiu em conjunção com diversos outros movimentos políticos e sociais que movimentavam a política estadunidense entre as décadas de 1950, 1960 e 1970 e que ficaram conhecidos como movimentos em prol dos direitos civis. Ou seja, o olhar e a análise sobre o CCM devem levar em conta que tal movimento se inseria em um contexto mais abrangente de lutas sociais, tanto em nível nacional quanto internacional.

Apesar de, em seu auge, o CCM explodir em bairros de grandes centros urbanos dos Estados Unidos, como Los Angeles, Sacramento, São Francisco (na Califórnia) e Denver (no estado do Colorado), convencionalmente se determinou a região rural – os grandes campos de plantações localizados no sudoeste estadunidense – como o início das ações de reivindicação por melhores condições de vida, acesso a recursos essenciais à sobrevivência e, sobretudo, direitos trabalhistas que garantissem aos trabalhadores rurais condições dignas de vida e trabalho. Tal movimento surgiu, obviamente, de forma articulada a outros movimentos sociais e como reação a uma conjuntura política específica. Como argumenta Gomez-Quiñones e Vásquez (2014, p. 2),

No caso dos Estados Unidos, conforme a política se configurava nessa segunda metade do século XX, os limites impostos à participação na vida ideológica do país e os padrões de classe, definidos por uma política liberalista, além dos custos crescentes em termos econômicos e financeiros resultantes de investimentos militares empreendidos em terras estrangeiras, juntamente com a dissidência por parte de gerações mais jovens e os protestos contra discriminação étnica, geraram não apenas protestos, mas também ampla reação da população.

A partir dessa conjuntura política e ideológica, passou a se articular uma série de eventos em torno de um núcleo comum, a partir do qual se esboçavam reivindicações relacionadas, principalmente, a temas como a qualidade da educação, a política, condições de trabalho, administração agrária, direitos das mulheres e de imigrantes.

É importante observar aqui que, embora abordemos neste capítulo a história e os diversos eventos ocorridos ao longo de desenvolvimento e da criação de uma “consciência chicana” (se é que podemos utilizar esse termo no singular), não é nosso objetivo neste estudo apresentar uma relação exaustiva ou uma análise de como tais eventos emergiram e se articularam. Ainda assim, é essencial advertir o leitor em relação ao fato de que, embora tais eventos estejam sendo aqui apresentados, de forma geral, em uma ordem cronológica, entendemos que tal ordem não reflete a estrutura relacional em que eles surgiram e ganharam força, mas que uma pontuação de eventos e delimitação do movimento dentro de um período de tempo podem nos auxiliar na compreensão da dinâmica do mesmo movimento, em termos didáticos.

Assim, um dos eventos mais relevantes para este estudo é a marcha de trabalhadores rurais organizada pelo então sindicato United Farm Workers (UFW)²⁶, da cidade de Delano a

²⁶ Para informações mais detalhadas e imagens dos eventos que se sucederam durante os anos de ações da UFW, recomendamos o documentário *Chicano!*, produzido pelo canal de TV PBS. O episódio “The Struggle in the Fields” aborda a questão dos movimentos de resistência de trabalhadores rurais na Califórnia: <https://www.youtube.com/watch?v=...>

Sacramento, ambas localizadas no estado da Califórnia, no ano de 1966. As ações desse sindicato tinham como principal objetivo o combate às péssimas condições de trabalho a que esses trabalhadores rurais eram submetidos, em favor de interesses financeiros dos grandes proprietários de terra.

É importante, neste ponto, ressaltar o fato de que, embora a imagem das ações promovidas pela UFW – entre as quais as greves e marchas – tenham ficado historicamente associadas à imagem do líder chicano César Chavez e da líder chicana Dolores Huerta, e apesar do inegável papel central desempenhado por ambos na história do movimento, a UFW não foi uma criação exclusivamente chicana. Surgida da articulação de duas organizações de apoio ao trabalhador rural – *Agricultural Workers Organizing Committee* (AWOC) e a *National Farm Workers Association* (NFWA), lideradas, respectivamente, pelo filipino Larry Itilong e por Chavez –, a UFW contou, desde seu início seminal, com a ação coletiva e coordenada de trabalhadores e representantes de diferentes grupos raciais e étnicos, sendo que, entre esses, os imigrantes e descendentes de mexicanos e filipinos representavam a maioria²⁷.



Figura 5 Reprodução de elementos gráficos da bandeira da organização United Farm Workers

[com/watch?v=FIgIaI5AVpY](http://www.ufw.org/). Já em relação à United Farm Workers, pode-se encontrar uma grande fonte de informações, documentos e imagens no website da organização: <http://www.ufw.org/>.

²⁷ O documentário *Delano Manongs: The Forgotten Heroes of the UFW* (2014) aborda de forma crítica o papel dos integrantes filipinos dentro do movimento e das ações da UFW e as razões pelas quais uma espécie de apagamento histórico desses integrantes se sucedeu nos anos posteriores às passeatas de Delano.



Figura 6 Logotipo e lema da organização United Farm Workers

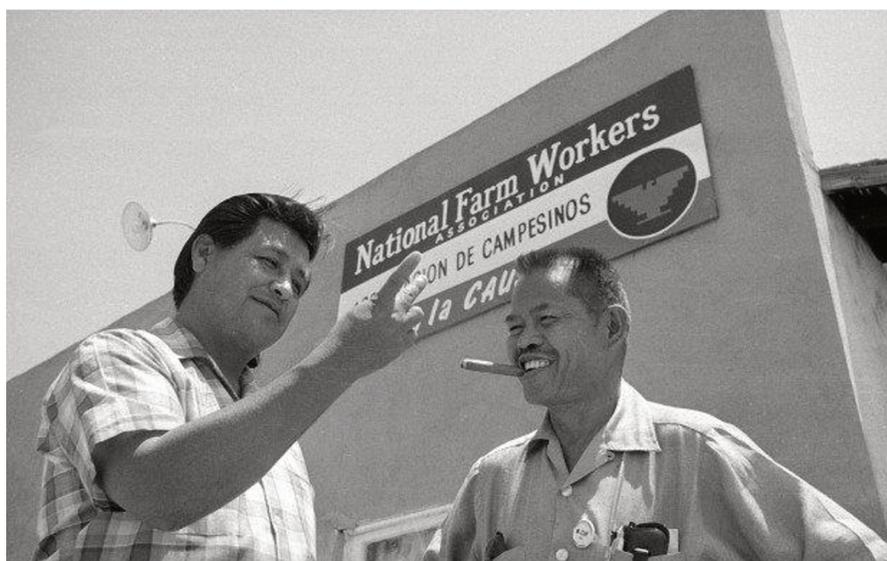


Figura 7 César Chavez e Larry Itilong

Embora seja relativamente simples entender as ações dos grupos de trabalhadores rurais e sua crescente organização em associações como forma de resistência ao poder exercido pela elite agrária e as terríveis condições de trabalho que sustentavam tais relações abusivas entre empregadores e empregados, é muito pertinente que se estabeleçam conexões históricas para além da década em questão. Entender a reação dos grupos de trabalhadores rurais isoladamente constitui uma leitura que não implica quaisquer questões analíticas ou mesmo evidências que expliquem o que possibilitou a opressão programática desses trabalhadores rurais, ou mesmo como essa população constituía uma ferramenta bastante útil para que a elite agrária do sudoeste estadunidense mantivesse altos lucros em seus meios de produção. Mais criticamente ainda, uma

análise limitada a esse período velaria a forma como questões relacionadas a raça, cultura e à criação de estereótipos está intimamente ligada à opressão infligida aos imigrantes trabalhadores rurais.

Os primeiros grandes fluxos migratórios de cidadãos mexicanos para o sudoeste dos EUA aconteceram entre os anos de 1850 e 1880 – não surpreendentemente, logo após ter sido firmado o Tratado de Guadalupe-Hidalgo. Conforme já apresentamos na seção introdutória deste estudo, o Tratado previa a anexação, por parte dos EUA, de uma ampla faixa de terras que, até então, pertencia ao governo mexicano. Mais que isso, e de forma bastante detalhada e complexa, o que o Tratado fez foi firmar a incorporação de toda a população mexicana que, então, residia no território anexado. Por “incorporação” deve-se entender que tais sujeitos passaram a ser reconhecidos como cidadãos estadunidenses, e, por isso, sujeitos às leis do país e também detentores de muito dos direitos garantidos a um cidadão estadunidense. Contudo, de acordo com Gomez-Quiñones e Vásquez, (2014, p. 31), “[e]nquanto grupo anexado ao território dos EUA, eles enfrentaram ataques que desestabilizavam seu patrimônio histórico, seus direitos civis, seu meio social e suas igualdades legais enquanto sujeitos incorporados”.

Além disso, devemos ressaltar o fato de os fluxos migratórios que continuaram a se transportar para os Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial e permaneceram constantes até a década de 1970 (quando a imigração passou a ser um item constante na agenda política de governantes nos EUA) serviram principalmente à manutenção de uma força de trabalho essencialmente barata e muito lucrativa para os proprietários de terra. E, se formos além de uma análise das condições materiais que permeavam tais “relações trabalhistas” e pensarmos que além do fator de classe há aí também a questão de raça, podemos descer um degrau a mais na derrocada das condições materiais e da injustiça social a que os trabalhadores rurais eram submetidos.

O estereótipo do homem mexicano como identidade formulada pela população branca dos EUA foi sendo tecido durante séculos e se desenvolveu, aparentemente, de forma ambígua: por um lado, foi criada a imagem de um cidadão “passivo” (o que o tornava ótimo material para mão-de-obra nos modelos de produção capitalista); por outro lado, havia a concepção do bandido, o fora-da-lei mexicano (que, por sua vez, se encaixava muito bem em um modelo de

inimigo ou ameaça nacional para os EUA)²⁸. Em ambos os casos, não é difícil notar que tanto elementos de classe quanto de raça (isso sem contarmos as questões de gênero, já exploradas no capítulo anterior deste estudo) compõem um quadro de opressão social desses sujeitos imigrantes, e que, mais do que isso, essas duas dimensões se fortaleciam mutuamente de uma forma muito conveniente à elite agrária e branca do sudoeste estadunidense:

Colocando a questão de maneira simples, esses estereótipos facilitaram a manipulação e a privação de direitos trabalhistas, de gênero e políticos, e impediram a solidariedade porque eles faziam parte da camada popular. Os estereótipos, figurativamente, acorrentavam mentes (...). Eles retornavam a cada geração. No caso dos mexicanos-americanos, eles voltavam à tona a cada ciclo migratório – quando se acreditava que os números de imigrantes estavam crescendo, estereótipos antimexicanos também se ampliavam nos meios de circulação pública. (GOMEZ-QUIÑONES; VÁSQUEZ, 2014, p. 34)

Ou seja, mais do que mera mão-de-obra barata, esses trabalhadores rurais cumpriam um papel muito importante na manutenção de uma lógica nacionalista e imperialista por parte dos EUA. Ainda de acordo com Gomez-Quíñones e Vásquez (2014, p. 34), “historicamente, o imigrante mexicano-americano era um recurso multifacetado; ela e ele proviam lucros e serviços e, às vezes, até mesmo uma justificativa para as coisas que preocupavam os indivíduos na sociedade estadunidense”.

A partir dessa breve análise do panorama de imigração conforme se desenvolvia desde o Tratado de Guadalupe-Hidalgo, em 1848, podemos vislumbrar, como num caleidoscópio, os elementos que iriam prover as justificativas não apenas para as reivindicações de trabalhadores rurais, mas também, como veremos mais adiante, para o próprio Movimento Chicano nas décadas de 1960 e 1970: se o Tratado garantia à população incorporada plenos direitos de cidadania estadunidense, era claro que as restrições sociais advindas e possibilitadas pelos fortes e violentos estereótipos raciais constituíam uma violação a esses direitos garantidos e, portanto, a reivindicação de igualdade social era procedente. Assim, a partir das demandas por mais direitos trabalhistas e por mais inclusão social, as primeiras ações e o início do movimento chicano no

²⁸ Em *Homo Sacer – O Poder Soberano e a Vida Nua*, Agamben (2007, p. 36) cita o termo “bandido” como um dos significantes gerados a partir de uma raiz comum: “bando”. De acordo com o autor, em uma estrutura social, a relação de bando sempre se constrói de forma excludente. Partindo da lógica dos conjuntos de Aristóteles (ou seja, a formação de um conjunto fechado sempre requer, para se configurar como tal, a existência de, ao menos, um excluído), Agamben argumenta que o bando só se forma a partir da existência do *banido*, ou seja, aquele que não está fora da lei, mas que foi *abandonado* por ela. Afirma o autor: “Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento (por isto, em sua origem, *in bando*, *a bandono* significam em italiano tanto ‘à mercê de’ quanto ‘a seu talante, livremente’, como na expressão *correre a bandono*, e *bandito* quer dizer tanto ‘excluído, posto de lado’ quanto ‘aberto a todos, livre’, como em *mensa bandita* e *a redina bandita*)”.

campo iria prover, para outras dimensões do movimento (nos *barrios* das grandes cidades, nas escolas e nas artes), os pilares de contestação e luta ideológica: justiça e igualdade.

A luta nos *barrios* e nas escolas

Paralelamente e em diálogo com o movimento dos trabalhadores rurais organizados em torno da UFM, desenvolveram-se, durante a década de 1960, ações de resistência e oposição a diversos tipos de violência que eclodiam em diversos centros urbanos dos estados que compõem o sudoeste estadunidense. Entre elas, foram marcantes as ações organizadas e postas em prática nas regiões de periferia de Los Angeles, na Califórnia, onde se concentrava a população mexicana-americana pouco privilegiada financeiramente.

Novamente, não podemos negligenciar as complexas relações e os movimentos dialógicos que se estabelecem na formação dos movimentos políticos e na prática de ações em prol da justiça social neste momento. Quando se fala aqui em luta nos espaços urbanos, de forma alguma se podem dissociar tais lutas dos movimentos que já vinham acontecendo há alguns anos nos meios rurais do sudoeste dos Estados Unidos, ou mesmo da conjuntura internacional de emergência de movimentos de esquerda amparados por insurreições de ideologias contrárias ao capitalismo e ao imperialismo estadunidense e europeu. Um exemplo desse movimento dialógico é o fato de que, nas origens do movimento chicano, encontramos forte influência da imagem e do papel de Martin Luther King Jr. como um dos líderes do movimento negro. Além disso, no mesmo período (início da década de 1960), crescia o número de estudantes de origem ou ascendência mexicana nas escolas estadunidenses que adotavam práticas fundadas em ideologias marxistas. Sobretudo nas salas de aula do ensino médio, ou *high schools*, começava a se fortalecer a tendência de certa ideologia política esquerdista contrária à opressão, à assimilação e à atitude conformista que muito desses estudantes viam nas gerações anteriores, por sua vez, foram submetidos ao rígido controle da era macarthista nos EUA.

Dessa forma, podemos estabelecer um panorama das condições políticas e sociais que, embora não possam ser isoladamente eleitas como causas para o início do movimento, propiciaram, conjuntamente, as condições para a organização de diversos grupos populares de contestação em uma rede organizada, com uma agenda política e ideológica claramente definida:

- a influência das marchas e protestos levados a cabo no âmbito do movimento negro, no sul dos EUA;
- a emergência das ideologias “de esquerda”, com o predomínio do socialismo marxista entre os estudantes secundaristas e universitários, face às experiências de ensino que tais alunos vinham tendo no ambiente escolar – quase sempre calcadas em diretrizes e políticas racistas;
- o aumento do número de estudantes mexicanos-americanos em cursos universitários do país, como consequência direta da chamada GI Bill²⁹, e que ali entraram em contato com práticas de contestação e ação política contra o *establishment*, notadamente amparadas em ideologias socialistas;
- o ganho de força dos movimentos revolucionários de ideologia marxista durante a década de 1960 em países latino-americanos como resposta à política imperialista estadunidense de controle sobre a economia e a política desses países.

Conforme argumenta Muñoz (2013), esse último fator exerceu grande influência sobre os nomes mais ativos por trás das ações e movimentos das comunidades de origem mexicana, e um exemplo é o fato de Luis Valdez e Roberto Rubacalva, então alunos e ativistas no San Jose State College, na Califórnia, terem se inspirado na experiência revolucionária cubana de 1959 para elaborar o primeiro manifesto em prol da causa das comunidades mexicanas-americanas. O documento ficou conhecido como *Plan of Delano*, e já refletia uma espécie de cosmovisão que se revelaria mais tarde nas futuras obras teatrais de Valdez e englobava o continente americano à causa dos imigrantes e descendentes de mexicanos vivendo nos EUA:

O “Plano de Delano” não era apenas um chamado à revolução não-violenta; ele foi também o primeiro convite concreto a coalisões políticas entre os cidadãos pobres, que não faziam parte da fatia anglo-saxônica dos EUA. O documento colocou em evidência o fato de que o movimento dos trabalhadores rurais não se limitava à situação dos mexicanos-americanos, embora estes constituíssem a maioria, mas também incluía porto-riquenhos, asiáticos, árabes, afro-americanos e brancos pobres. Dois dos vice-presidentes da UFW, Larry Itliong e Andy Imutan, eram filipinos. (MUÑOZ, 2013, p. 8)

As impressões de Muñoz a respeito do Plano de Delano deixam claro que, embora a questão da imigração e da mobilidade seja, em um primeiro plano, um problema constantemente debatido considerando-se a fronteira entre México e Estados Unidos, esses fluxos de corpos e

²⁹ Lei promulgada em 1944, pelo então presidente Franklin D. Roosevelt, que garantia a veteranos de guerra uma vez terminada a prestação do serviço militar, suporte financeiro para a educação universitária.

informações, bem como a construção de novas realidades geográficas, ultrapassava, já na década de 1960, os domínios mexicanos e incluíam toda a América Latina (além de outros países cujas políticas ocasionavam a migração de cidadãos para os Estados Unidos).

A partir das ações de nomes de grande relevância nos movimentos aqui já citados, além de ativistas que se dedicavam a estabelecer o movimento em outras partes do país (como foi o caso de Reies Lopes Tijerina no Novo México), o que se viu, a partir de 1968, foi a intensificação de uma consciência social e política de imigrantes e descendentes de imigrantes, que, utilizando-se de recursos como greves nas escolas e protestos (conhecidos como *walkouts* ou *blowouts*) ganharam relevância na mídia nacional e passaram a fazer suas reivindicações com base em uma agenda política organizada. A organização dessa estrutura partia, em grande parte, de um grupo chamado *United Mexican American Students* (UMAS), que cumpria papel central na coalisão de grupos ativistas e na organização de diversas manifestações que passaram a ocupar as ruas de grandes centros urbanos do sudoeste dos EUA e, principalmente, do leste de Los Angeles, onde se encontrava a maior concentração de imigrantes mexicanos-americanos³⁰. Como consequência disso, entre os anos seguintes, viu-se a passagem da ação de diversos grupos com reivindicações comuns para um movimento coordenado e politicamente estruturado, “um movimento chicano em prol dos direitos civis de maior amplitude, com objetivos políticos e sociais claros, situado em uma estrutura de ideologia étnica, radical, nacionalista e anticolonial que veio a ser conhecida como nacionalismo cultural” (MUÑOZ, 2013, p. 13).

Portanto, à medida que as ações nas ruas se intensificavam e, muitas vezes, assumiam caráter violento em seu confronto com as instituições detentoras e representativas do poder, teciam-se também as bases ideológicas que sustentariam os modelos representativos e identitários do movimento chicano. A partir das demandas e dos diálogos dos diversos grupos organizados em torno do movimento, emergiram ideais e representações que diferiam drasticamente daquelas em circulação entre a geração anterior. E talvez a mudança mais marcante tenha sido aquela que se inscreveu no próprio nome do movimento: não mais *Mexican American*, mas *Chicano*. Como discutiremos no próximo capítulo, a questão das identidades tecidas no bojo desses movimentos eram fortemente marcadas pelo espírito e pelas ideologias em

³⁰ Outras organizações ativistas pelos direitos chicanos que ganharam destaque no âmbito dos movimentos foram *La Raza Unida*, fundada em Crystal City, no Texas, a partir de uma greve de estudantes secundaristas, e a MEChA (*Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán*), formada a partir da fusão (o termo “mecha”, em espanhol, significa também “fusão”) de diversos grupos pré-existentes.

voga na época e, nesse contexto, o termo *chicano* atendeu perfeitamente às necessidades de um grupo que, basicamente, constituía a resistência política, ideológica e social a quaisquer elementos que contribuíssem para a manutenção do status de imigrantes e descendentes de mexicanos como pessoas “infernizadas”, traduzidas e divididas entre duas organizações nacionais. Nesse sentido, o termo não apenas atendeu à necessidade de afirmação de uma nova identidade e representação (ainda que calcada, mais uma vez, em modelos nacionalistas), mas também era carregado de elementos que aludiam ao passado indígena e à cultura de seus descendentes, que tanto se contrastava em relação à cultura anglo-saxã.

Tais bases ideológicas do movimento chicano foram registradas em um documento que se tornou bastante célebre no contexto do movimento, intitulado *Plan de Aztlan*³¹, ou Plano de Aztlan. Apresentado em 1969 por ocasião de uma conferência nacional em Denver, no Colorado, o documento trazia de forma definitiva as principais diretrizes que não apenas determinavam as reivindicações do movimento, mas revelam as macronarrativas que estavam por trás de tais reivindicações na época:

Um dos objetivos do movimento seria a criação de um partido político independente e de cooperativas populares dentro das colônias mexicano-americanas, conhecidas como *barrios*. Havia também uma resolução em relação ao controle das escolas pela comunidade, de modo que os programas de Chicano Studies pudessem ser criados em nível K-12 para ensinar aos jovens sobre a história e a cultura de seu povo. E, por fim, havia também resoluções em prol da autodefesa e do protesto militarizado. (MUÑOZ, 2013, p. 12)

Apesar de apresentar suas reivindicações políticas e sociais de forma bastante clara, após alguns anos, por volta de 1973, as diferentes correntes e expectativas em termos de direções ideológicas a serem tomadas passaram a ficar cada vez mais evidentes. A defesa de ações mais radicais que rompiam tanto com a política estadunidense quanto com a política mexicana ia de encontro com ideias defendidas por outra parcela do movimento, que por sua vez refletiam ideais reformistas. Tais rupturas internas, aliadas à crescente mobilização e às demandas de feministas – que não se sentiam representadas ali uma vez que as necessidades das mulheres não eram parte da agenda política – contribuíram para o enfraquecimento do movimento que, em 1977, já havia perdido a maior parte de sua natureza contestatória e radical de combate ao poder instituído.

³¹ O termo “Aztlán” tem origem nahuatl e designava, no contexto dos movimentos chicanos das décadas de 1960 e 1970, o lendário ponto de origem da civilização indígena mechica (também conhecida como asteca). Ou seja, Aztlán teria sido, originalmente, o território pertencente a ancestrais dos chicanos e mexicanos. A versão original do texto do *Plan de Aztlán* encontra-se reproduzida no Anexo III desta tese.

III

No riocorrente da história das artes:

movimentos chicanos

It's not on paper that you create but in your innards, in the gut and out of living tissue-organic writing I call it.... The meaning and worth of my writing is measured by how much I put myself on the line and how much nakedness I achieve

Gloria Anzaldúa

Entre os marcadores culturais mais significativos dentro do movimento chicano, observamos três manifestações que foram bastante representativas em diferentes momentos: o Teatro Campesino de Luis Valdez; a literatura chicana fomentada por organizações e publicações especializadas, como a editora Quinto Sol e sua publicação *El Grito!*; e as artes plásticas produzidas por artistas chicanas cujas obras evidenciavam demandas feministas e apontavam para uma virada não apenas no movimento chicano, mas no próprio movimento feminista.

3.1 El Teatro Campesino

Como já mencionamos em diferentes momentos nesta tese, o Teatro Campesino de Luis Valdez constituiu uma manifestação artística que tomou forma no contexto das ações de combate e resistência ao poder dos grandes proprietários de terras e produtores de alimentos no sudoeste dos EUA, levadas a cabo pela comunidade formada pelos trabalhadores rurais, em sua imensa maioria constituída de imigrantes (de diferentes nacionalidades). Tal comunidade coordenava suas ações políticas e suas práticas sociais de acordo com as diretrizes estabelecidas pela *United Farm Workers*; assim, é inevitável dissociar o trabalho desenvolvido pelo grupo do Teatro Campesino das ações desenvolvidas pelos principais nomes por trás da UFW e de Cesar Chavez:

Fundada em 1965 durante os piquetes e greves dos colhedores de umva organizados pela United Farm Workers de Cesar Chavez, a companhia criava e apresentava “actos” ou pequenos números em carrocerias de caminhões e nos prédios do sindicato. Usando os “actos” itinerantes para dramatizar a revolta e a causa dos trabalhadores rurais, El Teatro Campesino foi homenageado em 1969 com um Obie Award por “demonstrar a política da sobrevivência”, e com o Los Angeles Drama Critics Award em 1969 e em 1972. (EL TEATRO CAMPESINO, 2015)

Portanto, desde um primeiro momento, ficam evidentes os fortes laços que integram o Teatro Campesino ao movimento dos trabalhadores rurais e que, portanto, podem caracterizar o projeto teatral de Valdez como eminentemente política e socialmente engajado à luta chicana da época. Embora o Teatro tenha sido originalmente pensado e criado em São Francisco, na Califórnia, por Valdez e pelo grupo San Francisco Mime Troupe, foi em Delano (cidade-sede UFW e onde se concentravam as greves e as ações de protesto não violento pelos trabalhadores rurais) que a trupe artística tomou forma.

Assim, com Valdez à frente da direção e da criação de peças e “actos” e por meio da apresentação de números teatrais geralmente breves e incorporados à dinâmica das greves e piquetes do lado de fora das fazendas de produção de alimentos, o Teatro Campesino contava com a participação dos próprios trabalhadores rurais como atores nas apresentações. Geralmente, os campesinos que entravam para a trupe de Valdez eram ex-trabalhadores rurais que haviam decidido aderir à greve e ao movimento. Um exemplo foi Felipe Cantú, imigrante mexicano e trabalhador rural com uma esposa e seis filhos para criar que, certo dia, ao ser abordado pelos ativistas da recém-criada FWU, decidiu entrar para o movimento e para a trupe. Burciaga (1992,

p. 183) conta que “Felipe e os atores *campesinos* criaram *impromptu actos* com um objetivo em mente – *la huelga* [a greve]”. Burciaga continua:

No início, os personagens das peças penduravam no pescoço placas feitas de papelão em que se liam os nomes de seus papéis: *campesinos*, *patrones*, *huelguistas* ou *esquiroles*. Durante uma apresentação, Felipe usava uma placa em que se lia “Don Sotaco”, ou Sr. Anão. De repente, a placa caiu e Felipe se viu em estado catatônico, paralisado. Em seguida, o ator calmamente se abaixou para pegar a placa, como se tivesse perdido sua identidade. “Todo mundo rachou de rir. Foi um momento muito significativo. Ele era engraçado no palco, e era engraçado fora dele também”.



Figura 8 Cena de apresentação de atores do Teatro Campesino, entre eles Felipe Cantú e

Luis Valdez



Figura 9 Cena de apresentação de atores do Teatro Campesino



Figura 10 Cena de apresentação musical de atores do Teatro Campesino

Dentro dessa atmosfera pouco ortodoxa e extremamente engajada à luta popular, o Teatro Campesino acabou por cumprir um papel catalisador na organização e na conscientização daqueles que se solidarizavam com a questão dos imigrantes e também com a questão chicana. Indo além de uma forma prática de divulgar a causa da FWU e dos grupos ativistas e de gerar renda para a comunidade, o Teatro mostrou-se um caso bem-sucedido de engajamento entre arte e ação política.

Posteriormente, em 1967, Valdez passou a se concentrar menos na luta dos campesinos e mais no teatro em si, dedicando-se então a temas que iam além da esfera do trabalhador rural, mas sempre ligados a diferentes facetas da experiência chicana. Até os dias de hoje, o Teatro Campesino compõe uma organização ativa, e Valdez ainda trabalha como uma das principais vozes dentro do grupo³².

3.2 Palabra

Durante as primeiras apresentações do Teatro Campesino, de forma integrada às ações de resistência e luta da FWU, Luis Valdez passou a divulgar e apresentar um poema que viria a se tornar uma obra extremamente representativa da literatura chicana³³. O poema se intitulava “I am Joaquin”, e tinha autoria atribuída a Rodolfo Corky González. Já nos primeiros versos, podemos notar um grito por autorrepresentação de demarcação de um território cultural chicano, por excelência:

I Am Joaquin

Yo soy Joaquín,
perdido en un mundo de confusión:
I am Joaquín, lost in a world of confusion,
caught up in the whirl of a gringo society,
confused by the rules, scorned by attitudes,
suppressed by manipulation, and destroyed by modern society.
My fathers have lost the economic battle

³² Para uma visão geral do trabalho atual do Teatro Campesino, atualmente sediado em San Juan Bautista, na Califórnia, ver <http://elteatrocampesino.com/>.

³³ Além de leituras durante apresentações da trupo do Teatro Campesino, Valdez também produziu um vídeo, declamando versos de “I am Joaquin”: <https://www.youtube.com/watch?v=U6M6qOG2O-o>.

and won the struggle of cultural survival.
 And now! I must choose between the paradox of
 victory of the spirit, despite physical hunger,
 or to exist in the grasp of American social neurosis,
 sterilization of the soul and a full stomach.
 Yes, I have come a long way to nowhere,
 unwillingly dragged by that monstrous, technical,
 industrial giant called Progress and Anglo success....
 I look at myself.
 I watch my brothers.
 I shed tears of sorrow. I sow seeds of hate.³⁴
 I withdraw to the safety within the circle of life --
 MY OWN PEOPLE

Não é difícil notar, já nas primeiras estrofes, uma profunda tensão entre dois mundos aparentemente em choque e excludentes um ao outro: a cultura mexicana e a cultura anglo-saxã. Os versos de 8 a 12 deixam isso bem claro: “My fathers have lost the economic battle / and won the struggle of cultural survival. / And now! I must choose between the paradox of / victory of the spirit, despite physical hunger, / or to exist in the grasp of American social neurosis, / sterilization of the soul and a full stomach”. Ou seja, o que se configura inicialmente nessa obra que teve (e ainda tem) enorme audiência de leitores, é um dramático momento de tomada de consciência, de percepção, por parte do sujeito chicano, da situação em que se encontra: dividido, hifenizado, atravessado por uma fronteira que não apenas divide dois universos aparentemente diversos e excludentes, mas que também impõe uma violenta hierarquia social e econômica.

De forma semelhante, os versos seguintes ao longo de todo o poema vão reforçar a ideia de cisão e de estase de um sujeito que se enuncia entre o movimento de duas forças igualmente avassaladoras. Do início ao fim, “I am Joaquin” progressivamente tece a imagem mais ampla, de modo que o leitor possa, conforme avança na leitura, obter uma imagem mais clara do momento

³⁴ O poema “I am Joaquin” em sua versão integral pode ser conferido no Anexo IV desta tese.

que ali se configura, tal qual um observador que se afasta de um quadro, de uma pintura, para assim ter uma visão mais abrangente e significativa do todo. Nesse movimento, o que se nota é um quadro que reflete o momento presente: o chicano, dividido entre dois universos conflitantes, e em um constante movimento dialógico que se apoia no passado glorioso das culturas indígenas pré-hispânicas, se vê em um momento temporal que é eminentemente presente. Trata-se do aqui-e-agora, do momento da decisão e da escolha. Ou seja, o que se configura é um momento crítico singular, ou de crise (lembrando que tanto a palavra “crítico” quanto “crise” têm origem etimológica comum: o grego *krimein*, que expressa justamente o processo de quebra e ruptura ou, nesse caso, de separação, discernimento e julgamento).

Tal movimento de vai-e-vem entre o presente crítico e o glorioso passado pré-hispânico é o que vai permitir que o sujeito elabore, justamente a partir desse momento de crise, uma nova identidade para si, e que ele escolha quem ele será para si mesmo e para os outros. Devemos, no entanto, atentar para o fato de que, no poema, o sujeito não fala apenas por si, mas se constitui como um coletivo. Assim como no (igualmente épico) poema “Song of Myself”, de Walt Whitman (publicado originalmente em 1855 como parte do volume *Leaves of Grass* – no Brasil, traduzido como *Folhas da Relva*), o “I” que se enuncia no título de “I am Joaquin” assume uma dimensão coletiva que inclui toda a comunidade chicana que, como o sujeito do poema, se vê perdida “em um mundo de confusão”. Tanto o “I” no título de “I am Joaquin” quanto o “self” em “Song of Myself” têm um objetivo comum: demarcar as fronteiras da identidade cultural de um povo. Como textos épicos que dialogam com um momento crítico de transformação e demarcação de fronteiras políticas e culturais de suas respectivas geografias, ambos os poemas se revelam parte de literaturas fundacionais, ou seja, textos que se utilizam do resgate de ícones e símbolos de forte representação cultural para instituir e delimitar seu próprio território, em oposição a outras culturas que possam parecer ameaçadoras a sua integridade cultural.

Talvez por seu caráter fundacional, “I am Joaquin” acabou por se tornar um dos textos mais significativos dentro do movimento chicano. E, embora uma vasta tradição literária de obras mexicano-americanas – quase sempre subjugadas dentro do panteão da literatura norte-

americana e relegada ao status de “folclore”³⁵ – tenha precedido a publicação do poema em questão, os versos de Gonzáles, juntamente a outros textos essenciais que passaram a circular na época, é que iriam constituir o início da literatura chicana – não por uma razão cronológica, mas por se inserirem em um momento em que a identidade chicana estava em plena formulação e reafirmação.

Ortego y Gasca (2005, p. 6) exprime as principais diretrizes que orientavam a produção literária chicana na segunda metade da década de 1960:

A literatura chicana estava sendo absorvida no caldeirão no nacionalismo chicano, e ali borbulhavam as diretrizes de sua agenda, quais sejam identificar o inimigo, promover a revolução e enaltecer o povo. O fato de que, em seus primeiros livros impressos, muitas das primeiras obras de escritores chicanos eram inspiradas pela ideologia não diminuía a concepção que muitos chicanos tinham, de que a responsabilidade de escritores chicanos era, em última análise, a de elaborar uma literatura que fosse tão chicana em sua essência que pudesse se manter independente de outras literaturas. Podemos ver tais expectativas manifestas nas obras de Tomás Rivera, Rudolfo Anaya, Rolando Hinojosa, Estela Portillo, Carlos Morton, Arturo Islas, Gloria Anzaldúa, Denise Chavez, Maria Helena Viramontes, Sandra Cisneros, e vários outros escritores(a)s chicano(a)s.

Ortego y Gasca (2005, p. 6) continua:

Os escritores chicanos eram “discípulos” através dos quais a herança literária chicana poderia ser recuperada e seus seus proezas, registradas. Eles seriam os comissários do legado chicano, que deveria ser anotado, explicado e defendido da mesma forma que um pai defende sua amada filha.

Assim, o que se nota nessa fase de emergência de uma literatura chicana é a busca pela definição de um território próprio, pelo fortalecimento do campo e pela institucionalização não apenas dos textos produzidos no âmbito da cultura chicana, mas também dos processos pelos quais essa literatura ganhava força frente ao cânone estadunidense. Nesse contexto, pode-se notar, na mesma época, o surgimento de diversas iniciativas que possibilitavam e impulsionavam a produção literária, tanto no contexto acadêmico quanto no mercado editorial. De fato, em um dos casos mais bem-sucedidos de impulsão à literatura chicana, o que temos é justamente uma estrutura de produção editorial surgida do meio acadêmico: a editora Quinto Sol (já mencionada brevemente no primeiro capítulo desta tese), criada especificamente para a publicação de obras de autoras e autores chicanos.

³⁵ Ortego y Gasca (2005, p. 8) explica que “antes do Renascimento Chicano, a literatura americana mainstream via a produção literária mexicano-americana como algo que ia pouco além de folclore (como a lenda folclórica de La Llorona) e baladas de bandidos (como o Corrido de Gregorio Cortez)”.

No ano de 1964 a Quinto Sol já se configurava como um grupo ativo e independente que trabalhava pelo incentivo à produção intelectual chicana na Universidade da Califórnia em Berkeley, sendo basicamente composto por estudantes da universidade. No entanto, foi apenas em 1967, com a entrada de Octavio I. Romano e Nick C. Vaca – respectivamente, professor e aluno de pós-graduação na mesma universidade –, que a editora tomou forma e passou a produzir as principais publicações pelas quais o grupo ganharia popularidade e que exerceriam grande influência entre as comunidades chicanas. No mesmo ano, o grupo daria início à publicação revista *El Grito: A Journal of Contemporary Mexican-American Thought*, um dos principais veículos de apresentação de textos de autores chicanos, primeiramente concentrado em textos relacionado às áreas das ciências sociais e, posteriormente, com orientação predominantemente literária. Além da revista, outros marcos importantes na história da editora seriam os três Premios Quinto Sol de Literatura (cuja enorme influência fica evidente no fato de que, até os dias atuais, as obras contempladas em cada uma das edições do Premio compõem o conteúdo programático de cursos de *Chicano Studies* nas grandes universidades estadunidenses) e a publicação, em 1969, do volume *El Espejo – The Mirror*, a primeira coletânea de textos literários nomeadamente chicanos.

A editora teria um fim abrupto em 1974, em face de diversas dificuldades de ordem editorial que enfraqueceram a qualidade dos textos e deram espaço a concorrentes que surgiam no mesmo campo de atuação.

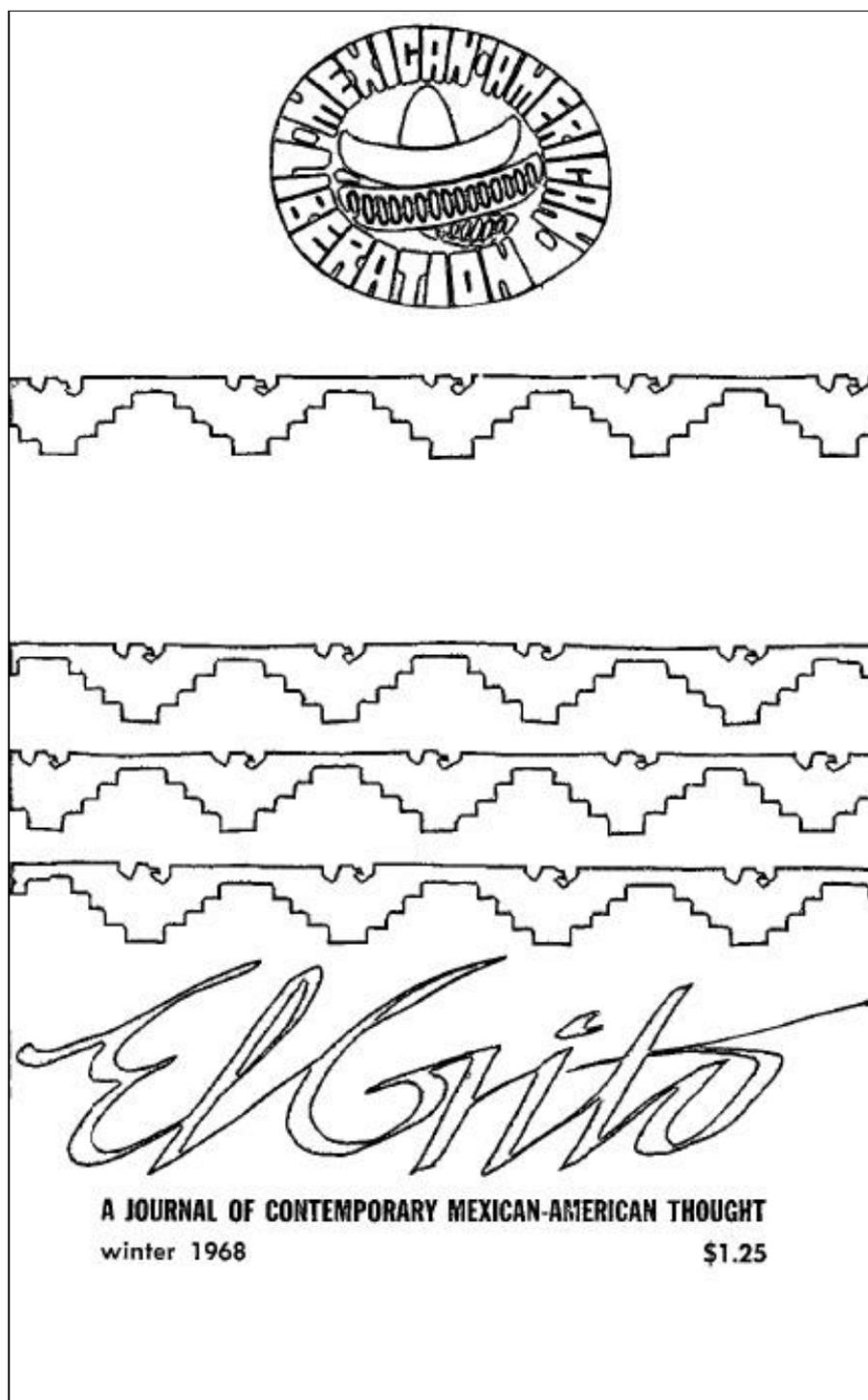


Figura 11 Capa da segunda edição da revista El Grito (v. 1, n.2, 1968)

Contents	
EDITORIAL	6
OCTAVIO I. ROMANO-V. GOODBYE REVOLUTION—HELLO SLUM	8
SALVADOR ROBERTO TORRES	
PORTFOLIO I	15
<i>Chon</i>	
<i>Cachetes de TI</i>	
<i>El Bato de San Anto</i>	
<i>El Pedorro</i>	
<i>La del Piquito</i>	
<i>La Chicharra</i>	
ERNESTO CALARZA RURAL COMMUNITY DEVELOPMENT	22
<i>Chapo con TB</i>	28
JOHN J. MARTINEZ POETRY	29
J. PHILIP JIMINEZ	
SALVADOR ROBERTO TORRES	
PORTFOLIO II	33
<i>Day Dreams from a Hospital Bed</i>	
COVER DESIGN BY RAMON RODRIGUEZ	

El Garro is published quarterly by Quinto Sol Publications, Inc.,
2214 Durant, Suite 2, Berkeley, California 94704. Address all cor-
respondence to P. O. Box 9275, Berkeley, California 94719.

Subscription Price — one year, \$4.00
All foreign subscriptions, add 20%

Copyright© by QUINTO SOL PUBLICATIONS, INC. 1968

Figura 12 Sumário da segunda edição da revista El Grito (v. 1, n.2, 1968)

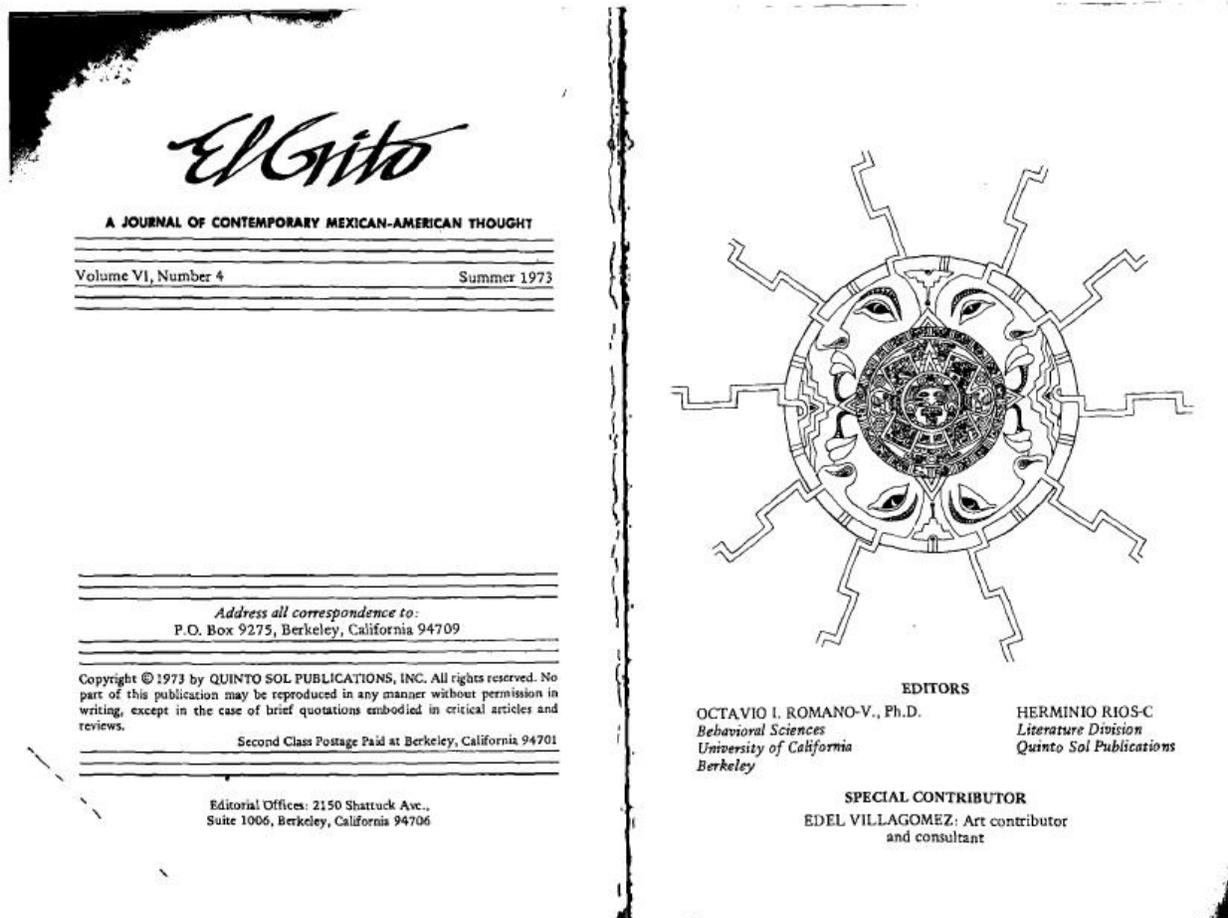


Figura 13 Capa de edição da revista El Grito (v. 6, n. 4, 1973)

Contents	Contents
ROLANDO R. HINOJOSA-S. "Voces del barrio," excerpt from ESTAMPAS DEL VALLE Y OTRAS OBRAS. (Art work by Edel Villagómez)	3-8
ESTELA PORTILLO "The Paris Nightgown," short story from her forthcoming book. (Art work by Edel Villagómez)	9-19
LUIS JAVIER RODRIGUEZ Excerpts from his forthcoming book	20-25
RICHARD GARCIA "Song of the Whale," from his published book, SELECTED POETRY. (Art work by Edel Villagómez)	26-31
Selections from Richard Garcia's forthcoming books for children, NUMEROS-NUMBERS; LETRAS-LETTERS. (Art work by Diego M. Ríos-A)	32-37
JOSE ACOSTA TORRES "Sinfonía," selection from CACHITO MIO. (Art work by Edel Villagómez)	38-43
J. L. NAVARRO "The Commission," short story from BLUE DAY ON MAIN STREET. (Art work by Edel Villagómez)	44-56
ERASMO GAMBOA Chicanos in the Northwest: An Historical Perspective	57-70
RAYMOND PADILLA Freireismo and Chicanizaje	71-84
Cover art by Diego M. Ríos-A, age 11	

ROLANDO HINOJOSA

Estampas del Valle y Otras Obras is the winning entry in the 1972 national Premio Quinto Sol for Literature. *Estampas del Valle y Otras Obras* establishes Rolando R. Hinojosa as a writer of many dimensions. He is an excellent short story writer who masterfully handles point of view, creates complex structures, and sensitively and convincingly recreates Chicano dialect in his work, "Por esas cosas que pasan."

Hinojosa has not only mastered the short story art form; he also employs the literary form of the Estampa as few writers have been able to do. Certainly Julio Torri's own aesthetic principle is applicable to Hinojosa's prose. (Julio Torri introduced the Estampa as a literary form in Mexico.)

El horror por la explicación y la amplificación me parece la más preciosa de las virtudes literarias. Prefiero el enfatismo de las quitaesencias al aserrín insustancial con que se empaquetan usualmente los vasos y las ánforas.

In *Estampas del Valle y Otras Obras* Hinojosa presents a diversity of skillfully etched characters and expertly sketched places. There are sketches that rival the 18th century pen of don Diego Torres Villarreal, but they are satirical without acidity, and humorous without the caricaturesque deformation of the human being reflected in the work of Torres Villarreal.

Estampas del Valle y Otras Obras is presented in bilingual form. The translation from the Spanish original was rendered by Gustavo Valadez of Stanford University, and José Reyna of Texas A&I University. Hinojosa's work is suitable for use in high schools, community colleges, and universities. The bilingual dimension makes the work accessible to monolingual English speaking students, as well as bilingual students at different levels.

Estampas del Valle y Otras Obras is the fifth major Quinto Sol publication to be published in bilingual form, the others being: *El Espejo: Anthology of Chicano Literature*, . . . y no se lo tragó la tierra, *Cachito Mío*, and *Perros y Antiperos*.

3

Figura 14 Sumário de edição da revista *El Grito* (v. 6, n. 4, 1973)

Embora a Quinto Sol tenha, em sua curta trajetória, apresentado algumas mudanças em relação à natureza de suas publicações, é possível identificar, sobretudo em sua fase literária, uma orientação ideológica que predominaria ao longo dos anos e que mostraria uma consonância do grupo em relação às diretrizes do movimento chicano, notadamente aquelas circunscritas à agenda nacionalista-culturalista. Conforme já mencionamos aqui, o nacionalismo cultural foi uma das principais – se não a principal – diretriz política na agenda dos grupos de ação política do movimento chicano na segunda metade da década de 1960 e no início da década de 1970. Apoiado em uma estrutura que replicava os mesmos modelos nacionalistas que esses grupos combatiam, o movimento aludia ao passado indígena pré-hispânico e a elementos da cultura

mexicana como marcadores culturais a serem preservados e incluídos na formação cultural chicana, estruturada em uma organização nacionalista. Posteriormente, tal orientação ideológica, que também se refletia na produção editorial da *Quinto Sol*, viria a ser criticada por diversos autores, sobretudo pela inevitável essencialização do “chicano”, ou de uma “chicanidade”:

O sucesso atingido pelo Premio também levou alguns acadêmicos a criticar a *Quinto Sol* por dar força a uma versão exclusiva do nacionalismo chicano. O argumento de López, segundo o qual a *Quinto Sol* “prontamente abraçou... o etnoculturalismo” (201) é especialmente condenatório, visto que, como ele próprio observa, o culturalismo é justamente o elemento do discurso das ciências sociais que Romano e Vaca originalmente combateram. (CUTLER, 2014, p. 269)

3.3 *Mujeres e xicanismo*

Em um ensaio intitulado “Returning to the motherland”, José Antonio Burciaga (2013, p. 49) explica os desdobramentos linguísticos do termo “chicano”. Recorrendo a uma análise etimológica do termo, o autor explica que

Chicano é mais que um rótulo político, uma vez que estabelece uma relação com nosso passado indígena. Sua etimologia data da conquista do *Valle de Mexica*. Mexica se pronunciava “Meshica”. Os espanhóis não tinham uma letra ou um som em seu alfabeto para o “sh” ou o “j” e, então colocaram o “x” em seu lugar. Meshico virou México e Tejas, Texas. Os primeiros mestiços nasceram da união entre soldados espanhóis e índias virgens. Os seres “híbridos” que formavam essa subclasse desprestigiada eram denominados *meshicanos*, que evoluiu para *shicanos*. Chicanos nada mais é do que a forma abreviada de Mexicanos.

A explicação dada por Burciaga é uma (e a mais difundida) das hipóteses que se propõem a esclarecer as origens do termo “chicano”. Nesse caso, como explica o autor, o termo seria resultado de séculos de modificações linguísticas do termo “mexica” e, por fim, uma forma abreviada de “mexicano”³⁶.

E é justamente para salientar e marcar mais ainda tal diferença (tanto no campo fonético quanto em termos de representação e identidade), que se veem atualmente cada vez mais mulheres se autoproclamando “xicanas” e grafando o termo com “x”. Embora para um leitor

³⁶ Tal explicação linguística pode parecer confusa a um falante de português do Brasil, já que lemos “mexicano” e “chicano” atribuindo o som de /sh/ ao “x” e ao “ch” (tal como, de acordo com a hipótese aqui descrita, o faziam os indígenas falantes de nahuatl); o mesmo já não seria tão simples para o falante de espanhol e menos ainda para o de inglês. Portanto, é preciso alertar o leitor brasileiro do fato de que, por exemplo, para o falante de inglês (que é o caso dos próprios chicanos), o “ch” nessa dominação não tem o som de /sh/, e sim de /tʃi/. Assim, para falantes de espanhol e inglês, as duas pronúncias (com “x” e com “ch”) soam bem diferentes.

brasileiro ambas as representações gráficas – *chicana* ou *xicana* – possam soar da mesma forma, para as chicanas a troca de “ch” por “x” representa também a troca fonética de /sh/ por /tʃi/, e, portanto, um fortalecimento de sua ligação com o passado indígena. A autora Cherríe Moraga é um exemplo. Em livro publicado em 2011, sob o título de *A Chicana Codex of Changing Consciousness*, a autora se utiliza desse recurso gráfico para criar novas possibilidades de interpretação em torno das identidades da mulher chicana. Essa alternativa gráfica e sonora ao termo “chicana” reforça “política re-emergente” conforme afirma Moraga, “fundamentada nas noções religiosas e identitárias de povos ameríndios” (MORAGA, 2011, p. xxi). E a autora vai além: não apenas reinscreve o passado indígena no termo que a define, mas assina o próprio nome seguindo a mesma lógica e se colocando como “Xerí L. Moraga.” ao final do prólogo do mesmo livro.

A alteração gráfica de “chicana” para “xicana” é apenas uma das inúmeras evidências que revelam um avanço no que se refere às reivindicações e à presença feminista dentro das comunidades chicanas e dos movimentos políticos relacionados às demandas dessas comunidades. Aqui devemos lembrar que, conforme já mencionamos nas seções anteriores, nas primeiras fases do movimento chicano, não se expressava qualquer preocupação em relação à condição das mulheres, dentro ou fora do movimento. Da mesma forma, a literatura que se produziu nesse primeiro momento de “florescimento” de uma “identidade chicana”, ou de uma suposta “chicanidade” pretensamente resgatada pelo movimento chicano de cunho nacional-cultturalista, não incluía mulheres de forma igualitária, e escritoras chicanas e temas abordados por elas eram raramente reconhecidos ou discutidos.

Portanto, é apenas alguns anos após a emergência de uma “consciência chicana” ou do próprio movimento chicano que, de fato, se articulam ações de diversos setores que iriam exprimir de forma mais eloquente as vozes e as demandas das mulheres chicanas. Contudo, é importante que se evite aqui uma postura extremista e de caráter bipolarizador, ou seja, é preciso entender o caráter transicional de quaisquer mudanças ocorridas em termos de representação das mulheres e de outros grupos minoritarizados dentro do movimento. Apesar de afirmarmos aqui que, em um primeiro momento, não havia ampla representação das mulheres no movimento chicano; é preciso reconhecer que havia, sim, ampla presença feminina nas diversas ações articuladas em torno das necessidades e das demandas das comunidades chicanas, tanto na zona

rural quanto em centros urbanos. Exemplos disso são nomes como Dolores Huerta, uma das vozes mais fortes dentro do movimento dos trabalhadores rurais e da FWU, ao lado de Cesar Chavez e de líderes filipinos. A participação feminina em movimentos em prol de justiça social e acesso a recursos básicos também ficou evidente, na mesma época, com a criação de diversas iniciativas ligadas à saúde pública, como a *People's Clinic*, uma clínica criada pelas chicanas Valentina Valdez Martínez, Maria Varela, Beronice Archuleta e Anna Maria Lopez em 1969, que oferecia gratuitamente tratamentos de saúde às mulheres pobres da região de Tierra Amarilla (que, em 1969, era uma das regiões mais pobres dos Estados Unidos). Além disso, a criação de cooperativas agrícolas em comunidades rurais – como a *People's Agricultural Cooperative of Tierra Amarilla*, criada em 1969 por Gregorita Aguilar – e de veículos de comunicação nos centros urbanos – como os jornais *Regeneración*, organizado por Francisca Flores entre os anos de 1971 e 1976, *Las Hijas de Cuauhtemoc*, publicado em 1971 por um grupo de feministas chicanas da California State University, Long Beach, e *Encuentro Femenil*, editado por Adelaida del Castillo e Anna Nieto Gomez, evidenciam o trabalho de chicanas em prol da justiça social. Além desses exemplos, podemos destacar, também, a atuação de chicanas nos *blow outs*, ou manifestações ocorridas em East Los Angeles a partir de 1968, entre os *Brown Berets* e também em diversas outras manifestações em prol dos direitos civis e de acesso a recursos e condições justas para trabalho³⁷.

Assim, levando em consideração essa ressalva, podemos afirmar que o que ocorreu após um primeiro momento de ruptura que caracterizou os primeiros anos do movimento chicano e de manifestações culturais relacionadas a ele não foi uma participação feminina mais ampla – visto que tal participação feminina já vinha ocorrendo há muitos anos –, mas uma articulação das causas e das demandas levantadas por mulheres, bem como a representação feminina em lugares que, até poucos anos antes, eram majoritariamente ocupados por homens. E foi justamente essa relação dialógica de resposta feminina ao controle excessivo sobre suas políticas e sobre seus corpos – controle este que encontrava abrigo sob políticas e ideologias patriarcalistas e heterossexistas da agenda nacional-culturalista do movimento chicano – que permitiu o florescimento da atuação das chicanas nos mais diversos campos de produção intelectual, assim como nas artes.

³⁷ Para um amplo panorama da atuação das mulheres na história chicana, ver Martínez, 2010.

Nesse contexto, é importante enfatizar, como exemplo, a forte atuação de mulheres chicanas nas artes, a partir da primeira metade da década de 1970. Grupos como as *Mujeres Muralistas*, em São Francisco, as *Mujeres Muralistas de San Diego* e as *Mujeres Muralistas del Valle de Fresno*, todos da Califórnia, exerceram importante papel como pioneiras na iniciativa de transportar a luta chicana e feminista das ruas e dos campos para os muros, ainda que tivessem que enfrentar constantes críticas e ataques, tanto de natureza racista quanto sexista (neste último caso, os ataques muitas vezes vinham de homens latinos), pelo fato de ocuparem espaços públicos e ali exercerem seu trabalho. Outros nomes que merecem destaque são a pioneira Judy Baca, a chicana Ester Hernández (com a série “Sun Mad Raisins”, de 1962), Carmen Lomas Garza, Yolanda López (com a sua já célebre série de quadros que subvertem a imagem e a simbologia da Virgen de Guadalupe), Patssi Valdez e outras.



Figura 15a *Libertad*, de Ester Hernández (1977) e **Figura 15b** *La Virgen de Guadalupe*

Defendiendo los Derechos de los Xicanos, de Ester Hernández (1975)

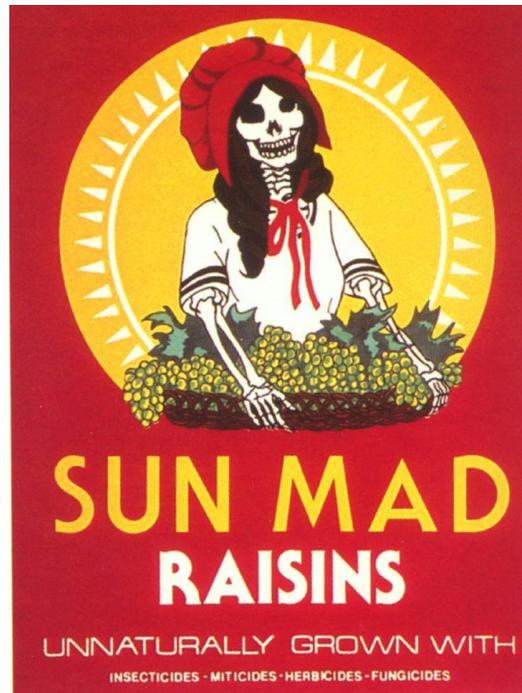


Figura 16 *Sun Mad*, de Ester Hernández (1982)

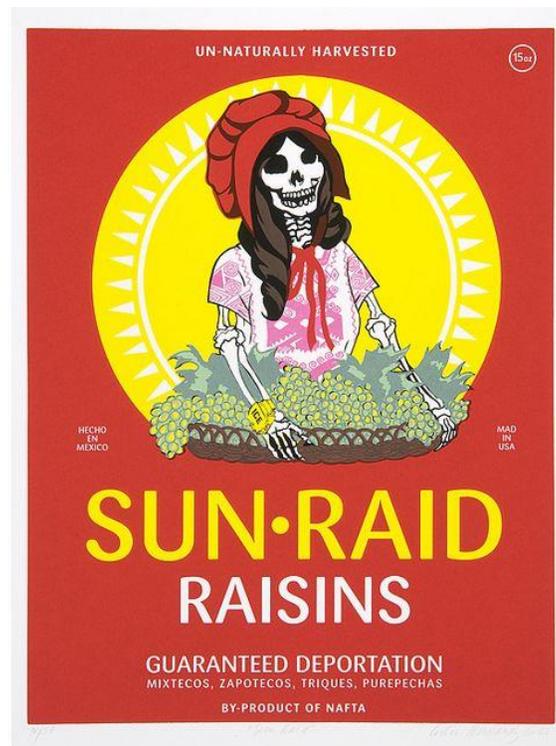


Figura 17 *Sun Raid*, de Ester Hernandez (2008)

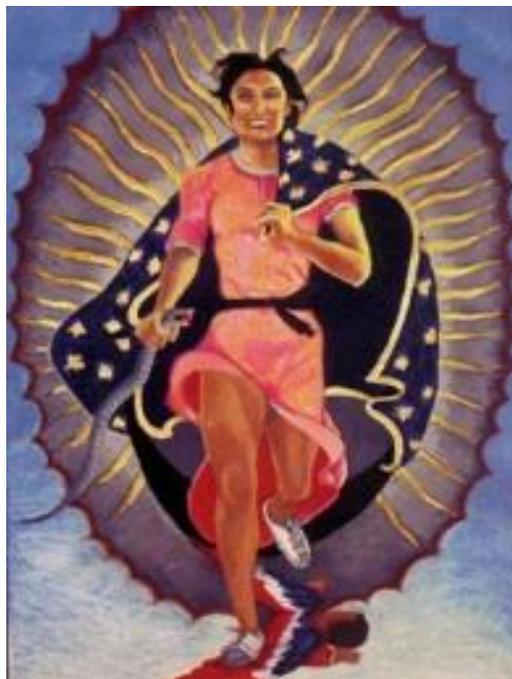


Figura 18 *Portrait of the Artist as the Virgen of Guadalupe*, de Yolanda Lopez (1978)

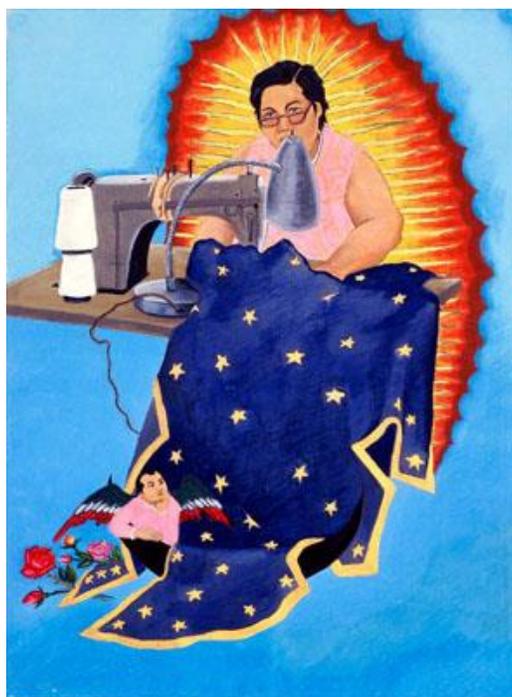


Figura 19 *Margareth F. Stewart: Our Lady of Guadalupe*, de Yolanda Lopez (1978)



Figura 20 *Victoria F. Franco: Our Lady of Guadalupe*, de Yolanda Lopez (1978)

Martínez (2010, p. 208) nos oferece um breve panorama dos temas norteadores que, de forma geral, predominavam nas obras das artistas chicanas entre as décadas de 1960 e 1970:

Muitas artistas chicanas utilizaram sua arte como ferramenta para discutir questões que afetavam sua comunidade. Por meio de artes gráficas, pintura e desenho, as chicanas retrataram as lutas de seu povo. As mensagens elaboradas por elas combatiam o racismo, o imperialismo, a homofobia, a militarização e a exploração.

É, ainda, Martínez (op. Cit.) que chama atenção para o caráter transnacional da política feminista que predomina nas produções dessas artistas chicanas:

Sua arte é subversiva, expressando solidariedade com os movimentos terceiro-mundistas do mundo todo, na Palestina, no México, em Porto Rico – só para citar alguns. As imagens fortes que essas mulheres criaram podem ser vistas nas ruas, nas salas de aula, nos postes – já que se trata de uma arte popular.

Podemos, portanto, vislumbrar aqui diferenças nítidas, em relação às diretrizes ideológicas do movimento chicano do final dos anos 1960, no que se refere a temas como a equidade de gênero, a diversidade sexual e, principalmente, o nacionalismo enquanto

organização política. Nessa reação feminista, o ideal de “uma identidade chicana”, ou uma “essência chicana”, se existe, certamente não está circunscrito aos modelos nacionalistas que ditavam os movimentos populares há até poucos anos.

Essa virada ideológica, obviamente, não se limitou às artes plásticas, e passou, na mesma época, a ser expressa de modo fabuloso dentro da própria literatura chicana. Obras literárias de mulheres como Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa, Ana Castillo, Sandra Cisneros, Pat Mora e Lorna de Cervantes, entre muitas outras, foram responsáveis por mudanças irreversíveis no campo da literatura chicana, e as mulheres que as escreveram, em um movimento pioneiro de coragem e defesa de um espaço em que seus saberes e seus corpos pudessem circular livremente, abriram precedentes para a discussão interseccional de temas relacionados a gênero, sexualidade, raça, etnia, religiosidade e história. Ao justificar a influência da literatura chicana no trabalho etnográfico desenvolvido em *Translated Woman – Crossing the Border with Esperanza Story*, Ruth Behar (2003, p. 15) lembra que

[a]o final da década de 1970, autoras chicanas se ocuparam de tais questões [quem exerce o *direito* de escrever a cultura na sociedade estadunidense], não como antropólogas – uma identidade que se tornara sinônimo de alguém que se vendia ao *establishment* acadêmico gringo –, mas registrando sua cultura de formas altamente inovadoras que combinavam etnografias pessoais com crítica, poesia e contação de histórias. A poesia e, em segundo plano, o ensaio se tornaram as principais formas de expressão para as chicanas que se esforçavam, com certa urgência, para encontrar uma linguagem que lhes permitisse verbalizar seus desafios ao movimento chicano, dominado por homens, aos estereótipos anglo-saxônicos da mulher mexicana submissa e às visões feministas anglo-americanas.

Portanto, passa a ser interessante agora, para os propósitos deste estudo, evidenciar dois elementos preponderantes em nossas análises e na elaboração das ideias expostas no próximo capítulo, que aborda diretamente as relações entre tradução e nacionalismo tendo como pano de fundo o contexto da literatura chicana feminista de Gloria Anzaldúa. Chegamos aqui ao ponto que justifica tudo o que foi até agora exposto, bem como a articulação das questões de pesquisa aqui propostas e as obras e os autores que sustentam nossas análises. Conforme exposto até agora, é só a partir dessa virada ideológica – na qual se inserem as feministas chicanas – que se torna possível refletir sobre a condição das mulheres chicanas (sem se limitar a uma imagem ideal da mulher chicana) de forma interseccional. Sabemos que, embora o movimento chicano e muitas das obras artísticas geradas nesse contexto tenham provido algumas das bases para se elaborar uma crítica a questões de classe e raça subjacentes à cultura chicana, foram as

feministas chicanas que possibilitaram um posicionamento crítico e multifacetado que desvelasse as complexas ligações entre opressões e violências de diversas ordens.

Saldívar-Hull (1991, p. 202) problematiza essa questão e os desdobramentos possíveis a partir dessa perspectiva interseccionalista:

(...) para a chicana, uma mulher com uma história particular de exploração racial, sexual e de classe, é essencial que problematizemos para além da discussão feminista/marxista, adicionando uma complicação a mais: a questão de raça e etnia. Nossas irmãs feministas e nossos *compañeros* marxistas nos convocam a olhar primeiramente para questões de gênero e classe, como se a raça se resolvesse por si só.

Como se pode depreender, Saldívar-Hull faz menção aqui não apenas aos “*compañeros*”, ou seja, aos chicanos e à ideologia marxista que por muito tempo foi predominante na agenda do movimento chicano, mas também às “*sisters*” feministas, ou seja, às feministas estadunidenses de outros grupos raciais ou étnicos (predominantemente, as feministas de origem anglo-saxônica).

A respeito das diferentes demandas que marcam os grupos feministas nos EUA, Saldívar-Hull (op. cit.) prossegue:

Se ampliarmos a analogia ao feminismo e ao conceito totalizante de sororidade, começamos a entender como os interesses particulares às feministas anglo-americanas e europeias tendem a um apagamento da existência do feminismo das chicanas, porto-riquenhas, nativo-americanas, asiáticas e outros feminismos do Terceiro Mundo. De fato, o feminismo afeta e influencia as escritoras e teóricas chicanas, mas o feminismo conforme é praticado por mulheres de culturas hegemônicas oprime e explora a chicana, tanto de formas sutis quanto óbvias.

A problemática apontada por Saldívar-Hull fica bastante clara na fala de Gloria Anzaldúa (2007, p. 270), ao narrar suas primeiras experiências com o feminismo nos EUA:

(...) eu descobri que essa pequena comunidade de escritoras feministas de São Francisco, Oakland e Berkeley, uma associação de escritoras feministas, tinha um caráter bastante excludente em relação às mulheres não-brancas. (...) Nós nos reuníamos a cada duas semanas e então todas falavam de seus problemas brancos e suas experiências brancas. Na minha vez de falar, parecia que estavam querendo colocar palavras na minha boca. (...) Elas achavam que todas estávamos submetidas aos mesmos tipos de opressão, e tentavam me fazer aceitar a imagem que tinham de mim e de minhas experiências. (...) O gênero não é a única opressão. Há também raça, classe, orientação religiosa, há coisas relacionadas à geração e à idade, todas as questões físicas etc.

Nessa mesma fala, Anzaldúa inclui a questão da cultura e de como o apagamento cultural se dá de diferentes formas, de acordo com a raça e a etnia de quem fala:

Elas tinham essa ideia de que todas nós éramos neutras culturalmente, pelo fato de sermos feministas; não tínhamos qualquer cultura. Mas elas nunca deixaram sua

“branquidade” em casa. O fato de serem brancas estava em tudo o que elas diziam. E, no entanto, elas queriam que eu abandonasse minha “chicanidade” para fazer parte do grupo. Queriam que eu deixasse minha raça na porta de entrada.

Uma das principais consequências do movimento de recusa da ideia totalizante de sororidade ou de um feminismo totalizante e monolítico para a adoção de perspectivas multifacetadas como a que predomina entre essas feministas chicanas é a desestabilização e o enfraquecimento do conceito de unidade nacional enquanto estrutura organizacional de ideias, histórias e corpos. A partir do reconhecimento de que a dimensão da raça e da etnia é tão preponderante quanto gênero e classe, abrem-se possibilidades para o início de um diálogo entre latinas e chicanas nos EUA – “o Terceiro Mundo dentro do Primeiro Mundo” – e feminismos de outros países do hemisfério Sul. Em um texto introdutório à segunda edição da celebre antologia *This Bridge Called my Back: Writings of Women of Color*, organizada por Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, Moraga (1983, p. 7) põe em relevo as diferenças conjunturais e políticas que circundavam o momento de publicação da primeira edição do livro e o momento atual:

Eu acredito que se *Bridge* tivesse sido concebido em 1983, em vez de 1979, o livro teria falado mais diretamente sobre as relações entre as mulheres e homens que não são brancos, tanto gays como heterossexuais. Em 1979, como resposta a vários dos primeiros escritos de mulheres não brancas que, em nome do feminismo, se concentravam quase exclusivamente nas relações entre os sexos, *Bridges* procurava realizar uma ruptura clara com esse fenômeno. Em vez disso, criamos um livro que se concentrava em relacionamentos *entre mulheres*. Uma vez que esse direito foi estabelecido, contudo, uma vez que o movimento proporcionou a consciência elementar de que o heterossexismo e o sexismo não são considerados o curso normal das coisas, nós nos encontramos em uma posição muito mais forte para analisar nossas relações com homens de nossas famílias e comunidades a partir de uma posição de poder, em vez de nos comprometermos com eles.

Mais adiante, Moraga esboça uma proposta de diálogo transfronteiriço ao mencionar a possibilidade de um feminismo internacional:

A questão e o desafio para as feministas do terceiro mundo continuam os mesmos: quais são as condições de opressão específicas sofridas por mulheres latinas em cada uma dessas situações? Como é que as circunstâncias de dor que são especiais a cada uma delas foram negligenciadas pelos movimentos e grupos solidários do terceiro mundo e pelas “feministas internacionais”? Como foi o sofrimento das crianças? Como nós podemos nos organizar, de modo a sobreviver a esta guerra? De modo a mantermos nossas famílias, nossos corpos, nossos espíritos intactos? (MORAGA, 1983, p. 8)

Saldívar-Hull (1991, p. 205) vê na agenda feminista de Moraga as evidências de que o feminismo chicano difere de forma clara do feminismo de autoras europeias e anglo-estadunidenses:

A feminista chicana não apresenta “espaços de significação”, mas questões geopolíticas materiais que redirecionam o discurso feminista. Não mais limitando a agenda feminista às questões de raça, classe, etnia e orientação sexual, Moraga expressa solidariedade com os povos do Terceiro Mundo que lutam contra a hegemonia dos Estados Unidos.

Neste ponto de nossa reflexão, uma pergunta se faz imperativa: em que medida a proposta de diálogo expressa na literatura das feministas chicanas a partir da década de 1980, em relação aos feminismos de países do hemisfério Sul, mais especificamente os da América Latina, teria representado de fato uma possibilidade de intercâmbio e articulação? E, se imaginamos a tradução como um elemento possibilitador desse diálogo (ou mesmo como a própria efetivação do diálogo político, visto que a tradução atravessa todas as situações de câmbio de informações nos eixos norte-sul), de que forma as novas necessidades esboçadas nesse panorama de diálogo feminista transfronteiriço (e, mais que transfronteiriço, trans-hemisférico) afetaria, de um ponto de vista epistemológico, o campo das teorias de tradução? Que articulações e alianças teóricas poderíamos tecer aí?

Tanto em termos de pesquisas acadêmicas conduzidas dentro de universidades quanto no âmbito de movimentos militantes pelo feminismo, podemos notar que o diálogo entre feministas da América Latina e das comunidades latinas nos EUA não se dá de forma tranquila ou fácil. Tanto feministas e estudiosas chicanas quanto ativistas latino-americanas concordam quanto ao fato de que muitas traduções são necessárias até que cheguemos a um ponto em que se estabeleça, de fato, um diálogo solidário entre as demandas políticas e as possibilidades de cooperação. Entre os principais obstáculos para a efetivação do diálogo pretendido pelas organizadoras de *This Bridge Called my Back*, podemos citar, inicialmente, as condições assimétricas de produção acadêmica – incluem-se aí o próprio tráfego de teorias, que quase sempre se dá mais intensamente no sentido norte-sul, e a apropriação de teorias produzidas em regiões do hemisfério sul (como é o caso dos *Subaltern Studies*) e sua aplicação a outros contextos do mesmo hemisfério, o que muitas vezes acontece sem que se tenha em conta as diferentes formas de entender, por exemplo, o peso do elemento racial para a efetivação de determinada política feminista.

Tal articulação entre as dimensões gênero e raça e a dificuldade que ela pode representar em uma tentativa de diálogo cooperativo entre grupos feministas dos hemisférios norte e sul fica bastante clara se analisamos a própria expressão *women of color*. Trata-se, como se pode

imaginar, de uma expressão amplamente utilizada nos Estados Unidos, sendo aplicada tanto em contextos de produção teórica (a expressão compõe o próprio título da coletânea *This Bridge Called My Back*) quanto fora da academia. Para a grande maioria dos grupos feministas, *women of color* designaria as mulheres que não pertencem ao grupo étnico anglo-saxônico, ou seja, não são consideradas e não se consideram brancas. Portanto, não se trata de uma categoria racial e étnica única, mas de um conceito que abarca diferentes grupos étnicos minoritarizados, como as próprias chicanas, latinas, negras e asiáticas.

Contudo, embora o termo tenha uma conotação positiva e carregue o sentido de valorização política de tais grupos, sua tradução para o contexto latino-americano não se dá facilmente. Por exemplo, a tradução literal de *women of color* para o português do Brasil estaria fora de questão, visto que, aqui, a expressão “de cor” tem um histórico de uso intimamente ligado a posicionamentos racistas contra cidadãos negros. Qual, então, seria a alternativa neste caso? E que impacto a tradução não literal de um termo tão significativo no contexto estadunidense representaria para potenciais diálogos entre feministas do norte e do sul?

Perguntas como essas, às quais não iremos responder aqui, revelam, a cada tentativa de câmbio e diálogo, uma espécie de dinâmica de traduzibilidade e intraduzibilidade em ação, um movimento contínuo de negociação que se configura como espaço privilegiado para a ação política, seja ela de opressão ou de cooperação solidária entre diferentes grupos étnicos e políticos. Como mostraremos no capítulo IV, esse movimento de tradução, que não é intercultural e não se constitui a partir de modelos tradicionais, também atravessa a própria subjetividade do sujeito e as dinâmicas de representação, em termos de pertencimento a geografias e línguas diversas. Elencamos, na seção a seguir, alguns traços e elementos do hibridismo linguístico na cultura e na literatura chicana, bem como a própria incorporação desses traços em uma persona específica e muito significativa dentro da cultura chicana: o pachuco.

3.4 Híbridos linguísticos no contexto chicano

Em *Borderlands/La Frontera*, em um capítulo intitulado “How to Tame a Wild Tongue”, Gloria Anzaldúa (2007, p. 74) afirma que “línguas selvagens não podem ser domadas. Elas apenas podem ser arrancadas”. As línguas selvagens mencionadas pela autora são aquelas que, justamente por não se encaixarem em definições e em projetos de identidade nacional (tão caros aos séculos XIX e XX), são objeto de sistemas múltiplos de regulação e opressão. Consequentemente, tais línguas devem ser domadas.

No trecho citado, Anzaldúa se refere, especificamente, às várias línguas faladas na região que ela denomina no próprio título de seu livro: as *Borderlands*, ou seja, a área correspondente ao norte do México e à região sul/sudoeste dos Estados Unidos, onde a cultura chicana floresceu com maior força. Nessa região, o histórico de constantes processos de desterritorialização e migrações teve como consequência, entre outras, o fato de as línguas faladas na região da fronteira entre México e Estados Unidos constituírem um amplo espectro de variações linguísticas, constituídas a partir de três línguas/culturas básicas: o espanhol falado no México e o inglês falado pelos estadunidenses de origem anglo-saxônica.

O *espanGLISH* e o fim do *sueno guajiro*

Dessa forma, o que se entende hoje como dialetos da fronteira (entre os quais estão o *espanGLISH* e o *Tex-Mex*) são as línguas que Anzaldúa denomina “*wild tongues*”: línguas híbridas, que fogem a projetos de identidade nacional e ficam às margens dos interesses políticos que privilegiam algumas línguas em detrimento de outras (estas assumem o *status* de variedades regionais). Em “How to Tame a Wild Tongue” (ANZALDÚA, 2007, p. 79), a autora apresenta uma classificação das chamadas línguas de fronteira, e essa lista, conforme se reproduz a seguir, é organizada de forma a ilustrar a hierarquia cultural, social e política que determina as práticas linguísticas na fronteira:

1. Standard English

2. Working class and slang English
3. Standard Spanish
4. Standard Mexican Spanish
5. North Mexican Spanish dialect
6. Chicano Spanish (Texas, New Mexico, Arizona and California have regional variations)
7. Tex-Mex
8. *Pachuco* (called *caló*)

Assim, se levarmos em conta a variedade elencada por Anzaldúa e, para além disso, imaginarmos todas as variações regionais, podemos ter uma ideia do caráter dinâmico dessa cultura, e de como tal caráter revela a impossibilidade e a inutilidade de se pensar, para fins de um projeto tradutório, em apenas uma língua chicana, ou mesmo adotar modelos nacionalistas tradicionais para entender os fluxos e o constante entrelaçamento linguístico que se desenvolve nessa região dos EUA. Vale, ainda, como um adendo, acrescentar a observação de que tal variação de estado a estado, ou de uma região geográfica a outra, não se manifesta apenas na dimensão linguística da cultura chicana (ou culturas?), mas perpassa também domínios tão distintos quanto as artes, a música e a culinária.

O *Spanglish/espanglish/espanglês* é, aparentemente, um fenômeno linguístico de longa data observado em diferentes regiões dos Estados Unidos. Grande parte dos autores se refere a ele como uma variedade linguística resultante das chamadas línguas de contato, que, neste caso, seriam o espanhol e o inglês falado nos Estados Unidos. O resultado desse contato nada pacífico seriam interações entre essas duas línguas, evidentes, principalmente, nas falas de cidadãos de origem latino-americana.

Quando se lança um olhar um pouco mais cuidadoso e aprofundado ao *espanglish*, nota-se que há algumas ressalvas ou questões que devem ser levadas em consideração, de modo a se evitar uma visão demasiadamente estereotipada desse dialeto ou de seus falantes. A primeira refere-se a quem fala: há, em um primeiro instante, certa tendência a se achar que o *espanglish* é falado por chicanos ou mexicanos que migraram para os Estados Unidos. Contudo, um olhar mais detalhado revela que, dado o grande número e a variedade de imigrantes de origem latino-americana que rumam para os Estados Unidos, é impossível supor que apenas aqueles de origem

mexicana tenham primazia sobre o dialeto. Obviamente os mexicanos ou estadunidenses de origem mexicana compõem a maioria de falantes; contudo, há que se levar que conta as outras parcelas populacionais que falam variedades do encontro entre o inglês dos EUA e o espanhol. De acordo com Jorge Ramos, célebre jornalista da rede de TV Univision (cujo público-alvo é a população latina dos EUA), o espanhol falado nos EUA é “o espanhol mais mesclado que se fala no mundo, não apenas pelas influências do inglês, mas porque tem três origens fundamentais: México, Cuba e Puerto Rico” (RAMOS, 2001, p. 1). Ainda segundo Ramos,

Nós, os 35.305.818 de hispanos que vivemos nos Estados Unidos – segundo o censo de 2000 – não entramos em acordo sobre qual é o espanhol correto. Possivelmente, porque ele não existe. Devem predominar as palavras e o sotaque da maioria mexicana (58 por cento dos latinos), dos poderosos cubanos (3 por cento), dos influentes porto-riquenhos (9 por cento) ou do restante dos centro e sul-americanos (30 por cento)?

Assim, a primeira ressalva a ser feita nesse caso refere-se ao fato de que o constante fluxo migratório observado no continente americano, em sentido sul-norte, é composto de latino-americanos das mais diferentes nacionalidades e realidades etnoculturais, entre as quais se incluem, obviamente, as diferentes versões do espanhol. Acredito que no artigo aqui citado, Jorge Ramos, apesar de sua crença nos meios de comunicação como espelho da “real” variedade linguística nos EUA, acerta ao afirmar que “a homogeneidade no uso de regras, sotaques e acepções do espanhol falado nos Estados Unidos não passa de um *sueño guajiro*”³⁸.

Se as diferentes origens culturais dos imigrantes latinos e seus descendentes é o primeiro fator a se levar em conta em uma análise do *espanglish*, o segundo fator nada mais é do que uma decorrência desse primeiro: a geografia do *espanglish* não se limita à fronteira entre México e EUA ou aos estados no Southwest estadunidense. Para uma extensão bem mais vasta, o *espanglish* pode ser encontrado, em maiores ou menores concentrações, em quase todo o território estadunidense. E, apesar de ser considerada “língua ou variedade de fronteira”, o *espanglish* pode ser encontrado em territórios nas mais ermas regiões do interior dos EUA, ou menos nos estados da porção norte do país.

Feitas essas ressalvas, podemos passar à definição linguística mais comumente atribuída ao *espanglish*. Conforme já afirmado aqui, o *espanglish* é caracterizado normalmente como língua ou variedade resultantes de línguas de contato. Obviamente, não se trata de uma

³⁸ Disponível em

http://congresosdelalengua.es/valladolid/ponencias/el_espanol_en_la_sociedad/3_la_television_en_espanol/ramos_j.htm. Acesso em 3 jun. 2016.

exclusividade da cultura chicana ou da região, visto que, sempre que falantes de línguas diferentes interagem, há o contato e, provavelmente, intercâmbio, empréstimo, mesclas e diálogos. E, é claro, uma disputa constante que define qual língua terá mais influência; ao que tudo parece, aquela que se desenvolve em contextos de maior primazia e poderio econômico “vence” sobre aquela que se mostra minoritária, ou minoritarizada.

Assim, a partir dos primeiros contatos mais intensos entre falantes do inglês e falantes de espanhol, passaram a se estabelecer os primeiros desses intercâmbios, e uma cultura e sua língua *mestiza* passaram a tomar forma. De acordo com alguns autores, o grande marco para esse “início” de uma língua *mestiza*, ou da entrada do espanhol em território estadunidense, teria sido o Tratado de Guadalupe-Hidalgo, que foi firmado em 1848 e instituiu a tomada, pelos estadunidenses, de parte do território ao norte do México. Assim, os antigos cidadãos mexicanos teriam se tornado, a partir de uma manobra violenta regida por interesses geopolíticos, cidadãos estadunidenses, mas não se apagaria o espanhol de seu dia a dia e de suas práticas culturais.

No entanto, se refletirmos um pouco mais a respeito das dinâmicas de contato entre povos e comunidades de diferentes culturas, e se considerarmos que, no século XIX, as regulamentações e leis que regiam o trânsito de pessoas pelos limites territoriais não eram tão rígidas quanto nos dias de hoje, não é difícil imaginar que a cultura de fronteira, ou *mestiza*, já ocorresse mesmo antes da manobra territorial de Guadalupe-Hidalgo. Se pensarmos que, à época anterior ao tratado a mobilidade de pessoas na região, embora não tão intensa como nos dias de hoje, se dava de forma mais livre, pode-se facilmente imaginar que os intercâmbios já ocorriam. O que o tratado provavelmente fez foi, como manobra política violenta e intrusiva nas práticas sociais e de mobilidade da região, deixar essas diferenças culturais muito mais evidentes. Além disso, o tratado pode ser entendido como a inauguração de uma consciência *mestiza*, visto que agora, obrigados a ser estrangeiros em sua própria terra, esses cidadãos mexicanos passaram a ter muito mais consciência das diferenças culturais e das negociações linguísticas entremeadas em suas práticas sociais e culturais.

De uma forma ou de outra, obviamente, o Tratado de Guadalupe-Hidalgo parece ter acentuado ou evidenciado as constantes negociações e trocas linguísticas que constituiriam o *espanglish*. Entre tais práticas, tem-se o *code-switching*, ou mudança de código (ou, ainda,

câmbio de códigos), mas não se trata da única prática a constituir a dinâmica do *espanGLISH*. De acordo com Potowski (2010, p. 102), quatro fenômenos constituem o *espanGLISH*:

1. **Code-switching/câmbio de códigos** – O falante, durante uma conversa ou mesmo em uma única frase “muda” de uma língua A para uma língua B. Exemplos: “Me dijo que llegaría *but he’s not here yet*” (code-switching intraoracional) ou “Nunca has comido en ese restaurante? *The food is delicious*” (code-switching interoracional). Segundo Potowski, “mudar o código dentro de uma mesma oração, sem infringir as regras sintáticas de nenhum dos idiomas requer um alto nível de bilinguismo, a despeito da ‘preguiça mental’ apontada por alguns críticos do ‘*Spanglish*’” (2010, p. 102).
2. **Loan words, borrowings/prestamos/empréstimos** – palavras do inglês que “soam” como o espanhol. Exemplos: *watchar* (em espanhol, *mirar*; em inglês, *to watch*); *Voy a tomar un breik* (do inglês *break*).
3. **Extensions/extensiones/extensões** – No caso da extensão, temos uma palavra que já existia no espanhol, cuja definição se expandiu, ou seja, o leque de significados possíveis se ampliou. Exemplos: *aplicar*, que no espanhol significa “dedicar-se a algo”, no *espanGLISH* pode significar também “candidatar-se” a algo, por influência do verbo *to apply* do inglês.
4. **Calcos** – Importação de uma frase do inglês para o espanhol, ou seja, neste caso sempre teremos expressões, e não termos isolados. Um exemplo é a expressão *Correr para presidente*, na qual o verbo *correr* é usado como uma tradução literal de *run*, na expressão *Run for presidente* (ou seja, candidatar-se a presidente).

Embora tais classificações e categorizações dos fenômenos do *espanGLISH* sejam estruturalmente importantes, parece-nos mais interessante entender o que motiva ou ocasiona a necessidade de mudança de códigos, seja na fala de integrantes de comunidades chicanas ou na própria literatura. Conforme explica Potowski, o desconhecimento ou a falta de competência linguística em um idioma raramente constitui o motivo pelo qual o falante realiza a mudança de código. De acordo com a autora, há muitos outros motivos para tal recurso:

Para dar ênfase, criar solidariedade, citar exatamente aquilo que alguém disse, respeitar o idioma dominante da pessoa com quem falamos, mudança no assunto da conversa ou fazer comentários parentéticos. E, às vezes, simplesmente não existe uma palavra equivalente na outra língua, que capte exatamente o que queremos dizer. (POTOWSKI, 2010, p. 103)

Além do *code-switching* e dos outros fenômenos linguísticos elencados anteriormente, já foram mencionados, em diferentes contextos, outros dois recursos que se podem associar à dinâmica do *espanglish: braiding languages* (termos que poderíamos traduzir como o “entrelaçar de línguas”) e *translanguaging* (“translinguagem”).

O primeiro termo, *braiding languages*, é apresentado e definido pela escritora chicana Diana Montejano no capítulo “Braiding Languages, Weaving Cultures – Conversation with Diana Montejano”, que foi publicado no volume *Conversation with Mexican-American Writers* (MERMANN-JOZWIAK; SULIVAN, 2009) e apresenta uma entrevista em que a autora discute sua própria experiência com a linguagem e os hibridismos decorrentes de movimentos de imigração, bem como os traumas causados pela opressão linguística e cultural exercida pelo sistema educacional estadunidense. De acordo com Montejano, o *braiding* seria uma técnica similar ao *code-switching*; no entanto, esses dois recursos se diferenciariam principalmente de acordo com o tipo de registro utilizado em ambas as línguas envolvidas nesses intercâmbios: formal ou informal. Em meio à entrevista, Montejano (2009, p. 26) faz uma clara distinção entre o que considera *braiding languages* e o que se conhece por *code-switching*:

Não se trata de code switching, muita gente chama isso de code-switching. Eu não estou tão certa de que seja code-switching porque eu costumo ver o code-switching como algo que vai mais além, misturando gírias. Gírias como “ramflas” e “carcachas” e tudo isso que tem a ver com carros, e “chantes” coisas assim, você não pode simplesmente dizer para qualquer um. Eu não chegaria para minha mãe e falaria com ela sobre meu “chante” ou minha “ramfla”, minha “carucha”, minha “carcacha”. Eu diria, “Quer ir para o carro? Vamos para casa”. Mas poderíamos dizer que, se eu estiver falando com alguém que está acostumado com as ruas, saberia na hora.

Mais adiante na entrevista, Montejano (p. 26) faz uma distinção ainda mais clara de como o *braiding*, em contraposição ao *code-switching*, se define de acordo com a modalidade padrão das línguas envolvidas no câmbio:

NS: Então você chama a mistura entre o espanhol e o inglês de “braiding”? DM: O inglês correto e o espanhol correto. No code-switching, é quase como se a gíria e o dialeto das ruas se misturassem. Como quando digo “*hissyfit*... Ela está prestes a ter um *hissyfit*”. Você não pode simplesmente chegar e dizer isso para uma pessoa culta; você adaptaria a palavra. Então, é como uma gíria do inglês, e eu costumo usá-las em conjunto. Não sei por quê.

O outro conceito de recursos linguísticos citado aqui, *translanguaging*, foi definido por Canagarajah (2011, p. 1), como qualquer das seguintes acepções:

que, para pessoas multilíngues, línguas fazem parte de um repertório que é acessado de acordo com objetivos comunicativos; línguas não são distintas e separadas, mas formam um sistema integrado para eles; a competência multilíngue surge de práticas locais em

que várias línguas são negociadas para a comunicação; a competência não se compõe de diferentes competências para cada língua, mas de uma multicompetência que funciona de forma simbiótica para as diferentes línguas do repertório de cada um; e, por esses motivos, a proficiência de pessoas multilíngues se concentra na construção do repertório – isto é, em desenvolver habilidades nas diferentes funções oferecidas por diferentes línguas – em vez de um domínio total de cada uma e de todas as línguas.

Assim, podemos notar que não faltam definições teóricas para as diversas modalidades de câmbio linguístico verificados em situações de choque cultural³⁹. No entanto, o que esses recursos hibridizantes têm em comum, na maioria das vezes, é o estigma provindo, principalmente, de ideologias que defendem a acepção nacionalista e tradicionalista de língua. A “mistura” ou o “mixing” são, obviamente, vistos com maus olhos pelos puristas (e tal estigma se estende ao campo da tradução, visto que esse hibridismo pode representar um obstáculo ou um fracasso para alguns tradutores). No entanto, embora a adoção de recursos como o *code-switching* e o *braiding languages* seja considerada uma corrupção da “pureza linguística”, sabe-se que esses recursos constituem formas ricas de representação e expressão. De acordo com Oliveira (2002: 93),

As pesquisas confirmam que o bilíngue que usa códigos alternados com mais frequência, longe de ser considerado como se de dois monolíngues se tratasse, possui uma dupla competência que, segundo os casos, vai aumentando. A alternância de códigos deve mesmo ser considerada como um índice de uma elevada competência comunicativa em cada uma das duas línguas e não deve ser confundida com interferência.

Assim, pode-se constatar que a mudança de código – a mais marcante característica do *espanGLISH* – não é mero resultado de desconhecimento de uma das duas línguas de contato, mas é motivada pelos variados propósitos elencados por Potowski. No entanto, é imprescindível lembrar que tais concepções das variedades linguísticas chicanas, bem como seus fenômenos de câmbio linguístico, fogem a uma análise imediatista ou que se pretenda universal. Concepções que busquem definir tais línguas sem considerar sua “evolução” ou mesmo as mudanças sociais nela implicadas tendem, geralmente, a fracassar em uma análise de longo prazo.

Da mesma forma, limitar nossa análise dos fenômenos linguísticos das variedades chicanas a elementos cognitivos ou a dimensões da vida social, excluindo o grande peso das relações de poder – cultural, social, político – em operação nessas situações, incorreria em uma análise ingênua e muito pouco pragmática. A(s) língua(s) em que vivemos é(são) carregadas de

³⁹ Para mais referências a respeito de câmbios linguísticos, hibridismo e mestiçagem, em diferentes contextos, ver Canagarajah, 2013a; Bloomert, 2013; e Pavlenko, 2012.

ideologias e construídas por essas ideologias, revela(m)-se, em intercâmbios linguísticos como o *espanGLISH*, um campo de batalha em que, conscientemente ou não, os interlocutores põem à prova não apenas proficiência linguística, mas também um jogo de diferenças e performances cujas regras variam de acordo com os propósitos de cada falante.

O Pachuco e o *caló*

No contexto da literatura chicana, talvez nenhuma outra figura ou persona tenha incorporado a essência política do *code-switching* como o *pachuco*. Geralmente descrito como um tipo essencialmente urbano surgido nos anos 1920 nos *barrios* de grandes cidades da costa oeste dos EUA, o *pachuco* pode ser identificado, em um primeiro olhar, por sua vestimenta: ternos e calças largas de tamanho exageradamente grande, chapéu exuberante e sapatos lustrosamente engraxados – tudo em cores vibrantes, compondo uma imagem a um só tempo impecavelmente construída e exagerada. Seus gestos também são bastante característicos, frequentemente acompanhados de uma navalha empunhada com maestria.



Figura 21 A vestimenta pachuca. Adaptado de: CSPU Pomona, 2016

Arte original: *Pachuco*, de Ignacio Gomez (1978)

Diversos autores dedicaram-se a descrever ou analisar o *pachuco* e seu papel na cultura dos *barrios* mexicanos nos EUA. Entre eles, destacam-se o célebre ensaio “El Pachuco y Otros Extremos”, do mexicano Octavio Paz, e a peça *Zoot Suit*, do chicano Luis Valdez.

“El Pachuco y Otros Extremos” foi publicado por Paz em 1950 como parte do volume *El Laberinto de La Soledad*, um conjunto de ensaios que busca lançar luz sobre o “caráter mexicano”. No ensaio em questão, Paz dedica-se a discutir a figura do Pachuco como fenômeno exclusivamente jovem e urbano composto por mexicanos ou descendentes de mexicanos em grandes cidades dos EUA. De acordo com Paz, a definição de uma identidade para o Pachuco não deixa de ser um enigma, já que “tudo nele é impulso que nega a si mesmo, tudo nele é impulso que nega a si mesmo, um nó de contradições, enigma” (PAZ, 1994, p. 1); no entanto, ao final do mesmo parágrafo, o autor identifica a icônica figura como dotada de uma essência mexicana: “Queiramos ou não, esses seres são mexicanos, um dos extremos a que o mexicano pode chegar.” E prossegue, definindo o Pachuco como um ser cuja exclusão social tem como primeira resposta a violência, e cujo senso estético nada mais é do que uma recusa aos modelos nos quais ele próprio se baseia. E, em termos de representação e identidade cultural, para Paz o Pachuco seria nada mais do que “um órfão de causas e de valores”, que “perdeu sua herança: língua, religião, costumes, crenças” (1994, p. 1), em seu desejo velado de se ver como parte da sociedade estadunidense das décadas de 1930 e 1940.

Felizmente, não é raro encontrarmos nos dias de hoje teóricos que refutem energicamente a visão de Paz sobre o Pachuco. A partir de uma comparação elaborada por Canclini (2006) entre Octavio Paz e Jorge Luis Borges, Jonson (1997, p. 141) argumenta que, diferentemente de Borges, cuja obra transmite uma experiência de fronteira que se constitui a partir da diferença pura, ou seja, nunca sendo atingida de fato, o projeto crítico de Paz enxerga na fronteira um local de produção de uma consciência mexicana, como se o espaço da fronteira e sua travessia fossem essenciais para a elaboração de uma consciência do que é próprio. É necessário para o mexicano, para que ele se sinta como tal, um passo adiante da fronteira, em direção aos EUA, para que então seja possível o retorno ao que lhe é próprio e familiar, à sua essência. De acordo com Johnson (1997, p. 141), tal perspectiva reafirma a necessidade da existência da fronteira e assegura sua integridade. Da mesma forma, podemos dizer que a manutenção da fronteira

também representa a manutenção de dois espaços nacionais claramente delimitados e supostamente homogêneos, não havendo, assim, a possibilidade ou o espaço para o hibridismo que caracteriza a *persona* do pachuco. A fronteira, em Paz, não existe como espaço, apenas como ponto de partida, limite a partir do qual certa “mexicanidade” se torna possível:

Com exceção de seus comentários sobre o *pachuco*, comentários que abrem *El laberinto de la soledad* e, assim, abrem o projeto crítico de Paz, seu texto nunca vai até a fronteira, nunca mais chega tão perto do limite. Em Paz há sempre uma restrição. Pode-se dizer que suas observações acerca da negatividade afirmativa e singular do pachuco, sua condição de deslocado cultural, de estar-na-fronteira, assombra o texto de Paz de uma forma que sua compreensão do passado asteca não consegue.

Ainda segundo Johnson (1997), uma das consequências de tal perspectiva da fronteira seria justamente a exclusão de possibilidades de hibridismo, hifenização e entre-espaços, como é o caso dos elementos reunidos na figura do pachuco:

No entanto, a imagem que ele constrói da fronteira é pouco mais do que um ponto de partida para o desenvolvimento do pensamento crítico de Paz. Não haverá lugar para o pachuco no labirinto da solidão, em sua definição da autoconsciência e da identidade cultural mexicana. A possibilidade de identidade cultural mexicana e sua relação com *la vida norteamericana* depende da unidade da origem e do passo para além dela, que possibilitará o retorno a si próprio.

Outros autores afirmam que a visão frequentemente negativa e vazia que Paz expressa em relação ao pachuco estaria ligada a uma tradição literária eurocêntrica de olhar a modernidade e a história tanto como "os feitos como os signos que relatam esses feitos, confundindo a história enquanto feito com a história enquanto discurso, representação" (AGUILAR, 1991, 30). Tais críticas, unidas àquelas que combatem a proposta de Paz por um nacionalismo mexicano que buscasse modelos universais, acabam por muitas vezes descreditar intelectualmente, nos dias de hoje, sua caracterização e análise do Pachuco.

Outro representativo retrato do Pachuco foi pintado, posteriormente, por Luis Valdez, não nos modelos ensaísticos, mas combinando elementos teatrais, literários e musicais como o ato, o mito e o *corrido*. Estreando nos palcos de Los Angeles em 1978 e nas telas do cinema em 1981, a peça de Valdez faz um rico e belo elogio à figura do Pachuco, situando-a de forma muito inteligente em um *mexican-american barrio* de Los Angeles à época da Segunda Guerra Mundial e revelando habilmente, a partir de um incidente legal verídico ocorrido entre membros de gangues e a polícia, como as grandes narrativas e os grandes interesses envolvidos na macropolítica da Segunda Guerra Mundial afetavam o sistema de opressão e violência policial contra membros de comunidades periféricas marcados pelo signo “estrangeiro”.

A peça enfoca especificamente o episódio de um assassinato ocorrido na Sleepy Lagoon, em Los Angeles e seu julgamento nos tribunais em 1942, e a criminalização generalizada de jovens de ascendência mexicana nos bairros periféricos de Los Angeles, sob os braços da polícia e da mídia. Entre esses jovens julgados está Henry Reina, o personagem principal na peça e líder da gangue da rua 38th, ou *38th Street Gang*, que tem como alter ego a figura do Pachuco.

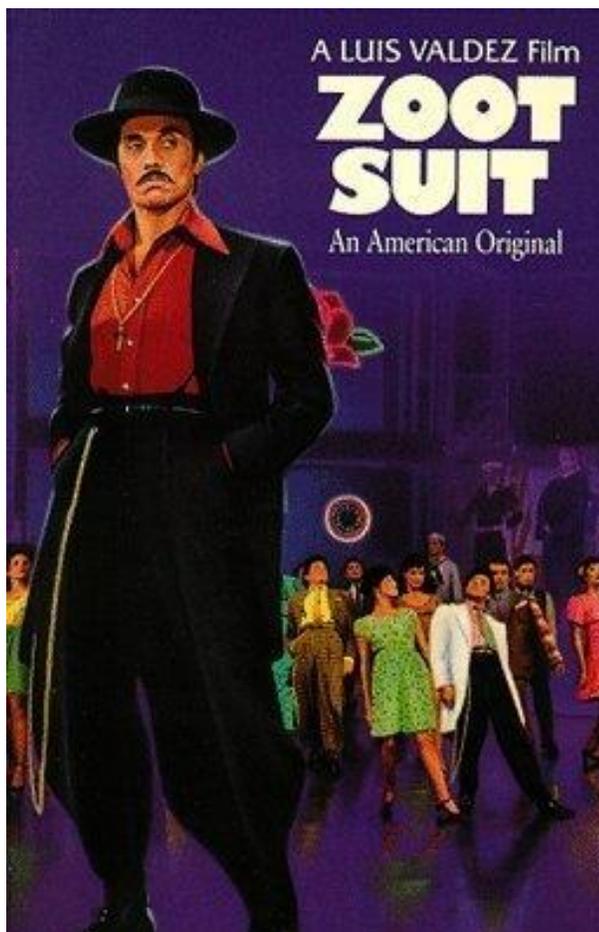


Figura 22 Cartaz do filme Zoot Suit (1981)



Figura 23 Em cena do filme *Zoot Suit*, Edward James Olmos interpreta o Pachuco (à direita) e Lakin Valdez interpreta Henry Reyna (entre os outros dois personagens)

Deve-se notar que, nessa peça, Luis Valdez apresenta um retrato do Pachuco que vai além da busca por um modelo original e, em vez disso, constrói-o como persona em um processo performático e teatral, dotado de representação chicana e asteca. Na peça, o Pachuco, em suas interações limitadas a Henry Reyna, “representa a resistência contra o sistema que identifica e determina o personagem do pachuco (...). Curiosamente, El Pachuco às vezes se mostra mais politicamente astuto do que os próprios acusados, o que dá a Henry uma consciência que seus amigos não têm.” (HUERTA, 1992, p. 15)

Outro traço marcante do Pachuco criado por Valdés é o fato de seus elementos performáticos muitas vezes sugerirem direcionamentos sociais e políticos que vão além do contexto imediato dos *barrios*⁴⁰ e apontam para as próprias raízes indígenas⁴¹ que estavam no centro das agendas do movimento chicano nos EUA desde o final dos anos 1969:

⁴⁰ Utilizando-se de um movimento que vai para além de fronteiras nacionais e de geografias que até então dominavam o cenário dos movimentos em prol dos direitos civis nos Estados Unidos (uma das vertentes mais significativas do Movimento Chicano pregava a defesa de uma nação chicana, incluindo em sua agenda as dimensões militares dessa nova organização política), Valdez afirma, quando da estreia de *Zoot Suit*, “This is an American Play” (HUERTA, 1992, p. 14), inserindo a cultura chicana em um novo panorama geográfico e cultural – não mais os Estados Unidos ou a fronteira entre Estados Unidos e México, mas todo o continente Americano. Este tema será discutido com mais detalhes no Capítulo IV.

⁴¹ Em sua palestra “The Power of Zero” (O Poder do Zero), proferida em 18 de novembro de 2014 na Universidade da Califórnia em Berkeley em comemoração aos 50 anos da criação do Teatro Campesino (à qual eu tive a preciosa

Valdez não irá ignorar seus ancestrais ameríndios, utilizando elementos do mito, de forma muito sutil, quando o Pachuco tem seu *zoot suit* (terno) rasgado e fica coberto apenas com pele utilizada em vestes indígenas. Essa imagem sugere uma oferenda ao Cosmos. (...) O personagem do Pachuco também representa o elemento “nahual”, ou o outro “eu”, quando dá apoio a Henry durante sua solitária cena na prisão. (HUERTA, 1992, p. 15)

Dessa forma, fica claro que aqui, o Pachuco de Valdez vai muito além de um sonho universalista para uma cultura que, nesse momento (os anos 1970, e não os anos 1950 de Octavio Paz) é um dos baluartes das novas agendas do movimento chicano. Fica claro que as tradições e o passado indígena têm papel crítico nesse novo contexto, assim como a defesa de um caráter eminentemente híbrido das práticas culturais e, obviamente, linguísticas. Nesse contexto, o *caló* é, por excelência, a língua do Pachuco e da subversão aos poderes socialmente instituídos, elaborada a partir de elementos muito mais específicos e socialmente/culturalmente restritos do que o grande caldeirão de línguas e variedades que constitui o *espanglish*. Anzaldúa nos oferece uma boa perspectiva do *caló*:

Pachuco (a língua dos *zoot suiters*) é uma língua de rebelião, tanto contra o espanhol padrão quanto contra o inglês padrão. É uma língua secreta. Os adultos nessa cultura e pessoas de fora não conseguem entendê-la. Essa língua é feita de gírias provenientes tanto do inglês quanto do espanhol. *Ruca* significa garota ou mulher, *vato* significa rapaz ou cara, *chale* significa não, *simon* significa sim, *churo* é claro, falar é *periquiar*, *pigionear* significa acariciar (...) *ponte águila* significa cuidado, a morte é chamada de *pelona*. Com a falta de prática e por não ter com quem falar essa língua, eu perdi grande parte do que eu sabia do idioma pachuco.

A carga política e ideológica na enunciação do *caló* fica bastante clara em uma cena de Zoot Suit na qual, após serem presos em uma cela e ao receberem a visita de um advogado (George Shearman, apenas identificado como um *people's lawyer*) supostamente disposto a ajudar Henry e sua gangue, os rapazes assumem uma atitude defensiva que se materializa na língua, no *caló*⁴² (VALDEZ, 1992, p. 39):

PACHUCO: Talk about paddies, ese, you got company. (GEORGE SHEARER *enters upstage right and comes down*. HE is a middle-aged lawyer, strong and athletic, but with the slightly frazzled look of a people's lawyer).

GEORGE: Hi, boys.

oportunidade de estar presente), Luís Valdez discorreu detalhadamente sobre a importância de diferentes tradições indígenas para seu projeto artístico e sua cosmovisão. O vídeo da palestra completa, antecedida de uma breve apresentação teatral e por uma apresentação realizada pela escritora xicana Cherríe Moraga, pode ser visto em <https://www.youtube.com/watch?v=htiOtQC32SI>.

⁴² Para acesso a outros termos do *caló* utilizados por Luis Valdez em *Zoot Suit*, ver CSPU POMONA, 2016.

HENRY: Trucha!

GEORGE: My name is George Shearer. I've been retained by your parents to handle your case. Can we sit and talk for a little bit? (*Pause. The BOYS eye GEORGE suspiciously. HE slides a newspaper bundle a few feet upstage.*)

PACHUCO: Better check him out, ese. He looks like a cop.

HENRY: (*To the guys, sotto voce.*) Pónganse al alba. Este me huele a chota.

GEORGE: What was that? Did you say I could sit down? Thank you. (*HE pulls a bundle upstage. HE sits.*)

O uso de gírias específicas ou exclusivas a uma determinada comunidade linguística e interpretativa constitui, como acontece na cena, uma poderosa ferramenta de resistência ao poder político e social instituído. Essa questão política talvez seja a mais relevante para se levar em conta em um projeto de tradução de uma obra literária chicana. Conforme já citamos neste trabalho, grande parte das obras da literatura chicana têm o *code-switching* (em maior ou menor grau) como elemento central em seu projeto literário, que frequentemente confronta os sistemas opressivos a que as comunidades chicanas e os falantes do *espanglish* estão submetidos (a violência, como já se discorreu na introdução desta tese, vai desde o ambiente escolar até os comentários e discussões realizadas em ambientes virtuais). Em meio a esse campo de batalha linguístico, cabe à tradutora ou ao tradutor se perguntar: como todas essas questões linguísticas do *espanglish* influenciam nossa reflexão sobre tradução?

Mais uma vez voltamos à questão central da perspectiva política e do lugar ideológico de onde a tradutora traduz. O grande obstáculo do mercado editorial e suas regras de publicação que se calcam na busca de uma literatura monolíngue e acessível ao público falante do inglês já foi abordado aqui, mas, no caso do *caló* e de textos que tratam de complexos retratos de injustiça social, como é o caso de *Zoot Suit* ou *Borderlands*, a pergunta da tradutora torna-se ainda mais crítica e talvez até passe de “que ideologia minhas escolhas na tradução de uma obra literária chicana revelam” para “até que ponto minha consciência política e ideológica pode ser útil para que eu possa realizar uma tradução eticamente responsável e socialmente solidária” ou até mesmo para “serei eu, a partir do lugar onde me situo, capaz de realizar uma tradução absolutamente ética de uma obra literária chicana?”. Até que ponto meu desejo de traduzir

termos em espanhol, *espanglish* ou *caló* – ou seja, de traduzir o que é estrangeiro, apagando tudo o que lhe é estrangeiro e o que me é estranho – faz de mim uma *border patrol agent*, uma oficial de *la migra*, que decide quem passa e quem fica? Como estabelecer limites ou modelos alternativos que me permitiram adotar uma postura ideológica e política ética, sem trair meu projeto tradutório? E, além disso, é possível evitar violência e traição em um ato de tradução?

Como veremos no próximo capítulo, as perguntas propostas envolvem uma série de elementos e pontos de tensão a serem considerados em um projeto de tradução como o esboçado aqui. Entre tais elementos e preocupações está o exercício de autoanálise da tradutora, que inclui o constante questionamento a respeito do lugar de fala e das ideologias que esse lugar carrega: a consciência de que os modelos tradicionais para pensar e praticar a tradução não abarcam possibilidades de diálogos que vão além das amarras das geografias nacionais e se revelem sensíveis às práticas e dinâmicas étnicas organizadas em torno de geografias comunitárias.

A seguir, apresentamos reflexões a respeito da tradução de obras literárias chicanas e as tensões políticas e ideológicas implicadas em tal projeto.

IV

Traduções, pontes, alianças – movimentos de construção de novas geografias

A tradução e o tempo – de certa forma um duplo na/da origem – possibilitam que se dê o “pulo” do espaço para o lugar, sem determiná-lo. Uma tradução que, portanto, nunca pode ser lida, já que, não tendo uma essência, não tem aparência, e possibilita – ao mesmo tempo em que impossibilita – a leitura e aquilo que é lido. Em outras palavras, a cultura existe, se é que existe, apenas em tradução.

David E. Johnson, *The Time of Translation*

Uma das consequências da adoção de uma ideologia nacionalista-culturalista pelo movimento e pela produção literária chicana, para além da essencialização de uma “chicanidade”, seria sua natureza fortemente exclusivista. De acordo com diversos autores (BRUCE-NOVOA, 1990; CUTLER, 2014; MUÑOZ, 2013), tal elemento viria a reforçar uma caracterização do movimento em geral ou da produção literária promovida pela Quinto Sol, de que falamos no capítulo anterior) como tipicamente heteronormativa, excluindo, em grande parte, de sua pauta de temas abordados ou de sua agenda política, a problemática do gênero e da sexualidade. Especificamente no caso da literatura promovida pela Quinto Sol, essa tensão relativa a

discussões de gênero e sexualidade ficam evidentes quando se constata o pequeno número de mulheres e homossexuais cujos textos foram publicados pela editora.

É possível, portanto, identificar uma mudança nas temáticas e nas perspectivas ideológicas que predominavam nos meios de publicação e na produção da literatura chicana. Se inicialmente predominava o discurso nacionalista e heteronormativo, que considerava as demandas feministas “uma questão anglo-saxônica e branca, e que as chicanas deveriam unir-se e seguir os líderes do movimento”, a partir da segunda metade da década de 1970 o que se nota é uma virada política que evidenciará certa abertura a produções de cunho feminista e *queer*.

Assim, em contraposição ao “consenso de que ‘a chicana não quer ser livre’” (MUÑOZ, 2013, p. 12), passaram a emergir vozes feministas que não apenas questionavam a cota de participação feminina nos movimentos, mas a própria inserção do corpo feminino e que tipo de liberdade era oferecida à mulher. “Tornei-me politizada, de fato, não com o movimento chicano, mas através de um reconhecimento audaz do meu lesbianismo”, escreveu a autora xicana Cherríe Moraga.

O que se nota neste ponto da história e da literatura chicanas, portanto, é que não apenas os parâmetros e as noções de “chicanidade” se ampliariam, seriam retraduzidas, mas as próprias concepções de sujeito, língua e tradução – menos calcadas em ideologias materialistas ou nacionalistas, e mais direcionadas a formas múltiplas e híbridas de entendimento humano.

Mesmo sabendo que a cultura chicana se construiu a partir de modelos híbridos de língua e representatividade, é necessário que nos aprofundemos um pouco mais na dinâmica dessa mestiçagem para ouvirmos de forma mais atenta e justa essa(s) língua(s) chicanas e compreendermos, por exemplo, como e por que o *espanglish* constitui hoje um dos fenômenos linguísticos mais conhecidos e debatidos. Essa reflexão se faz necessária aqui para que não incorramos no erro de entender o *espanglish*, ou qualquer outra língua de contato, como mera mistura de duas ou mais línguas, ou como um fenômeno restrito às diferentes comunidades chicanas – o que caracterizaria, de nossa parte (ou da parte de nós, brasileiros, que ainda vivemos sob a influência do sonho monolinguístico), mera “exotização” ou “estereotipização” da cultura chicana. Muitas vezes, ao olharmos de um ponto de vista familiar para aquilo que entendemos como estranho ou estrangeiro, podemos comprar a ingênua ideia de que hibridismo, *mestizaje* e

code-switching são exclusividades daquela cultura estrangeira, quase como se fossem elementos constitutivos de uma “essência” desses falantes. E, quando menos esperamos, ao nos submetermos a condições sociais e culturais similares às dos “estrangeiros”, nos vemos agindo de forma similar, falando de forma similar e performatizando de forma similar.

“Now, could you translate this for us, please?”

Ao fim de mais um dia de seminários de pós-graduação na Universidade da Califórnia em Berkeley, recebi um generoso convite de um colega chicano: comparecer à reunião dos estudantes chicanxs e latinxs da universidade que se classificavam como undocument students, ou seja, cuja documentação relativa a vistos e cidadania apresenta irregularidades, de acordo com o departamento de imigração do governo estadunidense. Obviamente, conhecendo pouco sobre o funcionamento e os meandros das leis que regulam a vida de pessoas nessas condições, minha primeira reação foi de surpresa, ao saber que, apesar de viverem sob o status de ilegais ou aliens, ainda assim esses estudantes podiam se matricular em uma instituição pública e de grande prestígio como a Universidade da Califórnia. Mas, sim, eles podem se matricular e frequentar a universidade, contanto que paguem as mensalidades obrigatórias – ou tuitions (mais um elemento de surpresa para esta brasileira que estava acostumada a ver como públicos os bens e serviços cujo acesso pelo cidadão se dá gratuitamente – mas esta é outra história).

A reunião se deu de forma dinâmica e acolhedora: alguns dos que estavam ali eram estudantes de pós-graduação que há muitos anos já desempenhavam um importante e ativo papel de mobilização e organização de estruturas e movimentos que representassem uma resistência aos modelos opressores replicados dentro do campus (na maioria das vezes, pela própria instituição) e um ambiente seguro que garantisse aos estudantes mais novos, recém-chegados aos cursos de graduação da universidade, o acesso integral a recursos e oportunidades.

Assim, após uma breve apresentação de cada um para o grupo e uma dinâmica em que as narrativas pessoais foram expostas e debatidas, bem como informações valiosas a respeito da história dos movimentos de resistência no campus e de como esses estudantes mais jovens poderiam encontrar apoio acadêmico e social, o que mais atraiu minha atenção e meus ouvidos – obviamente já tendenciosamente direcionados a questões linguísticas – foram os falares e os

câmbios linguísticos que ocorriam a todo momento na fala dos participantes. Ver o inglês e o espanhol se intercambiando em uma situação “real” (de uma forma que, até então, só havia experimentado na literatura e na minha ingênua imaginação) foi, para esta pesquisadora, um deleite. Ali, sentada no topo de meu pretense monolinguismo (falando sempre um inglês formal e esquecendo que minha fala ali também era estrangeira), participando como mera e quase invisível observadora daquela dinâmica, tive o primeiro prazer do contato com algo que eu poderia considerar parte de meu “objeto de pesquisa”: a fala entremeada, híbrida, mestiça. Até o momento em que, em um momento de finalização da reunião, todos organizados em um grande círculo, foram convidados a pronunciar suas últimas palavras – fossem elas as impressões daquela reunião, uma despedida breve, uma observação final ou simplesmente um agradecimento. E, na minha vez, após já ter repassado e imaginado muitas vezes minhas palavras de gratidão àquelas pessoas, falei brevemente sobre como eu estava contente por estar ali. Em português, sem perceber. Só notei que havia mudado do inglês para o português quando, após meu agradecimento, um dos organizadores, que tinha o microfone na mão, me pediu, de forma um pouco desconfortável, que eu então traduzisse minhas palavras, já que os participantes não falavam minha língua.

4.1 Traduzir Gloria Anzaldúa como ato de renúncia e sobrevida

No início do período da pesquisa que gerou, ao fim, esta tese, havíamos cogitado a possibilidade de traduzir o livro de Anzaldúa que norteia esta pesquisa: *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza*, de Gloria Anzaldúa. Por fim, embora boa parte do livro tenha sido traduzida durante o curso da pesquisa, de certa forma essa tentativa acabou por se revelar uma renúncia, não apenas no sentido benjaminiano expresso no termo *Aufgabe*⁴³, mas também por uma série de motivos práticos que, basicamente, inviabilizaram essa tarefa. Contudo, entre os trechos que se

⁴³ Em nota à tradução do ensaio “Die Aufgabe des Übersetzers”, de Walter Benjamin, traduzido como “A tarefa do tradutor” por Susana Kampf-Lages, a organizadora Jeanne Marie Gagnebin faz uma breve observação sobre os significados possíveis do termo “Aufgabe”: “O verbo *aufgeben*, do qual provém o substantivo *Aufgabe*, significa ‘entregar’, no duplo sentido do termo: ‘dar’ (*geben*) algo a alguém para que cuide disso (por exemplo, entregar uma carta ao correio), mas também dar algo a alguém, abrindo mão da posse do objeto (por exemplo, entregar uma cidade ao inimigo). A segunda acepção é mais forte no uso intransitivo do verbo: *ich gebe auf* – ‘renuncio’, ‘desisto’, ‘me entrego’. Essa ambivalência está presente no substantivo *Aufgabe*, entendido como ‘proposta’, ‘tarefa’, ‘problema a ser resolvido’, mas no qual ressoam também as ideias de “renúncia” e “resistência””.

permitiram ser traduzidos, está o poema apresentado na seção a seguir. O excerto foi escolhido por nós para nosso exercício de tradução por ser um dos textos que, em nosso desafio de traduzir e compreender a literatura chicana, mais apresentaram tensões e pontos de reflexão acerca da tarefa-renúncia que é o traduzir. Por esse justo motivo, consideramos válida sua apresentação e discussão.

Como argumentamos em vários pontos ao longo deste trabalho, a violência é uma das dimensões de qualquer ato de tradução: o corte temporal, representado na recuperação de um passado inevitavelmente vinculado ao presente e, por tal motivo, traidor de qualquer possibilidade de se voltar ou alcançar uma origem; o corte do tecido textual, que recebe uma língua estranha, o português, e que assinala diferentes possibilidades de significação; o corte que se incute à própria “integridade” da obra, visto que, ao mesmo tempo em que se tece uma tradução, surge também um original (um original posterior à tradução na medida em que só se pode chamá-lo como tal no momento em que se começa a traduzi-lo) e, nesse tecer que se aproveita da linha usada em uma trama anterior, o texto que vai sendo traduzido se assinala, como anunciou Benjamin, como suplemento, como sobrevida do suposto original.

É dentro desse panorama teórico e filosófico que propomos a tradução apresentada a seguir, feitas por nós para o português, a partir de um poema extraído das primeiras páginas de *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza*⁴⁴.

⁴⁴ Cf. Thaís Bueno, *Se ruega insertar*, 2016, inédito.

Vento sacudindo minha manga
pés afundando-se na areia
eu me mantenho na linha onde a terra toca o mar
onde os dois se sobrepõem
um encontro gentil
em outros tempos e espaços, um choque violento.

Através da fronteira do México
silhueta dura de casas evisceradas pelas ondas
penhascos dissolvem-se ao mar
ondas prateadas marmoreadas com espuma
rasgando um buraco sob a cerca que forma a fronteira.

*Miro el mar atacar
la cerca en Border Field Park
con sus buchones de água*
uma ressurreição pascoalina
do sangue marrom que corre em minhas veias.

Oigo el llorido del mar, el respiro del aire,
meu coração palpita com as ondas do mar.
na neblina cinzenta do sol
o canto estridente e esfomeado das gaivotas,
o aroma cítrico do mar infiltrando-se em mim.

Atravesso pela fenda na cerca
até o outro lado.
sob meus dedos, sinto o arame impregnado de areia
com uma ferrugem de 139 anos
de hálito salgado do mar.

Sob o céu de aço
crianças mexicanas chutam sua *soccer ball* para o outro lado,
correm atrás dela, entrando nos EUA.

Eu aperto com minhas mãos a cortina de ferro –
cerca que é elo da cadeia, coroada com arame farpado –

ondulando com o mar, onde Tijuana toca San Diego
estendendo-se sobre montanhas
e planícies
e desertos,
esta “Tortilla Curtain” transforma-se no Río Grande
escorrendo pelas terras planas
do Magic Valley of South Texas
abrindo e esvaziando sua boca no Golfo.

Ferida aberta de 1.950 milhas
dividindo *un pueblo*, uma cultura,
percorrendo toda a extensão do meu corpo,
fincando a cerca em minha carne
divide-me divide-me
me raja me raja

Esta é minha casa.
essa fina borda feita de
arame farpado.

Mas a pele da terra não tem emendas.
O mar não pode ser cercado,
el mar não para nas fronteiras.
Para mostrar ao branco o que achou de sua arrogância,
Yemayá derrubou aquela cerca de arame.

Esta terra foi uma vez mexicana,
foi sempre indígena
e é.
E de novo será.

Eu sou ponte estendida
do mundo do *gabacho* ao do *mojado*,
o pasado me estira *pa’ ‘trás*
e o presente *pa’ ‘delante*,
Que a Virgen de Guadalupe me cuide
Ay ay ay, soy mexicana de este lado.

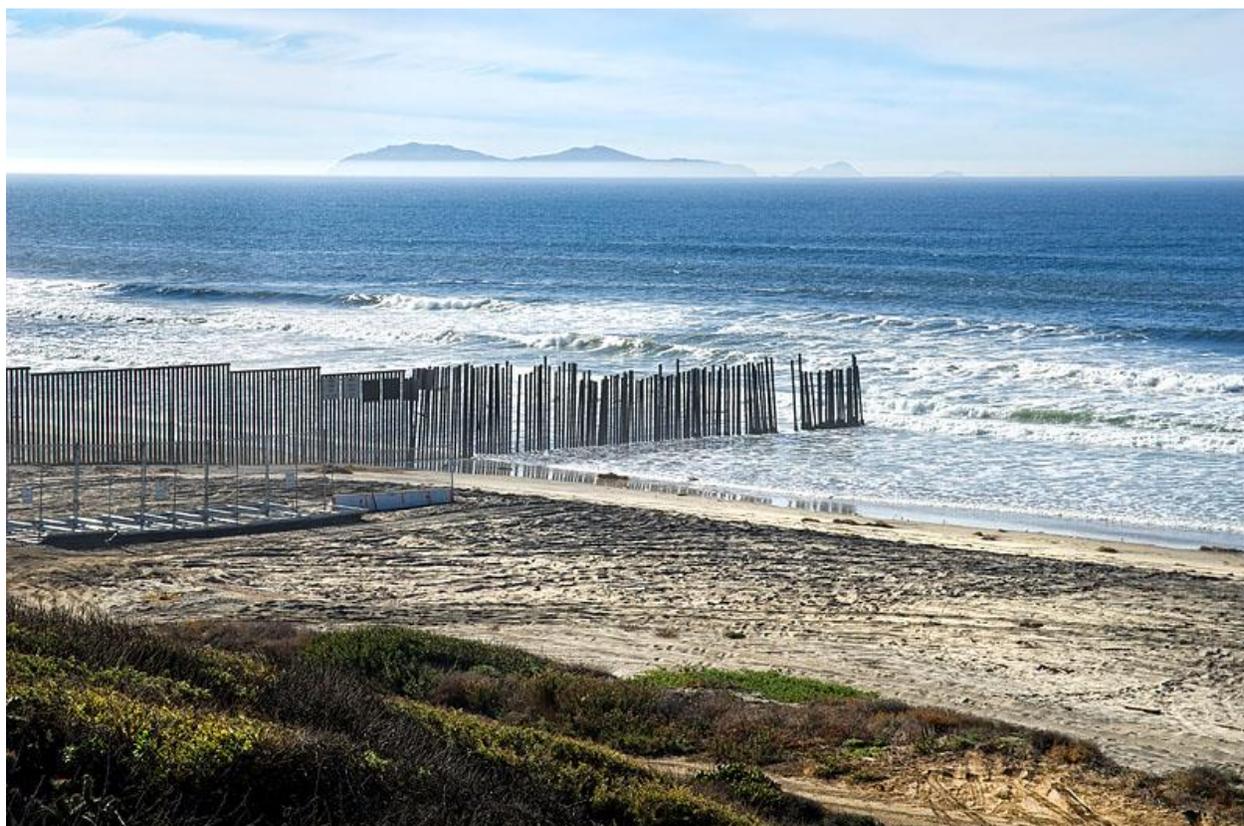


Figura 24 Borderfield State Park, Califórnia: fronteira entre EUA (San Diego) e México (Tijuana)

4.2 Aberturas à reflexão

A partir do exercício de tradução do poema acima, pudemos escolher e elencar alguns dos elementos que, dentro da dinâmica de significação posta em ação pela leitura, revelam pontos de tensão bastante interessantes para uma breve análise. É importante que alertemos o leitor para o fato de que uma análise exaustiva das escolhas de tradução (avaliando em que momentos fomos “fiéis” ou “infieis” a Anzaldúa, ao original, ao leitor ou a quem quer que seja) foge aos objetivos desta seção. O que se procura aqui é, de certa forma, algo muito parecido com a análise da tradução que abre o primeiro capítulo desta tese: uma breve exploração dos potenciais de uma tentativa prática de tradução. Mas, desta vez, somos nós que nos colocamos na linha do alvo do escrutínio da leitora ou do leitor.

A experiência de traduzir o poema, obviamente, levantou mais questões do que respostas. Como não é nosso objetivo aqui discutir exaustivamente as escolhas de tradução e definir quais delas são mais apropriadas ou não, limitamo-nos, nesta seção, a elencar resumidamente alguns pontos de tensão surgidos a partir da experiência e do desafio da tradução. Entre tais pontos, consideramos interessante destacar o uso do itálico como recurso gráfico e marcador de “estranheza” e algumas expressões que funcionam como marcadores culturais e exigem da tradutora, no momento do exercício da tradução, certo posicionamento crítico.

O uso do itálico, em Anzaldúa, tem uma função bastante clara: marcar a diferença na materialidade textual. Como se pode notar, o “pano de fundo” do poema se desenvolve no idioma inglês, enquanto as palavras em espanhol surgem vez por outra, grafadas em itálico – o que promove um encontro entre línguas supostamente diferentes.

Aqui temos, portanto, o primeiro desafio que se impõe a quem queira traduzir textos escritos em mais de uma língua: a necessidade de eleger um idioma estrangeiro. A não ser que o tradutor opte por não utilizar o itálico, ele terá que escolher, entre os dois ou mais idiomas em que foi escrito o texto originalmente, aquele que será *o idioma estrangeiro* por excelência. Ora, como seria possível tal estratégia? Poderíamos facilmente concluir que não existe nada que nos possibilite dizer que uma determinada cultura A é “mais estrangeira” do que uma cultura B. E, ainda assim, teremos que colocar uma delas em destaque, mantendo a outra quase que “dissolvida” no português. Diante dessa necessidade de decisão, e diante do fato de que, como já afirmamos aqui, o inglês assume o papel de língua de “pano de fundo” (ou seja, a maior parte do texto de Anzaldúa se apresenta em palavras do idioma inglês), poderíamos eleger tal idioma como a língua a ser traduzida.

Da mesma forma, ao traduzirmos um poema como o que apresentamos aqui, a regra tradicional de tradução, segundo a qual termos originalmente estrangeiros no texto de partida devem ser mantidos no texto de chegada automaticamente, perde sua eficácia. No caso do poema em questão, nem todas as expressões originalmente em espanhol puderam ser mantidas, visto que um número muito elevado de palavras no idioma dificultaria demasiadamente a leitura para o leitor brasileiro. Além disso, podemos notar que, muito embora tenhamos assumido a escolha de traduzir para o português o idioma de pano de fundo (ou seja, o inglês), a manutenção de

algumas dessas expressões revelou-se uma boa forma de evitar o apagamento total da tensão política representada no uso do espanhol no poema.

Outras questões que, a nosso critério, poderiam gerar pontos de tensão e certa abertura à reflexão a respeito da tradução de Anzaldúa são determinadas expressões que, enquanto marcadores culturais, nos possibilitam, por meio da tradução, interferir e incutir no texto novas camadas de significação e complexidade. Entre os exemplos mais óbvios, destacamos *soccer balls* e *Yemaya*.

Em nossa tradução, optamos por manter ambos os termos grafados como no poema de Anzaldúa. Nossa escolha de não traduzir *soccer balls* se deve à possibilidade de exploração das diferentes significações que o termo assume nos EUA e no Brasil. Pelo fato de o futebol ser um esporte brasileiro extremamente popular, um dos pontos que quase sempre causam surpresa é sua semelhança quase enganadora com seu falso cognato *football* (em inglês dos EUA, termo que designa o futebol americano). Assim, nesse contexto, o termo *soccer* traria consigo a ideia e a memória do estranhamento de um termo intruso, que em nada se assemelha ao nosso “futebol”, e que, no entanto, designa o mesmo esporte. Mantendo, portanto, o termo *soccer* em inglês, abrimos o poema à possibilidade de que o leitor, a partir do processo de leitura, estabeleça conexões e relações de choque cultural e linguístico envolvendo o próprio contexto a partir do qual ele lê.

O mesmo valeria para o termo *Yemaya*. Divindade iorubá bastante difundida na cultura popular brasileira, Iemanjá se apresenta, no poema de Anzaldúa, *trans-vestida* pelo véu do idioma espanhol (*Yemaya* é o nome dado à divindade em diversos países falantes de espanhol). Embora possamos afirmar que a divindade no poema de Anzaldúa seja a mesma que compõe o panteão das religiões afro-brasileiras, a opção de traduzir *Yemaya* por Iemanjá apagaria por completo a possibilidade da experiência de viagem a que o termo se submeteu para chegar até nós, novamente por intermédio da leitura e da identificação de elementos familiares na expressão estrangeira.

Assim, os breves exemplos de pontos de tensão aqui elencados pode nos sugerir que, talvez, as possibilidades de abertura (que só acontecem pelo corte violento) à experiência estrangeira e de subversão do tradicional par binário *familiar x estrangeiro* (bem como da também tradicional ideia de tradução como transporte de conteúdo entre dois idiomas nacionais)

não se revelem naquilo que pode ser traduzido, e sim naquilo que não se deixa ou não se quer traduzir. Ou seja, em nossa tentativa de traçar elementos para uma ponte epistemológica entre as teorias de tradução e a literatura chicana, é importante que notemos a importância de tudo o que não se deixa traduzir, bem como o porquê de tal intraduzibilidade e que novos espaços ela abre.

4.3 Nacionalismo e tradução

Em breve, você estará em outro lugar, embora continue nesta vila. Em breve, você será outra pessoa, embora não tenha mudado em nada.

Conto popular indiano

A globalização é um conceito que se popularizou na década de 1990 e que denominava um crescente avanço nas tecnologias de comunicações e, conseqüentemente, da mobilidade global. O fluxo de bens e serviços através das fronteiras nacionais se intensificava à medida que grandes fluxos de capitais eram investidos nessas tecnologias de ponta, em comunicações em tempo real que permitiam que determinados serviços fossem transferidos dos centros do capital para geografias periféricas, onde os salários muito mais baixos poderiam ser pagos, e que novas fontes de lucro fossem exploradas por grandes corporações. Nessa nova ordem mundial, o poder dos Estados se reduziu, sendo transferido para as grandes multinacionais.

Inevitavelmente, tal panorama globalizante (que, se pensarmos em termos mais gerais, já vem dos tempos das grandes navegações e explorações do século XVI) gerava a falsa sensação de que as fronteiras nacionais, tal como o poder dos Estados que elas delimitavam, se diluíam, se enfraqueciam, visto que a importação e o fluxo de culturas eram mais intensos do que em qualquer época.

O que se pode notar hoje, no entanto, é que as fronteiras continuam muito bem definidas e reforçadas de maneiras cada vez mais violentas. Os enormes contingentes de imigrantes que partem de países periféricos em direção à possibilidade de melhores condições de vida e que, no entanto, não gozam dos mesmos direitos de mobilidade que outras categorias de cidadãos põem em xeque a ideia de que a globalização permite a mobilidade global generalizada. Aparentemente, a ideia de fronteiras diluídas ou enfraquecidas apenas se aplica a produtos, a serviços vendidos, em sua grande maioria, de países privilegiados para países localizados na periferia do sistema capitalista. Quanto a pessoas, apenas um número limitado delas tem o privilégio de transitar através das fronteiras nacionais, e aqueles que não têm tal direito, quando o fazem, pagam um preço alto por ultrapassar esses limites. Essa é a linha do argumento de Apter (2013, p. 103):

Discussões sobre fronteira entraram para a terminologia dos estudos literários enquanto as reais fronteiras nacionais recebiam um artefato bélico e de vigilância cada vez mais intenso após o 11 de setembro e, no entanto, se mantinham fungíveis aos instrumentos econômicos e às instituições de capital financeiro global. No universo dos super-estados, “sem fronteiras” se tornou um operador, às vezes associado aos “espaços de fluxo” deleuziano/guattariano (frequentemente extraído, de forma estranha, da nomadologia para se tornar a palavra de ordem perfeita para informação e câmbio financeiro), or dignificado como um termo para governança cosmopolítica (...)

Ou seja, o esmaecimento das fronteiras (bem claros nas tendências atuais de crença no ideal materializado na expressão “sem fronteiras”, aplicada de forma generalizada nos mais diversos contextos) funciona muito bem para os mercados financeiros multinacionais, tendência que se consolidou com a firmação de tratados comerciais extremamente nocivos aos países terceiro-mundistas, como NAFTA e a criação da Zona Euro. Contudo, e lamentavelmente, as mesmas fronteiras respondem de forma cada vez mais endurecida aos fluxos de pessoas (sempre de determinado extrato social), e não por acaso são essas pessoas que irão constituir os enormes contingentes de imigrantes que abastecem as notícias de desastres mundo afora, mencionadas no início da introdução a nosso trabalho.

Embora em geral esses sujeitos imigrantes sejam retratados – em notícias e discursos presidenciais – como problema a ser resolvido, é de suma importância que tenhamos em mente que o problema reside em outro lugar: nas delimitações e demarcações de Estados nacionais que datam do século XVIII. Nessa época, a organização política dos países na forma de Estados

exigiu, obviamente, não apenas a demarcação de fronteiras, mas todas as ferramentas simbólicas de que um Estado político unificado precisa para se manter como tal: hinos, bandeiras, idiomas oficiais. Nesse último caso, a imposição de uma língua aos cidadãos de um determinado Estado – não importando se havia ali uma organização relativamente homogênea ou multicultural – se dava de forma sistemática e contava com artefatos como uma gramática oficial e cânones literários. De acordo com Rajagopalan (2003, p. 25),

Os nossos conceitos básicos relativos à linguagem foram em grande parte herdados do século XIX, quando imperava o lema “Uma nação, uma língua, uma cultura”. Previsivelmente eles estão se mostrando cada vez mais incapazes de corresponder à realidade vivida neste novo milênio, realidade marcada de forma acentuada por novos fenômenos e tendências irreversíveis como a globalização e a interação entre culturas, com consequências diretas sobre a vida e o comportamento cotidiano dos povos, inclusive no que diz respeito a hábitos e costumes linguísticos.

Nesse contexto, não é difícil entender a tradução como uma ferramenta de transposição de informações de uma língua nacional a outra. Podemos chegar à conclusão de que, quanto mais delimitados e homogêneos os Estados, mais fácil e tranquilo é o fluxo tradutório de informações de um país a outro. Organizações nacionais delimitadas e centralizadas reforçam a ideia de tradução como transposição de conteúdos entre línguas, e vice-versa.

As fronteiras, no entanto, não são fixas. Elas se movem de acordo com políticas e interesses econômicos, com efeitos devastadores sobre as culturas e as pessoas que residem nesses territórios. O conto popular indiano do qual extraímos o trecho apresentado na epígrafe deste capítulo retrata isso muito bem: na véspera da invasão de um reino por um imperador do território vizinho, um ministro, já em desespero diante das terríveis consequências que tal invasão representava e da impossibilidade de se reverter uma situação tão crítica, encontra o pequeno Gopal, um garoto que, ao notar a angústia expressa no rosto do ministro, oferece ajuda.

– Ninguém pode me ajudar – disse o ministro. – Estamos todos perdidos.

– Perdidos? Eu não estou perdido. Eu sei quem eu sou e onde estou! – disse Gopal.

O homem sorriu de forma melancólica.

– Espere só mais um pouquinho e já saberá onde está – disse ele. – Em breve, você estará em outro lugar, embora continue nesta vila. Em breve, você será outra pessoa, embora não tenha mudado em nada.

– O que você quer dizer com isso? – perguntou Gopal.

– Esta vila está prestes a se tornar parte de outro reino – disse o homem. – Você não será mais uma pessoa livre; vai se transformar em um dos cidadãos oprimidos e dominados pelo esperto Nawab, cujo território faz fronteira com nosso reino.

(Extraído de PADMA, 2009)

Embora o conto se prolongue e tenha um desfecho feliz, não deixa de ser surpreendente, nesse caso (e também em tantas outras histórias de geografias móveis), como as próprias definições de identidade e cultura dependem de interesses políticos e financeiros que determinam a mobilidade das fronteiras. Se, de um dia para o outro, como ocorre no conto indiano, uma fronteira avança em um determinado sentido, o que acontece àqueles que residem nesse intervalo de território, em termos de nacionalidade, cidadania e identidade cultural? Como essas mudanças se refletem na dimensão linguística dessas culturas? E, por fim, que impacto esses choques culturais e identitários podem ter na maneira como se entende a tradução e na maneira como ela é usada enquanto ferramenta de transposição de informações?

Nacionalidade, monolinguismo e pertencimento

Entre as consequências do fortalecimento do modelo político do Estado-nação nos séculos XVIII e XIX, duas têm relação direta com a forma como se elaboram nos dias de hoje discursos a respeito de representação e identidade: os conceitos de nacionalidade e de monolinguismo. Obviamente, ambos os conceitos parecem servir ao propósito de estabelecer relações de pertencimento entre o sujeito e o território/nação, no primeiro caso, e a língua, no segundo. Examinemos brevemente como a dinâmica envolvendo cada um desses elementos se desenvolve no contexto examinado neste trabalho: a literatura chicana.

Em sua descrição da arquitetura do Estado soberano, Agamben parte do título dado por Hannah Arendt a um capítulo de um de seus livros – “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem” – para analisar a relação íntima entre a organização política citada e as declarações dos direitos do homem. Segundo Agamben (2007, p. 134), as declarações dos direitos humanos têm, para além do objetivo de proteção da dignidade e da integridade humanas, uma real função que é alheia ao estabelecimento do bem supremo, e que se liga à formação do Estado-nação em sua forma moderna:

As declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bios*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania.

Dito isso, podemos afirmar que, a partir das elaborações de documentos que afirmavam e salvaguardavam os direitos do homem, estes passam a ser inscritos, em sua dimensão mais natural – leia-se *biológica* – em uma espécie de pertencimento a uma determinada organização política, ou um determinado Estado. A inscrição dos direitos não deixa de se configurar como um ato de violência, que se revela também na própria proximidade entre os termos *nascimento* e *nação*, para a qual Agamben (2007, p. 134) chama atenção:

Um simples exame do texto da declaração de 1789 mostra, de fato, que é justamente a vida nua natural, ou seja, o puro fato do nascimento, a apresentar-se aqui como fonte e portador do direito. *Les hommes* – declara o art. I – *aissent et demeurent libres et égaux en droits* (mais convincente entre todas, deste ponto de vista, é a formulação do projeto elaborado por La Fayette em julho de 1789: *tout homme nâit avec des droits inalienables et imprescriptibles*).

Agamben continua:

Por outro lado, porém, a vida natural que, inaugurando a biopolítica da modernidade, é assim posta à base do ordenamento, dissipa-se imediatamente na figura do cidadão, no qual os direitos são "conservados" (art. 2: *le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme*). E precisamente porque insereveu o elemento nativo no próprio coração da comunidade política, a declaração pode a este ponto atribuir a soberania à "nação" (art. 3: *le principe de toute souveraineté reside essentiellement dans la nation*). A nação, que etimologicamente deriva de *nascere*, fecha assim o círculo aberto pelo nascimento do homem.

O que as relações estabelecidas por Agamben revelam é o nascimento de uma filiação ou pertencimento do sujeito a uma determinada organização, fechada e supostamente homogênea, com cultura e valores próprios, bem como fronteiras definidas. Com isso, a ideia de nacionalidade assume sua forma atual mais comum, ou seja, a nacionalidade de um cidadão dependerá de seu nascimento. Contudo, como ficou evidente a partir dos choques decorrentes de movimentos de imigração, exílio e outros tipos de transposição de fronteiras nacionais, tal lógica fundadora do modelo nacionalista não reserva espaço para os produtos de relações do passado colonizador e de relações de ordem imperialista entre os Estados. Com isso, aqueles que Salman Rushdie denominou "homens traduzidos", ou seja, sujeitos hifenizados, são a marca da falência de uma estrutura política que não dá conta das consequências advindas desse passado colonizador ou de ações políticas imperialistas. A respeito da "ameaça estrangeira" na Europa, afirma Todorov (2013):

Tenho a impressão – mas acho que é mais verdadeiro na Europa do que na América Latina – de que, hoje em dia, há um novo medo do estrangeiro e, notavelmente, do estrangeiro ameaçador que viria nos expropriar de nossa identidade. (...) E esses sentimentos de estar em um tipo de fortaleza sitiada por hordas bárbaras a ser ocupada por esses imigrados vindos de fora são evidentemente um tipo de fantasma que inverte a situação colonial de cem anos atrás ou menos, quando eram os europeus que dominavam o mundo. Hoje, eles não dominam mais o resto do mundo e têm um fantasma inconsciente de que o resto do mundo vem pedir-lhes um acerto de contas. E, então, eles tentam afastar todos esses estrangeiros.

Guardadas as diferenças fundamentais entre as dinâmicas de imigração na Europa e na América, bem como as especificidades da situação colonial europeia e as relações de um colonialismo imperialista estabelecidas entre os EUA e países latino-americanos, é fato que a questão do terror ao estrangeiro e das políticas anti-imigração põem em relevo a impossibilidade e a falência do projeto nacional e unificador estadunidense. No caso específico dos EUA, a grande variedade de *sujeitos hifenizados*, ou seja aqueles que, em decorrência de movimentos de imigração ou desterritorialização, pertencem a duas ou mais culturas, apenas põem em relevo o fato de que há uma enorme diversidade étnica esmagada por uma violenta e estrita política de concessão da cidadania.

No caso da cultura chicana, como já mencionamos anteriormente, a atribuição de adjetivos gentílicos e as mudanças ocorridas ao longo da história evidenciam viradas na forma como sujeitos participantes de diferentes comunidades chicanas se reconheciam. Um exemplo disso é o fato de que o próprio termo “chicano” assumia, no período anterior à década de 1950, conotação negativa (até então, o termo mais apropriado para designar cidadãos de origem mexicana vivendo nos EUA era *Mexican-American*, ou mexicano-americano), e só com o movimento chicano o termo passaria por um processo de apropriação e ressignificação, assumindo assim forte carga política e ideológica que, entre outros elementos, ressaltava um suposto e idealizado passado indígena. Diana Montejano (2009, p. 33), contando sua história pessoal de identificação com o termo, lembra que

Meu avô usava o termo “chicano/chicana” quando éramos novos. Ele meu deu uma de minhas primeiras aulas em linguística quando me disse que os índios nativos do México não tinham um “X” na pronúncia, e não tinham o “J”. Quando os espanhóis chegaram, eles ficavam “mechica”, “mechicano”, “soy mechicano” em vez de “soy Azteca”. Quando as pessoas começaram a migrar para cá, o “me” caiu em desuso e ficou “chicano/chicana”.

No mesmo trecho, Montejano explica as variações do status da nomeação “chicano/chicana” em termos de prestígio social:

Ele [o avô de Montejano] disse que, lá no início dos anos 1900, os termos “chicano/chicana” tinham muita popularidade, usava-se com muito orgulho. E, em algum momento da história, as pessoas chegaram e disseram que erra depreciativo, que seu significado vem da palavra “porco”, e eu ficava “não, não, meu avô não iria nos chamar de ‘porcos’!”.

Ainda em relação aos termos ligados à representação e à constante reformulação das identidades chicanas nos EUA, devemos ressaltar os usos das expressões “latino” e “hispanico” (em inglês, *Latino* e *Hispanic*). A primeira, obviamente, estabelece uma identidade geográfica e cultural com países latino-americanos (incluindo-se aí o Brasil), e não se limita aos chicanos. A segunda define uma identidade histórica para com o passado de colonização pela Espanha, reunindo, entre os países latino-americanos, aqueles que, por conta do processo colonizador, têm como língua oficial o espanhol. Esta última, especificamente, é cada vez menos aceita entre aqueles que se autoproclamam chicanos, justamente em razão da violência da situação colonial materializada no termo. É ainda Montejano (2009, p. 33) que resume essa questão:

Hispanico é um termo guarda-chuva, uma expressão generalizadora. Eu, pessoalmente, não gosto, mas uso porque é esse termo que meus alunos usam. Pessoalmente, seu não posso usar “chicana”, prefiro ser chamada de “latina”, e também não quero “mexicano-americana”. Mexicanos são americanos. Você sabe, “somos de las Américas”. Por isso, o termo é redundante para mim. Eu não sou uma americana hifenizada.

E, curiosamente, ao final da entrevista, Montejano tece um comentário criativo e extremamente significativo (senão poético), ao concluir uma reflexão sobre a necessidade, que ela identifica em seus alunos, de conhecer a própria história, não apenas a partir dos fatos ligados ao passado hispanico, mas principalmente em relação à sua herança indígena:

DM: Eles [os alunos] precisam conhecer o outro lado da história, não só o lado hispanico. Ouça, “his-pânico” [*his-panic*]. Dá pra jogar com a linguagem.

NS: *His-pânica* [*her-spanic*]

DM: É, *his-pânica*, *his-pânico*, eu não tenho a ver com o pânico de ninguém.

Assim, de uma forma bastante lúdica e criativa, Montejano e a entrevistadora chamam a atenção, a partir do jogo com os pronomes possessivos *his* e *her* (“dele” e “dela”), para o papel essencial dos significantes no jogo da representação cultural e da elaboração de identidades. No contexto desta tese, se associarmos uma reflexão a respeito de tais nomenclaturas com nossa discussão desenvolvida no capítulo II (a respeito do poder de representação que tais adjetivos assumiram no contexto do movimento chicano a partir da década de 1960), podemos entender a relação crítica entre tais adjetivos e as políticas postas em práticas por diferentes grupos de

resistência em resposta à opressão sofrida pelo modelo nacionalista estadunidense. A ideologia dos movimentos chicanos que emergiram a partir da década de 1960 fogem a qualquer espécie de pertencimento a um Estado oficialmente instituído, seja ele o México ou os Estados Unidos. Claramente, sobretudo na literatura chicana, o que se nota é justamente a resposta constante dessas comunidades à violência dos projetos colonizadores de organizações nacionais oficiais e instituídas.

Antes de passarmos à reflexão a respeito da questão do pertencimento a uma língua, é importantíssimo ressaltar o fato de que experiências de imigração muitas vezes demonstram que o jogo de elaboração de identidades não se desenvolve a partir de nomeações ou qualificações fixas; ou seja, os adjetivos (que estão ligados a estruturas nacionais, mas que também refletem categorias raciais), sejam eles depreciativos ou não, ultrapassam os limites do que é contingente, e em hipótese alguma devem ser pensados como categorias absolutas ou imutáveis. É preciso que tenhamos em mente que, ao mesmo tempo em que discursos constroem geografias, tais geografias também determinam, ao menos em parte, os sentidos a serem atribuídos a determinadas nomeações. Alvarez (2014, p. 3), ao compartilhar a sua sensação de múltiplos pertencimentos diante da experiência da imigração, ilustra isso muito bem, além de estabelecer uma relação entre o caráter inconstante das atribuições raciais e gentílicas e políticas de tradução:

Crucialmente, para as políticas de tradução, nossas localizações políticas ou posições subjetivas se deslocam, às vezes de maneira extremamente dramática, ao nos movermos ou viajarmos através de localidades espaço-temporais. Nossas subjetividades são, ao mesmo tempo, baseadas em um lugar e deslocadas, ou desorientadas. Ao mesmo tempo em que sou uma cubano-americana etnicizada no sul da Flórida e uma latina racializada em New England, por exemplo, assim que eu desembarco em São Paulo “torno-me branca”. Mas eu incorporo essa branquidade provisória de forma necessariamente desconfortável, já que tenho a plena e dolorosa consciência dos danos que o racismo inflige tanto no norte quanto no sul das Américas.

Se levarmos em conta o ponto levantado por Alvarez a respeito das múltiplas camadas de possibilidades de pertencimento espaço-temporal que estão contínua e simultaneamente em ação em meio ao processo de representações e elaborações de identidades, podemos concluir que, como sinaliza a autora, há aí um processo velado de transição e movimento entre diversas possibilidades de pertencimento, de câmbio de identidades e, em última análise, de uma espécie de autotradução. Como veremos em nossa reflexão a respeito dos pertencimentos linguísticos, tal fenômeno já foi identificado na literatura de diversos autores, de forma semelhante.

Uma vez analisada a relação de pertencimento do sujeito a uma determinada nação, podemos nos ater, agora, ao pertencimento do sujeito a uma determinada língua, materializada na falácia do monolinguismo. Posta em operação através de um mecanismo semelhante àquele que determina o pertencimento de um indivíduo a um território e a uma nação, a falácia do monolinguismo também faz parte dos projetos de unificação do Estado-nação e revela, da mesma forma, uma política de coerção e contenção de sujeitos em torno do desejo de uma cultura comum, cuja língua oficial é o inglês⁴⁵ e da qual, inevitavelmente, transbordam todas as práticas linguísticas verificadas em comunidades chicanas e na própria literatura, conforme já discutimos no capítulo III desta tese.

Nesse panorama, aqueles que fogem à regra, ou seja, sujeitos declaradamente bilíngues e que apresentam uma utilização efetiva de seu bilinguismo em práticas sociais diversas, também são aqueles que pagarão um alto preço por não se ajustarem aos padrões sociais impostos pelas normas do monolinguismo. A respeito da impossibilidade de se chegar a uma identidade “americana” monolíngue e unificada, afirma Gentzler (2008, p. 31):

Talvez a natureza psicossocial perturbadora da condição multilíngue seja mais visível em sua construção *reversa*; aqueles grupos linguísticos e étnicos minoritarizados vivendo na cultura dominante do *English-only* sabem muito bem o que significa ser identificado como alguém que desempenhe qualquer tipo de atividade “não-americana”, como a defesa da tradução ou de uma educação bilíngue. Há um tipo de loucura nessa definição de tradução, que implica um processo contínuo de opressão, mas que, no entanto, contém um processo constante de resistência a essa mesma opressão.

Não deixa de ser interessante notar, nesse caso, que o tipo de tradução mencionada por Gentzler deve, necessariamente, fugir aos padrões tradicionais de tradução, que, como já argumentamos neste trabalho, se baseiam em estruturas políticas nacionalistas e reforçam e asseguram a integridade de fronteiras nacionais.

Da mesma forma, para repensar os modelos binários que configuram a relação *monolinguismo x plurilinguismo*, Derrida propõe uma concepção de tradução que foge ao modelo tradicional e ao “senso comum, e a certas doutrinas da tradução”. A partir de sua afirmação de que o monolinguismo se construiria a partir de uma morada que, no entanto, não se habita (ou seja, de que “é possível ser monolíngue e falar uma língua que não é sua” (2001, p. 18)), o autor constrói seu argumento de que uma língua – no contexto de sua argumentação, a

⁴⁵ Para uma análise aprofundada dos mecanismos de imposição e manutenção do inglês como idioma global, ver Zaidan, 2013.

língua denominada “materna” – é, em sua natureza, já composta de várias outras línguas. Tal condição possibilitaria a elaboração da antinomia de que “não falamos nunca senão uma única língua ou antes um só idioma”, e que, no entanto, “não falamos uma única língua ou antes não há idioma puro” (DERRIDA, 2001, p. 20). A partir dessa situação, a tradução se configuraria como um processo contínuo e oculto em ação no próprio tecido da língua, que por sua vez é composto de uma multiplicidade de outras línguas. De acordo com Gentzler (2008, p. 30), “O tipo de tradução que Derrida discute não é o tipo de tradução convencional, interlingual, mas outro tipo de tradução, que é parcialmente “louca”, quase esquizofrênica e psicossocial que reside em qualquer condição cultural monolíngue estabelecida.”

Com base no exposto, resta-nos perguntar se a concepção de tradução esboçada por Derrida seria uma opção adequada para uma abordagem da literatura chicana e das potencialidades que os hibridismos linguísticos característicos dessa literatura oferecem, em termos de posicionamento crítico por parte da tradutora e da construção de pontes de diálogo entre culturas e comunidades politicamente minoritizadas. Como pudemos constatar até aqui, alguns dos elementos mais marcantes em obras literárias chicanas – quais sejam o hibridismo linguístico e a elaboração de temas e *personas* (como é o caso do pachuco) – são justamente os elementos que impossibilitam qualquer concepção de língua ou literatura ancoradas em nacionalismos, identidades fixas ou categorias, sejam elas raciais, de gênero, sexuais, religiosas ou geográficas. E assim, ao deslocarmos nosso foco do centro para as bordas, saindo de categorias de identidade fixas para modelos mais dinâmicos de representação e *performance*, do ponto da origem para o momento da experiência, vislumbramos um horizonte possível de articulação de dois campos teóricos que, aparentemente, pouco poderiam contribuir mutuamente.

Uma ponte que é anterior aos espaços que ela liga

Experience is translation.

Jacques Derrida

*Sie verbindet nicht nur schon vorhandene Ufer. Im
Übergang der Brücke treten die Ufer erst als Ufer
hervor⁴⁶.*

Martin Heidegger

Interpretação, decodificação, transposição, transporte, ponte. Conforme demonstramos ao longo deste estudo, na história dos estudos da tradução predominou durante muito tempo a ideia do ato tradutório como o resgate de significados feito por meio do movimento de um lugar A para um lugar B, cenário que começaria a mudar no final do século XX.

Com o advento da globalização e de suas consequências sociais e culturais mais evidentes, a questão do hibridismo e da mestiçagem linguística assumiu uma posição de destaque, e as relações de poder presentes nos intercâmbios linguísticos passaram a chamar atenção. Em seu artigo “*La globalización de las lenguas en el siglo XXI*”, Rainer Enrique Hamel (2008) aponta, com números, como a distribuição desigual de línguas por falantes têm se

⁴⁶ A ponte não apenas liga margens previamente existentes. É somente na travessia da ponte que as margens surgem como margens. (HEIDEGGER, 1954, p. 5)

acentuado, sobretudo, com o advento da globalização. Segundo o autor, pouco mais da metade de todas as línguas existentes são faladas por menos de 10 mil falantes, enquanto que as 10 línguas majoritárias são faladas por 46% de toda a população mundial.

Nesse cenário, conforme procuramos demonstrar nas seções anteriores, a ideia de tradução como transporte de significados de uma língua A para uma língua B, de forma fiel e transparente, já não cabe mais. E, muito embora o ato tradutório ainda possa ser entendido como ponte, a imagem clássica de um fluxo linear ligando dois espaços pré-existentes e inalterados precisaria ser revista. Sobretudo em um projeto de tradução que se prime e se oriente por uma política de apoio a culturas e comunidades política socialmente desprivilegiadas, é extremamente importante que se reconheça o enorme poder que pontes (assim como muros) têm de construir, reconstruir, alterar e deformar espaços, discursos e as práticas sociais que neles ocorrem.

Em uma conferência proferida durante Segunda Reunião de Darmstadt, em 1951, Heidegger discorreu acerca dos significados de construir e habitar, buscando entender em que medida o habitar implica a ideia de construção, e como tais ideias se configurariam. Para tanto, o filósofo esboça a seguinte ideia de ponte:

A ponte pende "com leveza e força" sobre o rio. A ponte não apenas liga margens previamente existentes. É somente na travessia da ponte que as margens surgem como margens. A ponte as deixa repousar de maneira própria uma frente à outra. Pela ponte, um lado se separa do outro. As margens também não se estendem ao longo do rio como traçados indiferentes da terra firme. Com as margens, a ponte traz para o rio as dimensões do terreno retraída em cada margem. A ponte coloca numa vizinhança recíproca a margem e o terreno. A ponte *reúne integrando* a terra como paisagem em torno do rio. A ponte conduz desse modo o rio pelos campos. (HEIDEGGER, 1954, p. 5)

Ou seja, para que tenhamos possibilidades reais de diálogos e articulações frutíferas entre as teorias de tradução e literaturas produzidas em contextos de culturas minoritizadas, é preciso que sejam adotadas novas percepções a respeito do ato de traduzir, independentemente do campo teórico de onde se fala. Tal necessidade de se repensar as antigas e tradicionais concepções de tradução revela-se urgente quando nos confrontamos com literaturas de fronteira, como é o caso da literatura chicana. Tais literaturas, ao adotarem linguagens declaradamente mestiças, compostas de duas ou mais línguas e de dialetos que não gozam do status de “língua nacional” (status esse tão caro às tradições nacionalistas monolíngues), apresentam verdadeiros desafios e obstáculos a qualquer projeto de tradução, sobretudo aqueles que se pautam por pressupostos tradicionais como fidelidade e transparência.

De certa forma, a articulação de correntes pós-estruturalistas com os estudos da tradução, a partir da década de 1980, veio a ser bastante adequada ao contexto pós-globalização de relações interculturais e de literaturas de fronteira. Agora considerada uma possibilidade de abertura de espaços para o desvelamento de relações de poder político e social, e como a própria re-escrita do texto original, a tradução passa a subverter as antigas formas de se pensar língua e texto.

Em *Postmodernity in Language Policy*, Alastair Pennycook (2006) afirma que "o desafio é sair da dicotomia imperialismo linguístico *versus* direitos linguísticos e tentar compreender, com mais mobilidade, fluidez e contextualização, como os recursos linguísticos são mobilizados com vistas a diferentes fins". Para tanto, segundo o autor, correntes pós-modernas de reflexão sobre políticas linguísticas propõem, basicamente, quatro vias:

- análise das formas pelas quais os estados-nação implementam seu poder político e governamental, entre as quais se incluem as políticas linguísticas;
- questionamento das chamadas ontologias linguísticas, que nada mais são do que concepções platônicas de língua, segundo as quais a língua seria uma entidade pré-existente e anterior à sua utilização pelos falantes;
- questionamento das grandes narrativas, por meio do desvelamento das questões ideológicas e políticas que estão por trás de qualquer discurso relativo a língua e identidade;
- valorização de perspectivas locais e formas contingentes de se compreender questões relacionadas a políticas e planejamento linguístico.

A partir das concepções de tradução propostas neste estudo e das propostas de políticas linguísticas elencadas aqui, abrimos possibilidades reais de entendimento do ato tradutório não como uma necessidade inconveniente que trabalha em prol de políticas opressoras, mas como o próprio exercício dessas propostas pós-modernas de respeito e valorização de línguas minoritizadas. Se a tradução é, como ilustram os episódios descritos neste trabalho, processo de abertura-transbordamento de novos espaços e de construção de novas realidades – o que obviamente nunca acontece sem uma dose variável de violência e violação – e perspectiva que nos permite vislumbrar elementos estrangeiros dentro do que nos é familiar, o ato tradutório

passa a encerrar em si a potencialidade de reescrita de um texto, da história e de uma cultura original que nunca existiram e que nunca podem ser alcançadas.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O Poder Soberano e a Vida Nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- AGUILLAR MORA, Jorge. **La divina pareja**: Historia y mito en Octavio Paz. México: Editorial Era, 1991.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 2007.
- ANZALDÚA, Gloria. Speaking in Tongues: A Letter to Third World Women Writers. In: Moraga and Anzaldua (Eds.). *This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women of Color*, p. 165-74. Berkeley, California: Third Woman Press, 1981.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro IV e Livro VI. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp (Setor de Publicações), 2007.
- ARROJO, Rosemary. *Oficina de Tradução: a Teoria na Prática*. São Paulo: Ática, 2000.
- AVALOS, Jorge Ramos. *En defensa del español mal hablado*. El periodista en la era de las convergências. Cervantes.es Valladolid, 2001. Disponível em http://congresosdelalengua.es/valladolid/ponencias/el_espanol_en_la_sociedad/3_la_television_e_n_espanol/ramos_j.htm. Acesso em 3 jun. 2016.
- BARTHES, Roland. *O Prazer do Texto*. Tradução de Jaime Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BASSNETT, S. *Comparative Literature: a Critical Introduction*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1993.
- BASSNETT, Susan & LEFEVERE, André. “General editor’s preface”. In: LEFEVERE, André. *Translation, rewriting and the manipulation of literary fame*. London & New York: Routledge, 1992.
- BENJAMIN, Walter. A Tarefa-Renúncia do Tradutor. In: *Clássicos da Teoria da Tradução*, vol. 1 – Alemão-Português. Tradução de Susana Kampf Lages. Florianópolis: UFSC, Núcleo de Tradução, 2001.

- BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- BLOOMAERT, Jan. Language policy and national identity. In: RICENTO (Ed.). *An Introduction to Language Policy: Theory and Method*. Oxford: Blackwell, 2006.
- BLOOMAERT, Jan. *Ethnography, Superdiversity and Linguistic Landscapes: Chronicles of Complexity*. New York: Multilingual Matters, 2013.
- BRUCE-NOVA, Juan. “Canonical and Non-Canonical Literature”. *Retrospace: Collected Essays on Chicano Literature*. Houston: Arte Publico, 1990.
- BUENO, Thaís Ribeiro. *Se ruega insertar*. 2006. Inédito.
- BURCIAGA, José Antonio. *Chicanismo*. Santa Barbara, CA: Joshua Odell Editions, 1993.
- CAMPOS, Augusto de; CAMPOS, Haroldo de. *Panaroma do Finnegans Wake*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.
- CANAGARAJAH, Suresh. After Disinvention: Possibilities for Communication, Community and Competence. In: MAKONI, Sinfree; PENNYCOOK, Alastair (org) *Disinventing and Reconstituting Languages*. UK: Multilingual Matters, pp.233-239, 2007.
- CANAGARAJAH, Suresh. Translanguaging in the classroom: Emerging issues for research and pedagogy. *Applied Linguistics Review*. Volume 2, Pages 1–28, ISSN (Online), DOI: 10.1515/9783110239331.1, May 2011.
- CANAGARAJAH, Suresh. *Literacy as Translingual Practice: Between Communities and Classrooms*. New York: Routledge, 2013a.
- CANAGARAJAH, Suresh. *Translingual Practice: Global Englishes and Cosmopolitan Relations*. New York: Routledge, 2013b.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Cintrão. São Paulo: Edusp, 2006.
- CASTELLANOS, Rosario. Malinche. In: *La Poesía no eres tú – obra poética*. 1948-1971. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.

CASTILLO, Bernal Díaz. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Tomo I / Bernal Díaz del Castillo; introducción y notas por Joaquín Ramírez Cabañas. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01715418982365098550035/thm0000.htm>. Acesso em: 5 mai. 2016.

CASTRONOVO, Russ. Compromised narratives along the border: the Mason-Dixon line, resistance and hegemony. In: MICHAELSEN, S; JOHNSON, D. (Orgs.) *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*. Minneapolis: University of Mississippi Press, 1997.

CALIFORNIA STATE POLYTECHNIC UNIVERSITY, POMONA. *Zoot Suit Discovery Guide*. Disponível em: <http://research.pomona.edu/zootsuit/en/zoot-suit-la/>. Acesso em: 15 fev. 2016.

CUTLER, John Alba. Quinto Sol, Chicano/a Literature, and The Long March Through Institutions. *American Literary History*, v. 26, n. 2, pp. 262-294. Oxford University Press, 2014.

DENZIN, Norman K; LINCOLN, Yvonna S. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. Tradução de Sandra Regina Netz. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DEPARTMENT OF HOMELAND SECURITY (DHS). Immigration Enforcement Actions – 2013. *Annual Report*. Disponível em: https://www.dhs.gov/sites/default/files/publications/ois_enforcement_ar_2013.pdf. Acesso em: 2 fev. 2016.

DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. São Paulo: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Mesa-redonda sobre tradução*. Trad. Inédita de Olívia Niemeyer dos Santos e Paulo Ottoni. 2007.

DERRIDA, Jacques. *O Monolinguismo do Outro*. Trad. F. Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

DERRIDA, Jacques. O que é uma tradução “relevante”? Trad. de Olívia Niemeyer dos Santos. *ALFA. Revista de Linguística*. v. 44, p. 13-44. São Paulo: UNESP, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Ulysse Gramophone: Deux Mots pour Joyce*. Paris: Galilée, 1987.

EL TEATRO CAMPESINO. 2016. Disponível em: <http://elteatrocampesino.com/>. Acesso em : 21 mar. 2016.

- FLORESCANO, Enrique. *El Mito de Quetzalcoatl*. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económico, 1995.
- FORBES, Jack D. *Aztecas Del Norte: The Chicanos of Aztlán*. Greenwich: Fawcett Pulications, Premier Books, 1973.
- FREUD, Sigmund. The Uncanny. In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. & trs. James Strachey, vol. XVII. London: Hogarth, 1953, pp. 219-252.
- GOMEZ-QUIÑONES, Juan; VÁSQUEZ, Irene. *Making Aztlán: Ideology and Culture of the Chicana and Chicano Movement, 1966-1977*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014.
- GENTZLER, Edwin. *Translation and Identity in the Americas: New Directions in Translation Theory*. New York: Routledge, 2008.
- GONZÁLEZ ROJO, Enrique. *Cuando el rey se vuelve cortesano: Octavio Paz y el Salinismo*. México: Posada, 1990.
- GROSSMAN, Edith. *Why Translation Matters?* Yale University Press, 2010.
- HAMEL, Rainer Enrique. La globalización de las lenguas en el siglo XXI: entre la hegemonía del inglés y la diversidad lingüística. In: DA HORA, Demerval; LUCENA, Rubens Marques (Orgs.). *Política Linguística na América Latina*. João Pessoa: Idéia Ed. Universitária, 2008.
- HANDELMAN, Gottfried Heinrich. *História do Brasil*. 1. t. 3. ed. Tradução brasileira do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. São Paulo: Melhoramentos, 1978.
- HASSIG, Ross. *Mexico and the Spanish Conquest*. 2nd. Edition. Okahoma, EUA: University of Oklahoma Press, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971.
- HINOJOSA, Rolando. *Dear Rafe/Mi Querido Rafa*. Houston: Arte Público Press, 2004.
- HINOJOSA, Rolando. *Estampas del Valle y Otras Obras*. Berkeley: Quinto Sol, 1973.
- HINOJOSA, Rolando. *The Valley / Estampas del Valle*. Arte Público Press, 2014.

HUERTA, Jorge. Introduction. In: VALDEZ, Luis. *Zoot Suit and Other Plays*. Houston, TX: Arte Publico Press, 1992.

JOHNSON, David. The time of translation. In: MICHAELSEN, Scott; JOHNSON, David (Orgs.) *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*. University of Minnesota Press: Minneapolis, 1997.

JOYCE, James. *Finnegans Wake*. Londres: Wordsworth Classics, 2012.

KEATING, Ana Louise. (Org.) *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham: Duke University Press, 2009.

KRISTEVA, Julia. *El Lenguaje, Ese Desconocido*. Traducción: Maria Antoranz. Madri, Espanha: Editorial Fundamentos, 1988.

LEAL, Luis. *Aztlán y México: Perfiles literarios e históricos*. Binghamton, NY: Bilingual Press/Editorial Bilingue, 1985.

MARTÍNEZ, Elizabeth “Betita”. *500 Years of Chicana Women’s History – 500 Años de La Mujer Chicana*. Bilingual Edition. New Jersey: Rutgers University Press, 2010.

MCPHEE, Jenny. *Malinche’s Revenge and Other Chicana Lesbian Feminisms: My January Column at Booksluts*. Disponível em: <https://jennymcpee.wordpress.com/2015/01/09/malinches-revenge-and-other-chicana-lesbian-feminisms/>. Acesso em: 3 mar. 2016.

MEISSNER et al. *Immigration enforcement in the United States: the rise of a formidable machinery*. Washington D.C: Migration Policy Institute, 2013.

MERMAN-JOZWIACK, Elisabeth & SULLIVAN, Nancy (Orgs.). *Conversations with Mexican American Writers: Languages and Literatures in the Borderlands*. Jackson: University Press of Mississippi, 2009.

MICHAELSEN, Scott; JOHNSON, David. (Orgs.) *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*. University of Minnesota Press: Minneapolis, 1997.

MONTANDON, Rosa Maria Spinoso. *La Llorona: Mito e Poder no México*. 2007. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2007.

- MONTEJANO, Diana. Braiding Languages, Weaving Cultures. In: Mermann-Jozwiak, Elisabeth & Sullivan, Nancy (Orgs.). *Conversations with Mexican American Writers: Languages and Literatures in the Borderlands*. Jackson: University Press of Mississippi, 2009.
- MORAGA, Cherríe. *A Chicana Codex of Changing Consciousness*. CIDADE: Duke University Press, 2011.
- MOUNIN, George. *Os Problemas Teóricos da Tradução*. Tradução de Heloysa de Lima Dantas de Les problèmes théoriques de la traduction, Paris 1963. São Paulo: Cultrix, 1975.
- MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André A. P. (Org.). *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira*. Niterói/RJ: EdUFF, 2004.
- MUÑOZ JR., Carlos. *The Chicano Movement: Mexican American History and the Struggle for Equality*. New York: Rosa Luxemburg Stiftung, 2013.
- NASCIMENTO, Evandro. *A tradução incomparável*. In: WEINHARDT, Marilene et al (Org.) *Ética e Estética nos Estudos Literários*. Curitiba: Editora UFPR, 2013, p. 71-99.
- NIDA, Eugene; TABER, Charles. *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: Brill, 1969.
- NIRANJANA, Tejaswini. *Siting Translation*. Berkeley: University of California Press Books, 1992.
- NOUSS, Alexis; LAPLANTINE, François. *A Mestiçagem*. Tradução de Ana Cristina Leonardo, Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- OLIVEIRA, Ana Maria. Acesso ao léxico e alternância de língua em bilíngües. *Educação & Comunicação*, v. 7, p. 86-101. Leiria: Escola Superior de Comunicação, 2002.
- PADMA, TV. *Mathematwist: Number Tales From Around the World*. Chennai, India: Tulika Publishers, 2009.
- PAREDES, R. The evolution of Chicano literature. In: *Three American Literatures*. New York: Modern Language Association, 1982.
- PAVLENKO, Aneta. Multilingualism and Emotions. In: MARTIN-JONES, Marilyn; BLACKLEDGE, Adrian; CREESE, Angela (ed.). *The Routledge Handbook of Multilingualism*. New York: Routledge, 2012.

PAZ, O. O Pachuco e Outros Extremos. In: *O Labirinto da Solidão e Post-Scriptum*. Trad.: Eliane Zagury, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

PAZ, Octavio. Los Hijos de La Malinche. In: *El Laberinto de La Soledad*. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 2004.

PENNYCOOK, Alistair. Postmodernism in Language Policy. In: Ricento, T. (Org.) *An Introduction to Language Policy: theory and method*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 60-76.

PEW RESEARCH. *Net Immigration from Mexico falls to Zero – And Perhaps Less*. Disponível em: <http://www.pewhispanic.org/2012/04/23/net-migration-from-mexico-falls-to-zero-and-perhaps-less/>. Acesso em: 15/07/13.

POR MIS PISTOLAS. Direção: Miguel M. Delgado. Posa Films, 1968. Filme completo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-ZdDBX-0JLk>. Acesso em: 13 abr. 2014.

POTOWSKI, Kim. *Conversaciones Escritas: Lectura y Redacción en Contexto*. Hoboken, NJ: Wiley, 2010.

PRATT, Mary-Louise. Arts of the Contact Zone. *Profession 91*. P. 33-40. New York: LMA, 1991.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. Conversations with Mexican American Writers – Languages and Literatures in the Borderlands. In: *World Englishes*, v. 29, p. 445-447, 2010.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. Translation theories and language as the site for self-fashioning and power struggles. *Translatio*, v. XVII, n. 4, p. 432-441. Federation Internationale des Traducteurs: Belgium, 1998.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. Linguística Textual e Pragmática: texto, contexto e pretexto. In: *Linguística Textual: interfaces e delimitações* (título provisório). No prelo.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. *Por uma lingüística crítica*. São Paulo: Parábola, 2003.

RAMOS, Jorge. En defensa del español mal hablado. El periodista en la era de las convergencias. *Paneles y ponencias*. 2001. Congresos Internacionales de la Lengua Española. Disponível em: http://congresosdelalengua.es/valladolid/ponencias/el_espanol_en_la_sociedad/3_la_television_en_espanol/ramos_j.htm. Acesso em: 15 fev. 2016.

RÍOS, Hermínio. Introduction. In: HINOJOSA, Rolando. *Estampas del Valle y Otras Obras*. Berkeley: Quinto Sol, 1973.

RUSHDIE, Salman. *Pátrias imaginárias: ensaios e textos críticos 1981-1991*. Tradução de Helena Tavares, Ana Vilela e Filomena Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994.

SALDÍVAR, José David. *The Rolando Hinojosa Reader*. Ed. José David Saldivar. Houston: Arte Publico Press, 1985.

SCHÜLER, Donald. *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre: L&PM, 2007.

SINGH, Khushwant. Making English an Indian language. *The Tribune*. (Oct. 21), 2001, p. 01-18. Disponível em <http://www.tribuneindia.com/2001/20011020/windows/above.htm> (last accessed on 20th Jan. 2007),

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. The Politics of Translation. In: *Outside the Teaching Machine*. New York: Routledge, 1993).

STEINER, George. *Depois de Babel: questões de linguagem e tradução*. Tradução de Carlos Alberto Faraco. Curitiba-PR: Editora da UFPR, 2005.

THE WHITE HOUSE. *Remarks by the President on Comprehensive Immigration Reform*. Disponível em: <http://www.whitehouse.gov/photos-and-video/video/2013/01/29/president-obama-speaks-comprehensive-immigration-reform#transcript>>. Data de acesso: 1 fev. 2013.

TODOROV, Tzvetan. “A Ameaça Estrangeira”. Entrevista concedida em vídeo. Série Fronteiras do Pensamento. 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=M56sYMLFWRQ>. Data de acesso: 30 abr. 2016.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. 4a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VALDEZ, Luis. *Zoot Suit and Other Plays*. Houston, TX: Arte Publico Press, 1992.

VIEIRA, Else. Travessias, sequências, encontros: o saber ficcional de Guimarães Rosa e a tradução. *Estudios – Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, n. 24. Caracas: Universidad Simón Bolívar, 2004.

VINCENS, A.J. *The Obama Administration's 2 Million Deportations, Explained*. Disponível em: <http://www.motherjones.com/politics/2014/04/obama-administration-record-deportations>.

Portal de notícias Mother Jones, 2014. Acesso em: 2 fev. 2016.

WOLF, Eric R. *Sons of Shaking Earth*. Chicago: University of Chicago Press, Phoenix Books, 1959.

WYLER, Lia. *Línguas, poetas e bacharéis*. Uma crônica da tradução no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

YOUTUBE. *Arizona racist white ladies threaten Mexican People*. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=TcJFACjy5Iw&feature=player_embedded. Acesso em 1 fev. 2013.

ZAIDAN, Júnia. *Por um inglês menor: a desterritorialização da grande língua*. Tese de doutorado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2013.

Anexo I

Somos más americanos

Los Tigres del Norte

Ya me gritaron mil veces que me regrese a mi tierra,

Porque aquí no quepo yo

Quiero recordarle al gringo: Yo no crucé la frontera, la frontera me
cruzó.

América nació libre, el hombre la dividió. Ellos pintaron la raya, para
que yo la brincara y me llaman invasor es un error bien marcado
nos quitaron ocho estados quien es aquí el invasor. Soy extranjero en
mi tierra, y no vengo a darles guerra, soy hombre trabajador.

Y si no miente la historia, aquí se sentó en la gloria la poderosa nación
entre guerreros valientes, indios de dos continentes, mezclados
con español. Y si a los siglos nos vamos: somos mas americanos,
somos mas americanos que el hijo de anglo-sajón.

Nos compraron sin dinero las aguas del río bravo. Y nos quitaron a
Texas, Nuevo México, Arizona y Colorado. También voló California y
Nevada con Utah no se llenaron, el estado de Wyoming, también
nos lo arrebataron Yo soy la sangre del indio Soy latino soy mestizo
Somos de todos colores Y de todos los oficios Y si contamos los siglos
Aunque le duela al vecino Somos mas americanos Que todititos los
gringos.

Anexo II

Escritos publicados por Gloria Evangelina Anzaldúa:

Livros

Borderlands I La Frontera: The New Mestiza. San Francisco: Aunt Lute, 1987.

Friends from the Other Side/Amigos del Otro Lado. Illustrated by Consuela Mendez. San Francisco: Children's Book Press, 1993.

Interviews/Entrellistas. Edited by AnaLouise Keating. New York: Routledge, 2000.

Prietita and the Ghost Woman I Prietita y La Llorona. Illustrated by Maya Christina Gonzalez. San Francisco: Children's Book Press, 1995.

Livros editados

Making Face, Making Soul I Hacienda Caras: Creatille and Critical Perspectilles by Women of Color. San Francisco: Aunt Lute Foundation, 1990.

This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women of Color. 1981. Expanded and revised third edition. Berkeley, Calif.: Third Woman Press, 2002. (Co-edited with Cherrfe M. Moraga)

this bridge we call home: radicaillisionsfor transformation. New York: Routledge, 2002.
(Co-edited with AnaLouise Keating)

Ensaïos

"Border Arte: Nepantla, El Lugar de la Frontera." **La Frontera I The Border: Art about the Mexico/United States Border Experience**. Museum of Contemporary Art, San Diego, 1993. 107-203.

"Bridge, Drawbridge, Sandbar or Island: Lesbians-of-Color Hacienda Alianzas." **Bridges of Power: Women's Multicultural Alliances**, edited by Lisa Albrecht and Rose M. Brewer. Philadelphia: New Society, 1990. 216-31.

"counsels from the firing ... past, present, future." Foreword to *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. In Moraga and Anzaldúa, eds. **This Bridge Called My Back**. xxxiv-xxxix.

"Email Interview." **Studies in American Indian Literature** 15 (Fall 2003): 7-22.

"En Rapport, In Opposition: Cobrando cuentas a las nuestras." **Sinister Wisdom** 33 (1987): 11-17.

Foreword to **Encyclopedia of Queer Myth, Symbol and Spirit**, edited by Randy Conner, David Sparks, and Moira Sparks. New York: Cassell, 1996.

"La Prieta." In Moraga and Anzaldúa, eds. **This Bridge Called My Back**, 198-209.

"Let us be the healing of the wound: The Coyolxauhqui imperative-Ia sombra y el sueño." **One Wound for Another / Una Herida por Otra: Testimonios de Latin@s in the U.s. through Cyberspace** (11 septiembre 2001-11 marzo 2002), edited by Clara Lomas and Claire Joysmith. Mexico City: Centro de Investigaciones Sobre America del Norte (CISAN), at the Universidad Nacional Autónoma de México

(UNAM), 2003. 92-103.

"Metaphors in the Tradition of the Shaman." **Conversant Essays: Contemporary Poets on Poetry**, edited by James McCorkle. Detroit: Wayne State University Press, 1990. 99-100.

"now let us shift the path of conocimiento ... inner work, public acts." In Anzaldúa and Keating, eds., **this bridge we call home**, 540-78.

"Putting Coyolxauhqui Together, A Creative Process." **How We Work**, edited by Marla Morris, Mary Aswell Doll, William F. Pinar. New York: Peter Lange, 1999. 242- 61.

"Speaking in Tongues: A Letter to Third World Women Writers." In: Moraga and Anzaldúa, eds. **This Bridge Called My Back**, 165-74.

"To(o) Queer the Writer- Loca, mritora y chicana." **Inversions: Writing by Dykes, Queers, and Lesbians**, edited by Betsy Warland. Vancouver: Press Gang, 1991. 249-64.

"(Un)natural bridges, (Un)safe spaces." In Anzaldúa and Keating, eds., **this bridge we call home**, 1-5.

Fiction/Autohistorias

"El paisano is a bird of good omen." **Conditions** 8 (1982): 28-47.

"Ghost Trap." **New Chicana/Chicano Writing I**, edited by Charles Tatum. Tucson: University of Arizona Press, 1992. 40-42.

"La historia de una marimacha." **Third Woman** 4 (1989): 64-68.

"Life Line." **Lesbian Love Stories**, volume I, edited by Irene Zahava. Freedom, Calif.: Crossing Press, 1989. 1-3.

"Ms. Right, My True Love, My Soul Mate." **Lesbian Love Stories**, volume 2, edited by Irene Zahava. Freedom, Calif.: Crossing Press, 1991. 184-88.

"People Should Not Die in June in South Texas." **My Story's On: Ordinary Women, Extraordinary Lives**, edited by Paula Ross. Berkeley, Calif.: Common Differences Press, 1985. 280-287.

"Puddles." **New Chicana/Chicano Writing I**, edited by Charles Tatum. Tucson: University of Arizona Press, 1992. 43-45.

"She Ate Horses." **Lesbian Philosophies and Cultures**, edited by Jeffner Allen. Albany: State University of New York Press, 1990. 371-88.

"Swallowing Fireflies I Tragando Luciernagas." **Telling Moments: Autobiographical Lesbian Short Stories**, edited by Lynda Hall. Madison: University of Wisconsin Press, 2003. 3-12.

Anexo III

Texto do “Plan de Aztlán” em sua versão integral (original em inglês):

El Plan de Aztlan was adopted at the first National Chicano Youth

Liberation Conference in Denver, Colorado, March 1969. The plan presented for the first time a clear statement of the growing nationalist consciousness of the Chicano people. It raised the concept of Aztlán,* a Chicano nation, and the need for Chicano control of the Chicano community. Referring to the Democratic and Republican parties as "the same animal with two heads that feed from the same trough," the plan pointed out that to achieve the goal of self-determination, would require an independent political party with Raza nationalism as its "common denominator."

El Plan Espiritual de Aztlan

In the spirit of a new people that is conscious not only of its proud historical heritage but also of the brutal "gringo" invasion of our territories, we, the Chicano inhabitants and civilizers of the northern land of Aztlan from whence came our forefathers, reclaiming the land of their birth and consecrating the determination of our people of the sun, declare that the call of our blood is our power, our responsibility, and our inevitable destiny.

We are free and sovereign to determine those tasks which are justly called for by our house, our land, the sweat of our brows, and by our hearts. Aztlan belongs to those who plant the seeds, water the fields, and gather the crops and not to the foreign Europeans. We do not recognize capricious frontiers on the bronze continent.

Brotherhood unites us, and love for our brothers makes us a people whose time has come and who struggles against the foreigner "gabacho" who exploits our riches and destroys our culture. With our heart in our hands and our hands in the soil, we declare the independence of our

mestizo nation. We are a bronze people with a bronze culture. Before the world, before all of North America, before all our brothers in the bronze continent, we are a nation, we are a union of free pueblos, we are Aztlan.

Por La Raza todo. Fuera de La Raza nada.

Program

El Plan Espiritual de Aztlan sets the theme that the Chicanos (La Raza de Bronze) must use their nationalism as the key or common denominator for mass mobilization and organization. Once we are committed to the idea and philosophy of El Plan de Aztlan, we can only conclude that social, economic, cultural, and political independence is the only road to total liberation from oppression, exploitation, and racism. Our struggle then must be for the control of our barrios, campos, pueblos, lands, our economy, our culture, and our political life. El Plan commits all levels of Chicano society - the barrio, the campo, the ranchero, the writer, the teacher, the worker, the professional - to La Causa.

Nationalism

Nationalism as the key to organization transcends all religious, political, class, and economic factions or boundaries. Nationalism is the common denominator that all members of La Raza can agree upon.

Organizational Goals

1. **UNITY** in the thinking of our people concerning the barrios, the pueblo, the campo, the land, the poor, the middle class, the professional -all committed to the liberation of La Raza.

2. **ECONOMY**: economic control of our lives and our communities can only come about by driving the exploiter out of our communities, ourpueblos, and our lands and by controlling and developing our own talents, sweat, and resources. Cultural background and values which ignore

materialism and embrace humanism will contribute to the act of cooperative buying and the distribution of resources and production to sustain an economic base for healthy growth and development. Lands rightfully ours will be fought for and defended. Land and realty ownership will be acquired by the community for the people's welfare. Economic ties of responsibility must be secured by nationalism and the Chicano defense units.

3. EDUCATION: must be relative to our people, i.e., history, culture, bilingual education, contributions, etc. Community control of our schools, our teachers, our administrators, our counselors, and our programs.

4. INSTITUTIONS: shall serve our people by providing the service necessary for a full life and their welfare on the basis of restitution, not handouts or beggar's crumbs. Restitution for past economic slavery, political exploitation, ethnic and cultural psychological destruction and denial of civil and human rights. Institutions in our community which do not serve the people have no place in the community. The institutions belong to the people.

5. SELF-DEFENSE: of the community must rely on the combined strength of the people. The front line defense will come from the barrios, the campos, the pueblos, and the ranchitos. Their involvement as protectors of their people will be given respect and dignity. They in turn offer their responsibility and their lives for their people. Those who place themselves in the front ranks for their people do so out of love and carnalismo. Those institutions which are fattened by our brothers to provide employment and political pork barrels for the gringo will do so only as acts of liberation and for La Causa. For the very young there will no longer be acts of juvenile delinquency, but revolutionary acts.

6. CULTURAL values of our people strengthen our identity and the moral backbone of the movement. Our culture unites and educates the family of La Raza towards liberation with one heart and one mind. We must insure that our writers, poets, musicians, and artists produce literature and art that is appealing to our people and relates to our revolutionary culture. Our cultural values of life, family, and home will serve as a powerful weapon to defeat the gringo dollar value system and encourage the process of love and brotherhood.

7. POLITICAL LIBERATION can only come through independent action on our part, since the two-party system is the same animal with two heads that feed from the same trough. Where we

are a majority, we will control; where we are a minority, we will represent a pressure group; nationally, we will represent one party: La Familia de La Raza!

Action

1. Awareness and distribution of El Plan Espiritual de Aztlan. Presented at every meeting, demonstration, confrontation, courthouse, institution, administration, church, school, tree, building, car, and every place of human existence.
2. September 16, on the birthdate of Mexican Independence, a national walk-out by all Chicanos of all colleges and schools to be sustained until the complete revision of the educational system: its policy makers, administration, its curriculum, and its personnel to meet the needs of our community.
3. Self-Defense against the occupying forces of the oppressors at every school, every available man, woman, and child.
4. Community nationalization and organization of all Chicanos: El Plan Espiritual de Aztlan.
5. Economic program to drive the exploiter out of our community and a welding together of our people's combined resources to control their own production through cooperative effort.
6. Creation of an independent local, regional, and national political party.

A nation autonomous and free - culturally, socially, economically, and politically- will make its own decisions on the usage of our lands, the taxation of our goods, the utilization of our bodies for war, the determination of justice (reward and punishment), and the profit of our sweat.

El Plan de Aztlan is the plan of liberation

Anexo IV

I Am Joaquin

Rodolfo Corky Gonzales

Yo soy Joaquín,
perdido en un mundo de confusión:
I am Joaquín, lost in a world of confusion,
caught up in the whirl of a gringo society,
confused by the rules, scorned by attitudes,
suppressed by manipulation, and destroyed by modern society.

My fathers have lost the economic battle
and won the struggle of cultural survival.
And now! I must choose between the paradox of
victory of the spirit, despite physical hunger,
or to exist in the grasp of American social neurosis,
sterilization of the soul and a full stomach.

Yes, I have come a long way to nowhere,
unwillingly dragged by that monstrous, technical,
industrial giant called Progress and Anglo success....

I look at myself.

I watch my brothers.

I shed tears of sorrow. I sow seeds of hate.
I withdraw to the safety within the circle of life --

MY OWN PEOPLE

I am Cuauhtémoc, proud and noble,
leader of men, king of an empire civilized
beyond the dreams of the gachupín Cortés,
who also is the blood, the image of myself.

I am the Maya prince.
 I am Nezahualcóyotl, great leader of the Chichimecas.
 I am the sword and flame of Cortes the despot
 And I am the eagle and serpent of the Aztec civilization.
 I owned the land as far as the eye
 could see under the Crown of Spain,
 and I toiled on my Earth and gave my Indian sweat and blood
 for the Spanish master who ruled with tyranny over man and
 beast and all that he could trample
 But...THE GROUND WAS MINE.
 I was both tyrant and slave.
 As the Christian church took its place in God's name,
 to take and use my virgin strength and trusting faith,
 the priests, both good and bad, took--
 but gave a lasting truth that Spaniard Indian Mestizo
 were all God's children.
 And from these words grew men who prayed and fought
 for their own worth as human beings, for that
 GOLDEN MOMENT of FREEDOM.
 I was part in blood and spirit of that courageous village priest
 Hidalgo who in the year eighteen hundred and ten
 rang the bell of independence and gave out that lasting cry--
 El Grito de Dolores
 "Que mueran los gachupines y que viva la Virgen de Guadalupe...."
 I sentenced him who was me I excommunicated him, my blood.
 I drove him from the pulpit to lead a bloody revolution for him and me....
 I killed him.
 His head, which is mine and of all those
 who have come this way,
 I placed on that fortress wall
 to wait for independence. Morelos! Matamoros! Guerrero!

all companeros in the act, STOOD AGAINST THAT WALL OF INFAMY

to feel the hot gouge of lead which my hands made.

I died with them ... I lived with them I lived to see our country free.

Free from Spanish rule in eighteen-hundred-twenty-one.

Mexico was free??

The crown was gone but all its parasites remained,
and ruled, and taught, with gun and flame and mystic power.

I worked, I sweated, I bled, I prayed,
and waited silently for life to begin again.

I fought and died for Don Benito Juarez, guardian of the Constitution.

I was he on dusty roads on barren land as he protected his archives
as Moses did his sacraments.

He held his Mexico in his hand on
the most desolate and remote ground which was his country.

And this giant little Zapotec gave not one palm's breadth
of his country's land to kings or monarchs or presidents of foriegn powers.

I am Joaquin.

I rode with Pancho Villa,
crude and warm, a tornado at full strength,
nourished and inspired by the passion and the fire of all his earthy people.

I am Emiliano Zapata.

"This land, this earth is OURS."

The villages, the mountains, the streams
belong to Zapatistas.

Our life or yours is the only trade for soft brown earth and maize.

All of which is our reward,
a creed that formed a constitution
for all who dare live free!

"This land is ours . . .

Father, I give it back to you.

Mexico must be free. . . ."

I ride with revolutionists
 against myself.

I am the Rurales,
 coarse and brutal,

I am the mountian Indian,
 superior over all.

The thundering hoof beats are my horses. The chattering machine guns
 are death to all of me:

Yaqui

Tarahumara

Chamala

Zapotec

Mestizo

Español.

I have been the bloody revolution,

The victor,

The vanquished.

I have killed

And been killed.

I am the despots Díaz

And Huerta

And the apostle of democracy,

Francisco Madero.

I am

The black-shawled

Faithfulwomen

Who die with me

Or live

Depending on the time and place.

I am faithful, humble Juan Diego,

The Virgin of Guadalupe,

Tonantzín, Aztec goddess, too.
I rode the mountains of San Joaquín.

I rode east and north
As far as the Rocky Mountains,

And

All men feared the guns of
Joaquín Murrieta.

I killed those men who dared
To steal my mine,

Who raped and killed my love

My wife.

Then I killed to stay alive.

I was Elfego Baca,
living my nine lives fully.

I was the Espinoza brothers
of the Valle de San Luis.

All were added to the number of heads that in the name of civilization
were placed on the wall of independence, heads of brave men
who died for cause or principle, good or bad.

Hidalgo! Zapata!

Murrieta! Espinozas!

Are but a few.

They dared to face

The force of tyranny

Of men who rule by deception and hypocrisy.

I stand here looking back,
And now I see the present,
And still I am a campesino,
I am the fat political coyote—

I,

Of the same name,

Joaquín,
In a country that has wiped out
All my history,
Stifled all my pride,
In a country that has placed a
Different weight of indignity upon my age-old burdened back.
Inferiority is the new load
The Indian has endured and still
Emerged the winner,
The Mestizo must yet overcome,
And the gachupín will just ignore.
I look at myself
And see part of me
Who rejects my father and my mother
And dissolves into the melting pot
To disappear in shame.
I sometimes
Sell my brother out
And reclaim him
For my own when society gives me
Token leadership
In society's own name.
I am Joaquín,
Who bleeds in many ways.
The altars of Moctezuma
I stained a bloody red.
My back of Indian slavery
Was stripped crimson
From the whips of masters
Who would lose their blood so pure
When revolution made them pay,

Standing against the walls of retribution.
 Blood has flowed from me on every battlefield between
 campesino, hacendado,
 slave and master and revolution.
 I jumped from the tower of Chapultepec
 into the sea of fame—
 my country's flag
 my burial shroud—
 with Los Niños,
 whose pride and courage
 could not surrender
 with indignity
 their country's flag
 to strangers . . . in their land.
 Now I bleed in some smelly cell from club or gun or tyranny.
 I bleed as the vicious gloves of hunger
 Cut my face and eyes,
 As I fight my way from stinking barrios
 To the glamour of the ring
 And lights of fame
 Or mutilated sorrow.
 My blood runs pure on the ice-caked
 Hills of the Alaskan isles,
 On the corpse-strewn beach of Normandy,
 The foreign land of Korea
 And now Vietnam.
 Here I stand
 Before the court of justice,
 Guilty
 For all the glory of my Raza
 To be sentenced to despair.

Here I stand,
Poor in money,
Arrogant with pride,
Bold with machismo,
Rich in courage
And
Wealthy in spirit and faith.
My knees are caked with mud.
My hands calloused from the hoe. I have made the Anglo rich,
Yet
Equality is but a word—
The Treaty of Hidalgo has been broken
And is but another threacherous promise.
My land is lost
And stolen,
My culture has been raped.
I lengthen the line at the welfare door
And fill the jails with crime.
These then are the rewards
This society has
For sons of chiefs
And kings
And bloody revolutionists,
Who gave a foreign people
All their skills and ingenuity
To pave the way with brains and blood
For those hordes of gold-starved strangers,
Who
Changed our language
And plagiarized our deeds
As feats of valor

Of their own.
They frowned upon our way of life
and took what they could use.
Our art, our literature, our music, they ignored—
so they left the real things of value
and grabbed at their own destruction
by their greed and avarice.
They overlooked that cleansing fountain of
nature and brotherhood
which is Joaquín.
The art of our great señores,
Diego Rivera,
Siqueiros,
Orozco, is but another act of revolution for
the salvation of mankind.
Mariachi music, the heart and soul
of the people of the earth,
the life of the child,
and the happiness of love.
The corridos tell the tales
of life and death,
of tradition,
legends old and new, of joy
of passion and sorrow
of the people—who I am.
I am in the eyes of woman,
sheltered beneath
her shawl of black,
deep and sorrowful eyes
that bear the pain of sons long buried or dying,
dead on the battlefield or on the barbed wire of social strife.

Her rosary she prays and fingers endlessly
like the family working down a row of beets
to turn around and work and work.

There is no end.

Her eyes a mirror of all the warmth
and all the love for me,
and I am her
and she is me.

We face life together in sorrow,
anger, joy, faith and wishful
thoughts.

I shed the tears of anguish
as I see my children disappear
behind the shroud of mediocrity,
never to look back to remember me.

I am Joaquín.

I must fight
and win this struggle
for my sons, and they
must know from me
who I am.

Part of the blood that runs deep in me
could not be vanquished by the Moors.
I defeated them after five hundred years,
and I have endured.

Part of the blood that is mine
has labored endlessly four hundred
years under the heel of lustful
Europeans.

I am still here!

I have endured in the rugged mountains
Of our country
I have survived the toils and slavery of the fields.

I have existed
In the barrios of the city
In the suburbs of bigotry
In the mines of social snobbery
In the prisons of dejection
In the muck of exploitation

And
In the fierce heat of racial hatred.
And now the trumpet sounds,
The music of the people stirs the
Revolution.

Like a sleeping giant it slowly
Rears its head
To the sound of
Tramping feet
Clamoring voices
Mariachi strains
Fiery tequila explosions
The smell of chile verde and
Soft brown eyes of expectation for a
Better life.

And in all the fertile farmlands,
the barren plains,
the mountain villages,
smoke-smearred cities,
we start to MOVE.

La raza!
Méjicano!

Español!

Latino!

Chicano!

Or whatever I call myself,

I look the same

I feel the same

I cry

And

Sing the same.

I am the masses of my people and

I refuse to be absorbed.

I am Joaquín.

The odds are great

But my spirit is strong,

My faith unbreakable,

My blood is pure.

I am Aztec prince and Christian Christ.

I SHALL ENDURE!

I WILL ENDURE!

Se ruega insertar

Wind tugging at my sleeve
feet sinking into the sand
I stand at the edge where earth touches ocean
where the two overlap
a gentle coming together
at other times and places a violent clash.

Across the border in Mexico
stark silhouette of houses gutted by waves,
cliffs crumbling into the sea,
silver waves marbled with spume
gashing a hole under the border fence.
*Miro el mar atacar
la cerca en Border Field Park
con sus buchones de agua*
an Easter Sunday resurrection
of the brown blood in my veins.

Oigo el llorido del mar, el respiro del aire,
my heart surges to the beat of the sea.
in the gray haze of the sun
the gulls' shrill cry of hunger,
the tangy smell of the sea seeping into me.

I walk through the hole in the fence
to the other side.
Under my fingers I feel the gritty wire
rusted by 139 years
of the salty breath of the sea.

Beneath the iron sky
Mexican children kick their soccer ball across,
run after it, entering the U.S.

I press my hand to the steel curtain—
chainlink fence crowded with rolled barbed wire—
rippling from the sea where Tijuana touches San Diego

unrolling over mountains
and plains
and deserts,
this "Tortilla curtain" turning into el *río Grande*
flowing down to the flatlands
of the Magic Valley of South Texas
its mouth emptying into the Gulf.

1,950 mile-long open wound
dividing a *pueblo*, a culture
running down the length of my body,
staking fence rods in my flesh,
splits me splits me
me raja me raja

This is my home
this thin edge of
barbwire.

But the skin of the earth is seamless.
The sea cannot be fenced,
el mar does not stop at the borders.
To show the white man what she thought of his
arrogance,
Yemayá blew that wire fence down.

This land was Mexican once,
was Indian always
and is.
And will be again.

*Yo soy un puente tendido
del mundo gabacho al del mojado,
lo pasado me estira pa''trás
y lo presente pa''delante,
Que la Virgen de Guadalupe me cuide
Ay ay ay, soy mexicana de este lado.*