

# Ressignificações na periferia do ensaísmo latino-americano: Gabriel Mariano e Gloria Anzaldúa

Alfredo Cesar Melo  
UNICAMP

## Resumo

Neste artigo investigo como dois intelectuais – Gloria Anzaldúa, uma chicana, e Gabriel Mariano, cabo-verdiano – emulam dois ensaístas latino-americanos: José Vasconcelos e Gilberto Freyre. Procuo mostrar como Anzaldúa e Mariano se utilizam do mesmo vocabulário de Vasconcelos e Freyre, pertencente ao campo discursivo do hibridismo, com a finalidade de imaginar outros tipos de hibridismos para suas respectivas culturas.

Palavras-chave: Hibridismo; descolonização; ensaísmo latino-americano; Gabriel Mariano; Gloria Anzaldúa.

## Abstract

In this article, I examine how two intellectuals – Gloria Anzaldúa, Chicana, and Gabriel Mariano, Cape Verdean – emulate two Latin American essayists: José Vasconcelos and Gilberto Freyre. I try to show how Anzaldúa and Mariano make use of the same vocabulary of Vasconcelos e Freyre – pertaining to the discursive field of hybridity – in order to imagine other kinds of hybridity for their own cultures.

Keywords: Hybridity; Decolonization; Latin American Essay, Gabriel Mariano; Gloria Anzaldúa.

1. Nas palavras de Ramos: “El ensayo –entre la poesía y la ciencia, como argüía Lukács– se resiste a la norma de pureza discursiva, a la reglamentación de los discursos especializados. El ensayo opera, sin embargo, sobre esos discursos”. RAMOS, Julio. *Desencuentros de la modernidad en la América Latina*, 2006, p. 369.

2. CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*, 2006, p. 130.

O ensaísmo latino-americano está construído sob a premissa da ressignificação. Como aponta Julio Ramos<sup>1</sup>, o ensaio latino-americano resiste à pureza discursiva das disciplinas acadêmicas – como a antropologia, sociologia, história e filosofia – ao mesmo tempo que mobiliza tais discursos, ressignificando, por assim dizer, os conteúdos originais das disciplinas. O ensaio seria portanto um gênero *indisciplinado* por excelência. Antonio Candido, por sua vez, aponta o ensaio como traço mais característico e original do pensamento brasileiro por ser uma força aglutinadora de discursos, combinando “com maior ou menor felicidade a imaginação e a observação, a ciência e arte”<sup>2</sup>. A bricolagem discursiva realizada pelo ensaio latino-americano faria desse gênero uma verdadeira máquina de ressemantização ideológica.

Neste artigo, pretendo mostrar como o ensaísmo latino-americano não é apenas sujeito de ressemantizações (operadas frente ao centro geopolítico de conhecimento), mas é também objeto de ressignificações ideológicas. Pretendo discutir como o gênero ensaístico deve ser compreendido dentro de uma moldura relacional e contingente, na qual o que é periférico pode-se tornar central, o que é indisciplinado pode-se transformar em disciplinador, e o que é desviante pode, às vezes, ganhar uma dimensão normativa.

Muitos textos ensaísticos da tradição latino-americana – como *La raza cósmica* (1926) de José Vasconcelos e *Casa-grande & senzala* (1933) de Gilberto Freyre – surgem com um certo frescor anticonvencional e acabam cristalizando-se em visões institucionais e oficiais de suas respectivas culturas. Daí a necessidade de apontar o caráter contingente e mutável das relações entre centro e periferia, e o seu uso para estudar as produções culturais e seu contexto. Neste artigo, pretendo estudar ensaios que estão posicionados às margens do ensaísmo latino-americano, escritos por autores que consideram canônicas obras como *La Raza Cósmica* e *Casa-grande & senzala*. São os ensaios de Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera*, e de Gabriel Mariano, *Cultura caboverdeana*. É importante notar que nenhum dos dois autores que ressignificam, respectivamente, as obras de José Vasconcelos e Gilberto Freyre podem ser considerados tecnicamente latino-americanos, uma vez que Gloria Anzaldúa era chicana (descendente de mexicana nascida nos Estados Unidos) e Gabriel Mariano havia nascido em Cabo Verde.

É difícil pensar no discurso cultural do México e do Brasil sem levar em conta os autores de *La Raza Cósmica* e *Casa-grande & senzala*. Assim como é quase impossível se inserir no campo intelectual do Brasil e do México sem dialogar criticamente com os legados de Freyre e Vasconcelos, respectivamente. Com dificuldade, numa discussão acadêmica, os elo-

gios à mestiçagem e ao hibridismo embutidos em *Casa-grande & senzala* e *La Raza Cósmica* seriam aceitos no seu valor de face. Poucos intelectuais desconhecem a faceta conservadora evidente nessas obras que, ao afirmar muitas vezes a cultura mestiça de seus países, tentam elidir as diferenças e tensões étnicas existentes nessas sociedades. É como se certos grupos étnicos, como o indígena e o negro, só pudessem ser valorizados na medida em que fossem diluídos no grande caldeirão de misturas raciais das culturas latino-americanas do século 20. Tanto Freyre como Vasconcelos tentam alocar tais grupos étnicos na moldura de uma narrativa nacional, construída por eles, membros da elite branca latino-americana. No México e no Brasil as teses de Vasconcelos e Freyre foram refutadas pelas modernas ciências sociais, que ofereciam outros marcos teóricos (marxismo, weberianismo, teoria de dependência, etc.) para entender a realidade social latino-americana e outros gêneros discursivos para expressarem tal reflexão (a monografia científica em contraposição ao ensaio)<sup>3</sup>. O que torna as obras de Gloria Anzaldúa e Gabriel Mariano interessantes, portanto, não é o fato de elas contestarem os argumentos de Freyre e Vasconcelos – algo bastante corriqueiro nas tradições intelectuais do México e Brasil – mas a estratégia escolhida para questionar tais obras canônicas, já que Anzaldúa e Mariano empreendem suas críticas dentro do mesmo campo discursivo, o do hibridismo, e usando o mesmo gênero literário, o ensaio.

3. Para uma análise desse processo de transição do ensaio para as ciências sociais na América Latina, Cf. MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)*, 1977, no caso do Brasil; e, MARENTES, Luis. *José Vasconcelos and the Writing of the Mexican Revolution*, 2000, no caso do México.

4. MILLER, Marilyn. *The Rise and Fall of Cosmic Race*, 2004, p. 37.

5. *Ibidem*, p. 37.

## Anzaldúa e *la raza cósmica*

A crítica estadunidense tem chamado a atenção para o que seria uma leitura equivocada do ensaio de José Vasconcelos por parte de Gloria Anzaldúa. Marilyn Miller, no seu livro *The Rise and Fall of Cosmic Race*, analisa a apropriação do termo “*La raza cósmica*” dentro da economia interna do ensaio de Gloria Anzaldúa: “Few readers have realized how radically Anzaldúa had to revise (or misread) Vasconcelos to suit her theoretical argument”<sup>4</sup>. Miller lembra que o livro de Vasconcelos seria uma fonte improvável para a reflexão de uma feminista, uma vez que “Vasconcelos makes little reference to gender in *The Cosmic Race* other than to praise the ‘beautiful race’ of the marvelous Argentine women he watched on the streets of Buenos Aires”<sup>5</sup>.

José Vasconcelos no seu *La Raza Cósmica* defende as virtudes de uma quinta raça a ser formada sob o domínio dos hispânicos, descendentes dos povos latinos. A quinta raça seria a raça-síntese. As características espirituais dessa raça mestiça

6. ANZALDÚA, Glória. *Borderlands/La Frontera*, 2007, p. 99.

7. VASCONCELOS, José. *La Raza Cósmica*, 2003, p. 27.

definitiva seriam incrivelmente parecidas com as características geralmente atribuídas à raça ibérica desde o surgimento da tradição ensaística arielista, isto é, a raça cósmica estaria predisposta à contemplação, à especulação, além de ter um agudo senso estético. Não seria exagero dizer que a raça cósmica, da maneira como Vasconcelos a concebia era uma universalização do arielismo. Os seres humanos, ao se misturarem cada vez mais, sob o comando da raça ibérica, passariam a ter tais características de contemplação e busca de beleza, atribuídas aos povos latinos. Ainda que seja uma raça a princípio “cósmica”, ou seja, que contenha o cosmo, logo se percebe que esse universo é compreendido como algo a ser homogeneizado por uma raça hegemônica.

Há sinais bastante claros de que Anzaldúa não compreendeu inteiramente o projeto ideológico embutido em *La Raza Cósmica*. No início do capítulo “La conciencia de la mestiza/Towards a New Consciousness”, Anzaldúa faz uma avaliação bastante benévola das ideias de Vasconcelos: “Opposite to the theory of the pure Aryan, and to the policy of racial purity that white America practices, his theory is one of inclusivity”<sup>6</sup>. Uma leitura atenta do argumento exposto por José Vasconcelos em *La Raza Cósmica* refutaria qualquer ideal de inclusão na sua utopia cósmica. No futuro imaginado por Vasconcelos,

los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior. De esta suerte podría redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas [...] en unas cuantas décadas de eugenesia estética podría desaparecer el negro junto con los tipos que el libre instinto de hermosura vaya señalando como fundamentalmente reacios e indignos, por lo mismo, de perpetuación.<sup>7</sup>

A defesa de uma eugenia que se impõe pelo bom senso – afinal, segundo Vasconcelos, as raças feias deixariam de se reproduzir por apego ao instinto de formosura –, não poderia estar mais distante do tom adotado pelo livro *Borderlands/La Frontera* de Gloria Anzaldúa, que é um elogio ao marginal, ao excluído, ao desviante, ao diferente, ao marginalizado. Em seu livro, Anzaldúa enfatiza o entrelugar como o espaço do mestiço. Não apenas do mestiço que está na encruzilhada de culturas, mas a mestiça mulher, e ainda mais, a mulher mestiça lésbica. Se *La Raza Cósmica* é um livro que contrapõe esquematicamente o legado cultural latino ao anglo-saxão, para apontar as virtudes do primeiro; pode-se dizer que *Borderlands/La Frontera* também lida com a tensão entre cultura hispânica e anglo-americana (presente na fronteira entre México e Estados Unidos), adicionando, no entanto, muito mais nuances e complexidades ao trabalhar com a categoria de gênero.

Por ser uma lésbica mestiça, o espaço de estranhamento e o sentimento de exílio existencial são dobrados, não só por ser uma falante de espanhol, descendente de indígena, morando em terra anglo-americana, mas também por ser uma lésbica que vivia entre culturas eminentemente patriarcais (seja a hispânica ou a anglo-americana). Como afirma Anzaldúa, toda homofobia é uma *homephobia*, isto é, medo de voltar ao lar.

In a New England college where I taught, the presence of a few lesbians threw the more conservative heterosexual students and faculty into a panic. The two lesbian students and we two lesbian instructors met with them to discuss their fears. One of the students said “I thought homophobia meant fear of going home after residency”. And I thought, how apt. Fear of going home. And of not taken in. We’re afraid of being abandoned by the mother, by the culture, *la Raza*, for being unacceptable, faulty, damaged.<sup>8</sup>

O *queer* se sente desconfortável na sua própria casa, fazendo com que questione os limites de própria cultura. Pode-se dizer que mais que um manifesto contra o imperialismo anglo-americano, *Borderlands/La Frontera* é um exame auto-reflexivo e nada complacente de sua própria cultura. Se os chicanos podiam ser considerados oprimidos pelos Estados Unidos, Anzaldúa acrescenta uma outra moldura de análise, mostrando como os oprimidos chicanos eram também igualmente capazes de oprimir as mulheres em decorrência de uma cultura machista e patriarcal, quase nunca questionada. Enquanto no ensaio de José Vasconcelos, os ibéricos, com o lastro racial latino, são universalizados; na obra de Anzaldúa é a sua militância lésbica que permite que sua mensagem tenha um alcance transcultural. Pois todas as lésbicas sofrem por viverem em culturas patriarcais, sejam elas indígenas, hispânicas ou anglo-americanas. Como Anzaldúa afirma: “As a *mestiza* I have no country, my homeland cast me out, yet all countries are mine because I am every woman’s sister or potential lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the queer of me in all races.)”<sup>9</sup>. Se a mestiçagem desestabiliza rígidos contornos raciais, sua condição *queer* coloca em xeque os papéis definidos de gênero numa cultura machista – seja ela hispânica ou anglo-americana.

Marilyn Miller tem razão: os projetos políticos de Vasconcelos e Anzaldúa não poderiam ser mais diferentes. No entanto, Anzaldúa se apropria dessa ideia de *Raza Cósmica* e passa a trabalhar o termo como se fosse aquilo que o cientista político Ernesto Laclau chama de “um significante vazio”<sup>10</sup>. Em outras palavras, Anzaldúa utilizou-se de uma palavra como *La Raza* – palavra esta que, no processo de difusão cultural, acabou mobilizando os chicanos, sendo capaz de achar outras equiva-

8. ANZALDÚA, Glória. *Borderlands/La Frontera*, 2007, p. 42.

9. *Ibidem*, p. 102.

10. LACLAU, Ernesto. *Emancipation(s)*, 1996, p. 36-46.

11. FREYRE, Gilberto. *Aventura e rotina*, 1953, p. 240.
12. Ibidem, p. 249.
13. Ibidem, p. 251.

lências para o termo. Um significante que antes era associado à universalização do arielismo e das virtudes da raça ibérica, passa a ser associado à minoria chicana, desterrada em sua própria terra, e, também, à militância *queer*, que universaliza, de certo modo, a condição de desterrados num mundo patriarcal onde as funções de homens e mulheres são previamente definidas e rigidamente impostas.

## Gabriel Mariano relê Gilberto Freyre

Outro é o tipo de apropriação cultural empreendido pelo intelectual caboverdiano Gabriel Mariano em relação à obra de Gilberto Freyre. Refutando o grande ideólogo do luso-tropicalismo que, em visita a Cabo Verde, em 1953, havia desprezado a ilha como uma configuração falhada de hibridismo, Mariano adota uma estratégia que consistia em afirmar que o hibridismo cultural cabo-verdiano não era apenas exitoso. É também mais bem-sucedido que o brasileiro.

É importante entender como Mariano reverte a lógica das intuições de Freyre em relação a Cabo Verde. Ao chegar na ilha de São Tiago, Freyre observa no seu *Aventura e rotina* que o lugar tem população “predominantemente africanas na cor, no aspecto e nos costumes, com salpicos, apenas, de influência europeia, sobre essa predominância étnica e social”<sup>11</sup>. Logo depois Freyre nota que “[d]as suas origens africanas o cabo-verdiano já perdeu, talvez, o melhor; e quanto à sobrevivências africanas na sua cultura, a atitude do maior número tende a ser uma atitude de pudor”<sup>12</sup>. Constata-se a inconsistência evidente no argumento freyreano, afinal a cultura cabo-verdiana foi inicialmente definida como predominantemente africana para depois ser caracterizada como desenraizada em relação à África. Freyre reconhece que está diante de uma cultura in-característica, transitando entre a africana e a europeia. Ainda assim o autor de *Casa-grande & senzala* não se entusiasma pelo que vê a ponto de recomendar:

Dada a in-caracterização cultural a que chegou o cabo-verdiano, o remédio para esta sua situação me parece que seria um revigoramento de influência europeia tal, na população, que animasse, nas gerações mais novas, atitudes ainda mais europeias.<sup>13</sup>

Ora, como vimos, Freyre é o grande arquiteto do hibridismo, imaginando e sugerindo, de acordo com seus valores, aquelas configurações que considera mais bem-sucedidas para

a consolidação da nação. É importante perceber que Freyre hesita bastante em relação a Cabo Verde, pois percebe que apesar de híbrida, a cultura tem características que não lhe agradam. Trata-se de um hibridismo que, a seu ver, não é bem arquitetado. As forças que o compõem não parecem estar em equilíbrio. Tal hibridismo não parece ser suficientemente europeizado ou hegemonicamente luso. Como um ensaísta que acredita na possibilidade de ordenar ou domar hibridismos, sugere um maior influxo de cultura europeia para formar uma cultura que considere exitosa.

Ora, o que Gabriel Mariano pretende em seu ensaio é realçar positivamente aquilo que Freyre havia diagnosticado num tom negativo: o fato de Cabo Verde ser uma cultura híbrida sem o domínio ou hegemonia de traços europeus. Mariano transforma em triunfo, o que era considerado por Freyre uma desvantagem (uma operação muito freyreana e antropofágica: o tabu se transforma em totem). Daí intitular o primeiro ensaio de seu livro “O mundo que o mulato criou”, numa mistura de homenagem e fina ironia em relação a *O mundo que o português criou* de Gilberto Freyre.

Parece-me ter havido em Caboverde um certo desvio naquilo que o português realizou nas áfricas. Melhor dizendo: um certo desvio na posição ou na situação do homem português perante a direcção dos fenómenos que foram surgindo nas suas vicissitudes de contacto com os povos afro-negros. No Brasil, por exemplo, nota-se que ao branco coube sempre a função de líder, de mestre na evolução da sociedade brasileira. Em Angola, Moçambique, Guiné ou S. Tomé e Príncipe coube ao português o poder de comandar e fluir e o refluir dos acontecimentos locais. Em Caboverde o problema parece-me de certo modo diverso, pois aí o mulato adquiriu desde cedo grande liberdade de movimento e teria sido ele, mulato, quem realizou em Caboverde o papel que o português reinol desempenhou no Brasil. Isto é: ter-se-ia transferido para o mulato a condição de mestre, de líder na estruturação da sociedade caboverdeana. A cultura fez-se de baixo para cima. Não se fez da Casa Grande para a senzala como sugere G. Freyre.<sup>14</sup>

O argumento de Mariano tem a seguinte base sociológica: o Brasil, como jóia da coroa portuguesa, teve sua estrutura social, típica de uma economia de exportação de produtos primários, marcada pelo latifúndio e a exploração do trabalho escravo. O mesmo não se dá com Cabo Verde. Os interesses econômicos de Portugal na colônia diminuem substancialmente depois do fim do tráfico de escravos. O minifúndio sempre foi a característica da maior parte da economia cabo-verdeana, e as disparidades de classe não eram grandes, o que, no entender de Mariano, fazia menos hierarquizada a interação entre os di-

14. MARIANO, Gabriel. *Cultura caboverdeana*, 1991, p. 55.

15. *Ibidem*, p. 72.

16. Para um estudo detalhado do tema do “pai ausente” na literatura portuguesa, Cf. ROTHWELL, Phillip. *A canon of empty fathers: Paternity in portuguese narrative*, 2007. Para um estudo de como tal tradição lusitana é transplataada para a cultura caboverdiana, Cf. SMITH, Brady. “Other Atlantics: Cape Verde, *Chiquinbo* and the Black Atlantic World”. *Comparative Literature Studies*, 2012.

17. MARIANO, Gabriel. *Cultura caboverdeana*, 1991, p. 67.

18. *Ibidem*, p. 67.

19. O prefácio que Gabriel Mariano escreve para o seu livro é fundamental para entender esse contexto: “Devo, ainda, acrescentar que os ensaios tiveram uma motivação consciente e deliberada: revelar e valorizar a personalidade cultural caboverdeana, como meio de combater a situação colonial-fascista. Os ensaios, se valem alguma coisa, valem como repúdio à situação colonial-fascista, e como sinal de amor por Caboverde”. *Ibidem*, p. 38.

ferentes grupos étnicos. Enquanto o hibridismo brasileiro era resultado de relações verticais, o de Cabo Verde seria produto de relações mais horizontais. E o português cederia espaço ao mulato. Seria o mulato, esquecido pela metrópole, uma vez que o país não tem mais importância econômica, quem a cria cultura cabo-verdiana. Trata-se de um hibridismo sem os traços patriarcais. Se a miscigenação no Brasil ocorreu a partir do encontro do português com as mulheres subjugadas pela escravidão; em Cabo Verde, o encontro entre gêneros não era unidirecional pois muitos homens negros e mulatos se misturavam às mulheres brancas<sup>15</sup>.

É importante ressaltar, mais uma vez, como Mariano transforma em *vantagens* tudo aquilo que era apontado por Freyre como incompleto e disforme na cultura caboverdiana. Mariano também reverte um dos principais tabus da cultura cabo-verdiana, que está relacionado ao tema do “pai ausente” (figurado, por exemplo, no romance de Baltasar Lopes, *Chiquinho*). O tema do “pai ausente” também permeia a literatura portuguesa desde o Romantismo, e tem a ver com a empresa colonial que demandava o trabalho dos homens, fazendo assim com que estes se ausentassem da Europa. Tal tema ganha cores diferentes em Cabo Verde, já que tem não só a ver com a imigração dos homens caboverdianos em busca de melhores condições de vida, como também com a sensação de abandono por parte da Metrópole – uma vez que Cabo Verde já não parecia assim tão atraente para os interesses mercantis de Portugal<sup>16</sup>. Mariano é enfático ao afirmar que “desde cedo as populações transplantadas para o Arquipélago ficaram entregues a si próprias”<sup>17</sup>. E acrescenta: “resolvendo por si problemas de vária ordem”<sup>18</sup>. Mariano transforma o estigma do abandono (ou rejeição metropolitana) em semente de autonomia. Seriam os “abandonados” pela Europa que teriam forjado a cultura caboverdiana.

A grande questão que se põe, depois de exposta tal concepção de hibridismo, é: essa noção de hibridismo cabo-verdiano não correria o risco de, assim como o seu símile brasileiro, tornar-se um mito? Ainda que haja o risco, é preciso historicizar essa visão da sociedade e cultura cabo-verdiana. Gabriel Mariano escreveu seus ensaios por volta de 1958, numa época em que Cabo Verde era colônia (ainda que oficialmente chamado de “território ultramarino”) de um Império falido e em crise, sofrendo com todos os problemas econômicos de uma ilha pobre, menosprezada pela ideologia racial metropolitana (que ainda guiava na prática as políticas coloniais), e até desdenhada pelo teórico do lusotropicalismo, Gilberto Freyre. Imaginar um hibridismo mais fraterno e sem os recalques do patriarcalismo lusitano era um gesto de afirmação cultural de um país até então subjugado<sup>19</sup>. Não se pode minimizar a di-

menção emancipatória desse discurso, ainda que conscientes de que, como qualquer discurso, quando reificado e colocado em outro contexto, pode ter outras conotações políticas e ideológicas. A obra de Gilberto Freyre é um exemplo claro disso. O que me interessa para o meu argumento, no entanto, é menos saber se a representação da cultura cabo-verdiana articulada por Mariano é correspondente factualmente à realidade social do país, e mais entender como tal discurso fomenta a imaginação política e cultural de um país colonizado para superar os estigmas subjacentes à condição colonial. É importante também constatar como essa concepção de hibridismo é imaginada a partir de uma outra, ligada a Freyre, com outras finalidades políticas.

## Conclusão: análise comparativa

Refletindo sobre a etimologia de *colonização*, Alfredo Bosi destaca que o termo vem de *colo*, palavra em latim que quer dizer, “*eu moro, eu ocupo a terra*, por extensão, *eu trabalho, eu cultivo o campo*”<sup>20</sup>. Ao projetar sua casa, sua cultura e seus valores em territórios estrangeiros, os colonizadores tentavam transformar uma terra estranha em lugar que transmitisse a sensação de aconchego e pertencimento típica de um lar. Se colonizar, no sentido estrito da palavra, significa habitar um lugar; a colonização como ato sócio-político-cultural implica a imposição da casa do invasor (casa aqui entendida metonimicamente como o conjunto de valores, práticas, aparato tecnológico e material do colonizador) à casa do ocupado (o antigo ocupante da terra). Levando o raciocínio de Bosi às suas consequências lógicas, poderíamos afirmar que descolonizar seria reapropriar uma casa alienada pelos colonizadores. Tal reapropriação, no entanto, é bastante complexa, pois é impossível restaurar tais sociedades como se elas pudessem retornar a uma época anterior à colonização<sup>21</sup>. O grande desafio da descolonização não seria reaver a casa alienada pelo colonizador, mas ressignificar essa casa, repleta de escombros, fragmentos e ruínas da colonização, para que ela se transforme num lar novamente.

Se há algo que une Gloria Anzaldúa e Gabriel Mariano em seus projetos intelectuais é o desejo de reconstruir um lugar para as culturas chicanas e cabo-verdianas com os fragmentos dos discursos oficiais. Anzaldúa imagina uma cultura chicana que acolha todos os *queers*; Mariano vislumbra uma cultura cabo-verdiana que não seja patriarcal e que valorize seus mestiços mais afrocêntricos que eurocêntricos.

20. BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*, 1992, p. 12, itálicos do autor.

21. Dipesh Chakrabarty lembra que muito da reflexão dos pensadores anticoloniais como Franz Fanon era tributário do pensamento iluminista europeu, que havia oprimido os colonizados. Os colonizados tinham que imaginar o seu futuro pós-emancipação a partir de um horizonte cuja existência a colonização condicionou. Seria impossível restaurar o *status quo ante*. Segundo Chakrabarty “Fanon’s struggle to hold on to the Enlightenment idea of the human –even when he knew that European imperialism had reduced that idea to the figure of the settler-colonial white man– is now itself a part of the global heritage of all postcolonial thinkers”. CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe*, 2000, p. 5.

22. SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*, 2000, p. 16.

23. MARIANO, Gabriel. *Cultura caboverdeana*, 1991, p. 69.

24. ANZALDÚA, Glória. *Borderlands/La Frontera*, 2007, p. 44.

As apropriações das obras de Vasconcelos e Freyre feitas por Anzaldúa e Mariano se dão sob o signo daquilo que Silviano Santiago chamou de “falsa obediência”. Ironicamente, Santiago atribui a falsa obediência ao continente latino-americano, cuja geografia deveria ser “de assimilação e de agressividade, de aprendizagem e reação, de falsa obediência.”<sup>22</sup> Algo semelhante ocorre com esses letrados periféricos diante das obras canônicas de dois intelectuais latino-americanos. A falsa obediência ocorre no momento em que Anzaldúa e Mariano se posicionam diante das figuras de José Vasconcelos e Gilberto Freyre para serem metodicamente emuladas, evocadas, parafraseadas, e depois desconstruídas. Emulando os “patriarcas” latino-americanos, Anzaldúa e Mariano constroem representações de suas culturas substancialmente anti-patriarcais. Inspirados nas obras de dois grandes ideólogos do hibridismo latino-americano, Anzaldúa e Mariano são capazes de construir visões alternativas do hibridismo para interpretar suas culturas. É como se estivessem utilizando os mesmos *building blocks* dos autores emulados (o vocabulário do hibridismo) para construir uma “casa” completamente diferente.

Os ensaios de Anzaldúa e de Mariano nos deixam entrever que não existe hibridismo sem que se explicita a sua política, o que nos faz pensar em *hibridismos*, bem diferentes daqueles imaginados por homens brancos da elite latino-americana como Gilberto Freyre e José Vasconcelos.

Gabriel Mariano rechaça a ideia de um hibridismo lusocêntrico e cristocêntrico proposto por Gilberto Freyre em *Aventura e rotina*, e propõe uma concepção de hibridismo muito mais centrada na cultura africana: “O processo de formação do caboverdeano operou-se mais por uma africanização do europeu, do que uma europeização do africano”.<sup>23</sup>

Algo semelhante ocorre com Gloria Anzaldúa que pensa em construir hibridismo a partir de sua subjetividade *queer*, construindo sua própria identidade a partir da mistura da cultura anglo-americana, mexicana e índia.

What I want is an accounting with all three cultures – white, Mexican, Indian. I want the freedom to carve and chisel my own face, to staunch the bleeding with ashes, to fashion my own gods out of my entrails. And if going home is denied me then I will have to stand and claim my space, making a new culture – una cultura mestiza – with my own lumber, my own bricks and mortar and my own feminist architecture.<sup>24</sup>

Nos dois casos, pode-se notar que o próprio signo “hibridismo” ganhou novos equivalentes, deslocando-se dos reificados significados da tradição latino-americana para assumir os contornos dos desejos e angústias pós-coloniais.

Voltando ao tema da descolonização como uma constante prática de ressemantização de *colo*, é notória nas reflexões de Anzaldúa e Mariano uma forte preocupação com o “estar no mundo” de suas culturas. Mariano tenta dar um outra valorização à percepção de que Cabo Verde é uma ilha abandonada pelos portugueses (o tema da ausência paterna), argumentando que a ausência do pai representou uma libertação do paternalismo lusitano. Por sua vez, Anzaldúa lida com o problema da *homophobia*, isto é, de ser considerada uma *outcast* na sua própria cultura, propondo-se o desafio de construir uma outra cultura chicana a partir das entranhas de sua própria subjetividade *queer*. Em todos esses esforços, tanto Anzaldúa quanto Mariano lutam por um hibridismo que não seja cúmplice das instâncias de opressão, e represente para cabo-verdianos e chicanos uma forma de emancipação.

## Referências

- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 2007.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. 9.ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre o azul, 2006.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Ed. Guillermo Guicci, Enrique Larreta e Edson Fonseca. 1933. Paris: Coleção Archivos, Allca XX, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Aventura e rotina: sugestões de uma viagem à procura de constantes portuguesas de caráter e ação*. Lisboa: Livros do Brasil LTDA, 1953.
- LACLAU, Ernesto. *Emancipation(s)*. Londres: Verso, 1996.
- MARENTES, Luis. *José Vasconcelos and the Writing of the Mexican Revolution*. New York: Twayne, 2000.
- MARIANO, Gabriel. *Cultura caboverdeana: ensaios*. Lisboa: Vega, 1991.
- MILLER, Marylin. *The Rise and Fall of the Cosmic Race*. Austin: UT Press, 2004.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)*. 2.ed. São Paulo: Ática, 1977.
- RAMOS, Julio. *Desencuentros de la modernidad en la América Latina*. Caracas: El perro y la rana, 2006.
- ROTHWELL, Philip. *A Canon of Empty Fathers: Paternity in Portuguese Narrative*. Lewisburg: Bucknell UP, 2007.
- SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SMITH, Brady. "Other Atlantics: Cape Verde, *Chiquinho* and the Black Atlantic World". *Comparative Literature Studies*. Baltimore, v. 49, n. 2, p. 246-264. 2012.
- VASCONCELOS, José. *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*. México DF: Editorial Porrúa, 2003.