

Claudia de Lima Costa
Universidade Federal de Santa Catarina

Eliana Ávila
Universidade Federal de Santa Catarina

Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”

Resumo: *Este artigo situa a contribuição fundamental de Gloria Anzaldúa sobre a consciência mestiça na história do feminismo, enfocando sua perspectiva epistemológica da diferença interseccional na articulação de uma política de coalizão contra a exclusão da alteridade dos lugares privilegiados da construção da modernidade. Ancorando-se nas reflexões acadêmicas sobre os escritos de Anzaldúa, as autoras destacam as maneiras pelas quais a teoria da identidade mestiça de Anzaldúa está antecipando não apenas críticas aos conceitos de sujeito, diferença e modernidade, mas também aquelas que enfatizam as distinções entre versões capitalistas e versões críticas do hibridismo cultural.*

Palavras-chave: *interseccionalidade, hibridez, teoria queer, política identitária, política de alianças.*

I began to think, “Yes, I’m a chicana but that’s not all I am. Yes, I’m a woman but that’s not all I am. Yes, I’m a dyke but that doesn’t define all of me. Yes, I come from working class origins, but I’m no longer working class. Yes, I come from a mestizaje, but which parts of that mestizaje get privileged? Only the Spanish, not the Indian or black.” I started to think in terms of mestiza consciousness. What happens to people like me who are in between all of these different categories? What does that do to one’s concept of nationalism, of race, ethnicity, and even gender? I was trying to articulate and create a theory of a Borderlands existence. ... I had to, for myself, figure out some other term that would describe a more porous nationalism, opened up to other categories of identity.

[Comecei a pensar: “Sim, sou chicana, mas isso não define quem eu sou. Sim, sou mulher, mas isso também não me define. Sim, sou lésbica, mas isso não define tudo que sou. Sim, venho da classe proletária, mas não sou mais da classe proletária. Sim, venho de uma mestiçagem, mas quais são as partes dessa mestiçagem que se tornam privilegiadas? Só a parte espanhola, não a indígena ou negra.” Comecei a pensar em termos de consciência mestiça. O que acontece com gente como eu que está ali no entre-lugar de todas essas categorias diferentes? O que é que isso faz com nossos conceitos de nacionalismo, de raça, de etnia, e mesmo de gênero? Eu estava tentando articular e criar uma teoria de existência nas fronteiras. [...] Eu precisava, por conta própria, achar algum outro termo que pudesse descrever um nacionalismo mais poroso, aberto a outras categorias de identidade.]

Gloria E. Anzaldúa, *Interviews*

Sobre *amasamientos* culturais e a constituição do sujeito mestiço

A importância de Gloria Anzaldúa para o surgimento da discussão sobre diferença no bojo do feminismo norte-americano não pode ser menosprezada. Co-organizadora de uma das mais importantes antologias emblemáticas do feminismo da diferença, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*,² Anzaldúa trouxe, a partir de seu lugar de escritora chicana às margens do cânone, intervenções das mulheres feministas de cor, lésbicas, judias e mulheres do Terceiro Mundo, entre outras, para o centro do debate feminista norte-americano, até então dominado pela miopia das feministas consideradas brancas, anglófonas, heterossexuais, protestantes e de classe média. Com a irrupção dessas vozes histórica e estruturalmente reprimidas ou sem espaço, a discussão sobre diferença se desloca do plano de uma dicotomia de gênero (a diferença entre homens e mulheres, entre masculino e feminino) e caminha rumo à exploração das diferenças entre as mulheres e no interior das mulheres – tônica que marcou principalmente as preocupações intelectuais e práticas militantes feministas na década de 1980, revelando o reconhecimento de que o campo social está interseccionado por várias camadas de subordinação que não podem ser reduzidas unicamente à questão de gênero.

Esse foi um período em que, com a entrada dos debates sobre pós-modernismo e pós-estruturalismo na academia norte-americana, assistimos a uma massiva desestabilização de certezas, verdades, desintegração de epistemologias e a exploração, dentro do feminismo, das múltiplas opressões constitutivas das diferenças entre as mulheres. Teresa de Lauretis, Adrienne Rich, Elizabeth Spellman, Maria Lugones e Norma Alarcón (para arbitrariamente citar apenas algumas autoras) percorrem o curso aberto por Anzaldúa, examinando e polemizando as questões sobre diferença: diferença sexual para além das formulações dicotômicas, diferença racial, diferença étnica, diferença pós-colonial. O feminismo da diferença, portanto, distancia-se das determinações biológicas para salientar as inscrições socioculturais dos sujeitos além do gênero, o que abrirá, nos anos 1990, curso para a análise da interseccionalidade do gênero. Segundo as discussões de Michèle Barrett e de Nancy Fraser sobre o conceito de diferença,³ os anos 1980 mostraram como as diversidades culturais, raciais, de classe, etc. contribuíram para as distintas experiências das mulheres, entre as mulheres e entre as mulheres e os homens. Enfim, é a época do discurso

² Cherríe MORAGA e Gloria ANZALDÚA, 1981. Veja também ANZALDÚA, 2000b.

³ Seria importante observar que, ao usarmos o termo “feminismo da diferença”, estamos fazendo alusão à trajetória norte-americana desse conceito. No contexto do feminismo norte-americano, com o qual os escritos de Anzaldúa dialogam, o discurso da diferença, em sua primeira fase, esteve muito marcado pelos debates sobre as diferenças entre mulheres e homens, que por sua vez estavam influenciados pela noção de sistemas de sexo/gênero, de Gayle RUBIN, 1975. Como explica Susan FRIEDMAN, 1998, embora houvesse discordâncias quanto à explicação dessas diferenças (biologia, cultura ou uma combinação de ambos os fatores), a diferença de gênero era vista como a categoria de análise mais significativa e determinante. A influência do “feminismo da diferença” francês nos debates norte-americanos (influência esta somente sentida nos anos 1980 a partir da publicação da coletânea *New French Feminisms*, organizada por Elaine MARKS e Isabel de COURTIVRON, 1979) teve o efeito de intensificar o então discurso dominante da diferença de gênero e de sua estrutura binária (é interessante observar que antes da publicação dessa coletânea, somente um artigo de Hélène CIXOUS – “The Laugh of the Medusa”, 1976 – havia sido traduzido e publicado nos Estados Unidos). O desafio a uma análise ancorada somente na diferença de gênero dentro do feminismo norte-americano

surgiu a partir das intervenções das feministas não-brancas, particularmente as feministas negras. Argumentando que a opressão das mulheres não poderia ser entendida unicamente pelo viés da diferença de gênero, feministas negras, judias, lésbicas, operárias, do “Terceiro Mundo” e chicanas, entre outras (ou uma mistura de todas essas categorias) demandaram atenção para as diferenças múltiplas entre as mulheres, abrindo, portanto, o espaço para o que mais tarde veio a ser denominado abordagem interseccional, a qual expandiu o conceito de gênero e passou a formulá-lo como parte do conjunto heterogêneo das relações móveis, variáveis e transformadoras do campo social. Os escritos de Anzaldúa são precursores dessa visão interseccional dentro do feminismo contemporâneo. Para maiores explorações sobre a discussão norte-americana do “feminismo da diferença”, veja Michèle BARRETT, 1987; Nancy FRASER, 1996; FRIEDMAN, 1998; e Claudia de Lima COSTA, 2002. Para um estudo sobre as relações entre o pós-estruturalismo francês e o feminismo norte-americano, veja, por exemplo, Alice JARDINE, 1985; Jane GALLOP, 1982; Nancy K. MILLER, 1988; e Diana FUSS, 1989. No contexto europeu, o “feminismo da diferença” toma outros contornos, especialmente a partir das discussões francesas e italianas. Para essas outras acepções da diferença (incluindo a diferença sexual), veja Toril MOI, 1985; Teresa de LAURETIS, 1994; Naomi SCHOR e Elizabeth WEED, 1994; e Rosi BRAIDOTTI, 1994 e 2002.

⁴ Para uma maior compreensão de como a diferença foi articulada nesse período do feminismo norte-americano, veja GILLIGAN, 1983; CHODOROW, 1978; e SPENDER, 1980.

⁵ ALARCÓN, 2003.

⁶ STEPHENSON, 2003.

da diferença no feminismo norte-americano: da “voz diferente” de Carol Gilligan, das diferenças salientadas por Nancy Chodorow na constituição das subjetividades a partir da reprodução da maternidade e das diferenças entre homens e mulheres no uso da linguagem, enfatizadas por Dale Spender.⁴ Em breves pinceladas, esse é o contexto em que Anzaldúa lança, em 1987, seu livro *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, o qual se situa entre vários gêneros textuais e registros discursivos, simultaneamente empregando-os e subvertendo-os. Mistura de poesia, autobiografia espiritual, ficção, discurso analítico e escrito em vários idiomas (inglês, espanhol, várias línguas e dialetos indígenas), *Borderlands* é visto por algumas feministas como a tentativa de Anzaldúa de ir mais além do feminismo da diferença do início dos anos 1980, das abstrações desconstrucionistas ou sinais da diferença pura de algumas vertentes pós-estruturalistas, para um escrutínio (geo)político das mestiçagens e hibridismos presentes na explosiva zona de contato que caracteriza a fronteira entre México e Estados Unidos. Em outras palavras, a nova mestiça de Anzaldúa, com sua consciência polivalente e por meio de uma prática performática/textual transversiva, ocupa, em constante sobreposição/deslocamento, os interstícios dos vários vetores da diferença resultantes dos desequilíbrios históricos e das exclusões múltiplas.

Norma Alarcón,⁵ realizando uma leitura bastante incisiva da nova mestiça (leitura esta que vem acompanhada de comentários não menos incisivos de Marcia Stephenson),⁶ argumenta que Anzaldúa, ao assumir posições resistentes de sujeitos nas figuras da Mulher-Cobra [*Snake Woman*], La Chingada, Tlazolteotl, Coatlicue, Guadalupe, La Llorona, etc., não apenas questiona o sujeito autoritário e coerente das representações eurocêntricas, mas também invoca outros sistemas simbólicos para recuperar e recodificar os múltiplos nomes da Mulher que não se encontram contidos dentro dos registros hegemônicos ocidentais e dos modelos psicanalíticos freudianos e lacanianos. Segundo Stephenson,

Dado que os sistemas de significação predominantes desautorizam qualquer sentido político, cultural e teórico de ‘residência’ para a chicana, ela figura tanto como presença e ausência nas representações textuais e nos discursos prevalecentes do estado-nação. Anzaldúa reivindica as fronteiras a partir da criação de uma comunidade imaginária utópica ou de um terceiro espaço, um ‘lar’ que está aberto para a ilegal, a deslocada, a pária e a *Queer*. Esse terceiro espaço também demanda uma forma diferente de conhecer e sentir. [...] [E]ssa re-apropriação do ‘lar’ privilegia a

⁷ STEPHENSON, 2003, p. 371 – tradução das autoras. Todas as traduções que aqui aparecem são das autoras, exceto quando explicitadas.

noção de migração, multiplicidade e de um tempo provisional: nas Américas hoje, os processos de deslocamentos sociopolíticos do império e da construção da nação ao longo desses 500 anos de história aconteceram de tal forma que a noção de 'lar' se tornou tão móvel quanto as populações, um 'lar' sem território geopolítico juridicamente nacionalizado.⁷

Marcado por uma subjetividade nomádica moldada a partir de exclusões materiais e históricas, o sujeito subalterno/chicano de Anzaldúa articula uma identidade mestiça que já antecipava a crítica ao pensamento binário e a modelos de hibridismo cultural ancorados em noções de assimilação e cooptação. Enfatizando que os terrenos da diferença são mais que nunca espaços de poder, a autora complica radicalmente o discurso feminista da diferença. Migrando pelos entre-lugares da diferença, mostra como esta é constituída na história e adquire forma a partir de articulações sempre locais – suas mestiçagens múltiplas revelam simultaneamente mecanismos de sujeição e ocasiões para o exercício da liberdade. Em um dos trechos mais citados e de grande força retórica de *La conciencia de la mestiza*, Anzaldúa conclama:

Como *mestiza*, eu não tenho país, minha terra natal me despejou; no entanto, todos os países são meus porque eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque a *queer* em mim existe em todas as raças.) Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos indo-hispânicos e anglos; entretanto, tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/à outro/a e ao planeta. *Soy un amasamiento*, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados.⁸

⁸ ANZALDÚA, 1987, p. 80-81.

Devemos lembrar que esse *amasamiento* que constitui o sujeito de Anzaldúa se refere ao processo de tradução cultural abalizando a lógica do hibridismo não-assimilacionista. A ambigüidade e a indecidibilidade que acompanham o ato tradutório no qual Anzaldúa se engaja têm o efeito de perturbar os binarismos culturais. Como tradutora e traidora (já que não existe tradução fiel, ou seja, toda tradução é uma "pérfida fidelidade"), a nova mestiça opera dentro de uma referência epistemológica distinta

do modelo que estrutura as relações entre centro e periferia, tradição e modernidade. Ela é produto da transculturação, sincretismo e diáspora que criam disjunções entre tempo e espaço (a fronteira) e deslocamentos dos discursos sobre ‘origens’ e essências. Seu cronotopo é a liminaridade/insterstício e sua prática, a tradução. No que tange ao conceito de tradução cultural presente no processo da hibridização, Homi Bhabha esclarece:

Essa teoria da cultura está próxima a uma teoria da linguagem, como parte de um processo de traduções – usando essa palavra, como antes, não no sentido estritamente lingüístico de tradução, como, por exemplo, um “livro traduzido do francês para o inglês”, mas como um motivo ou tropo como sugere Benjamin para a atividade de deslocamento dentro do signo lingüístico. Perseguido esse conceito, a tradução é também uma maneira de imitar, porém de uma forma deslocadora, brincalhona, imitar um original de tal forma que a prioridade do original não seja reforçada, porém, pelo próprio fato de que o original se presta a ser simulado, copiado, transferido, transformado, etc.: o “original” nunca é acabado ou completo em si. O “originário” está sempre aberto à tradução [...] nunca tem um momento anterior totalizado de ser ou de significação – uma essência. O que isso de fato quer dizer é que as culturas são apenas constituídas em relação àquela alteridade interna a sua atividade de formação de símbolos que as torna estruturas descentradas – é através desse deslocamento ou liminaridade que surge a possibilidade de articular práticas e prioridades culturais diferentes e até mesmo incomensuráveis.⁹

⁹ BHABHA, 1990, citado em tradução em Lynn Mario T. Menezes de SOUZA, 2004, p. 125. Para uma discussão esclarecedora sobre os conceitos de hibridismo e tradução cultural em Bhabha, ver SOUZA, 2004. Para uma análise da tradução cultural em relação ao feminismo e transnacionalismo, veja COSTA, 2004.

¹⁰ BUTLER, 2004, p. 228.

¹¹ Para uma reflexão instigante sobre a noção de “zona de contato”, veja Mary Louise PRATT, 1999. Para uma melhor compreensão de como essa noção se relaciona proximamente com o conceito de “entre-lugar”, veja Silvano SANTIAGO, 1978.

Judith Butler, escrevendo sobre feminismo e transformação social, entende a mediação tradutória de Anzaldúa (sempre cruzando mundos e identidades – chicana, mexicana, lésbica, americana, acadêmica, pobre, escritora, militante) como uma prática de questionamento de nossas certezas epistemológicas buscando a abertura para outras formas de conhecimento e de humanidade. Como enfatiza Butler, Anzaldúa nos mostra que “é somente através de existirmos no modo da tradução, constante tradução, que teremos alguma chance de produzir um entendimento multicultural das mulheres ou, de fato, da sociedade”.¹⁰

Mas, perguntamos, no atual cenário de divisas fragmentadas, “zonas de contato”¹¹ e epistemologias da fronteira, qual seria a contribuição específica de Anzaldúa para uma prática feminista de tradução?

Sobre a especificidade histórica da interseccionalidade de diferenças

Em uma perspicaz discussão sobre feminismo, experiência e representação, Nelly Richard observou que, na divisão global do trabalho, o trânsito da teoria entre os centros metropolitanos e as periferias se faz a partir de uma troca desigual: enquanto o centro acadêmico teoriza, espera-se da periferia o fornecimento de estudos de caso.¹² Em outras palavras, a periferia é reduzida ao lado prático da teoria (ou, usando uma outra oposição binária perversa, a periferia torna-se o corpo concreto em oposição à mente abstrata do feminismo metropolitano). No entanto, a mestiça de Anzaldúa, como temos salientado aqui, questiona o que Walter Mignolo identifica como “colonialidade do poder”,¹³ interrompendo a prática de apropriação metropolitana através de um número de estratégias textuais articuladas a partir do cronotopo da *différance* derridiana em oposição à noção simplista de diferença. Seu hibridismo brinca com os modelos metropolitanos, suas dicotomias e revela as estruturas descentradas dos mesmos, ao mesmo tempo que inaugura outros tipos de conhecimento ou epistemologias da fronteira. Como afirma Anzaldúa, “[s]abia de coisas muito antes de Freud”.¹⁴

Susan Friedman, ao analisar o discurso feminista da diferença, argumenta que a mestiça de Anzaldúa aponta para um lugar além da diferença.¹⁵ No entanto, afirmar esse espaço do além não significa incorrer no discurso problemático do pós (pós-feminismo ou feminismo pós-diferença), veiculado com tanto fervor pela mídia.¹⁶ Ao contrário, seu hibridismo móvel aponta, primeiro, para a formação de um feminismo ‘migratório’ que resiste à “tendência da teoria em fixar, esquematizar, organizar, classificar e estabilizar a fragmentação e fluidez do pensamento e da existência”.¹⁷ Segundo, alinhava uma crítica à preocupação exagerada do feminismo com a diferença à custa de qualquer reconhecimento do desejo pela identidade. Como Henrietta Moore enfatiza,

identidade e diferença não tratam somente de agrupamentos categóricos, mas de processos de identificação e diferenciação. Nós nos engajamos em tais processos, de maneiras distintas, com o desejo de pertencimento, de ser parte de alguma comunidade, ainda que provisória. Pertencer invoca o desejo e é neste desejo que reside muito da paixão pela diferença.¹⁸

O ‘além’ de Friedman é o ‘além’ (*beyond*) de Bhabha, no sentido de um movimento dialógico entre o idêntico e

¹² RICHARD, 2002.

¹³ MIGNOLO, 2003.

¹⁴ ANZALDÚA, 1987, p. 33.

¹⁵ FRIEDMAN, 1998.

¹⁶ Para uma reflexão inspiradora dos discursos sobre pós-feminismo ou sobre a morte do feminismo, veja Mary HAWKESWORTH, 2004.

¹⁷ FRIEDMAN, 1998, p. 102.

¹⁸ MOORE, 1994, p. 1-2.

¹⁹ TAUSSIG, 1993. Veja FRIEDMAN, 1998, para a discussão sobre Taussig.

a diferença, ou mesmo na definição que Michael Taussig lhe dá: o movimento entre mimese e alteridade na inscrição da diferença pelo etnógrafo.¹⁹ Para Friedman, esse movimento não significa um retorno ao lugar róseo da irmandade feminista dos anos 1970 e início dos anos 1980, e sim viajar constantemente entre mundos, explorando os espaços de suas diferenças, formados negativamente e positivamente a partir de misturas e divisões.

Assim, uma das grandes contribuições da prática teórica de Anzaldúa é desenvolver uma perspectiva articulando, simultaneamente, política identitária e política de alianças, de modo que esses parâmetros de agenciamento cultural, mesmo que aparentemente antitéticos, possam se reforçar e também se interromper dialogicamente, enriquecendo-se com suas limitações mútuas. Ao elencar quatro caminhos necessários para uma possível política de alianças que não dispense (nem dispense) a força estratégica de políticas identitárias, Anzaldúa propõe o verbo *to sandbar*, referindo-se ao banco de areia que conecta a ilha ao continente mas que se mantém “às vezes submerso, às vezes visível, dependendo da maré”.²⁰ Para Anzaldúa, formar alianças é um processo que requer estratégias flexíveis e transitórias, históricas, contingentes a cada circunstância específica.²¹

²⁰ ANZALDÚA, 1990, p. 224.

²¹ Veja Diane FOWLKES, 1997.

Uma das importantes ramificações dessa contribuição é perturbar o argumento de que os estudos de sexualidade não passam do âmbito ‘meramente cultural’, ou seja, não passam de um âmbito supostamente inferior ao dos estudos de classe – estes tidos como parâmetro absoluto de constituição do sujeito abjeto (portanto, materializado como objeto) do humanismo.²² Em contraponto a esse argumento – que Audre Lorde definiu como “hostilidade horizontal”²³ – que surge no bojo de políticas identitárias essencialistas, a teorização de Anzaldúa reflete o surgimento, alinhado aos estudos feministas, de uma perspectiva interseccional que recusa qualquer redução de subjetividades históricas complexas a categorias identitárias fixas, desconectadas entre si.

²² Veja, a esse respeito, por exemplo o debate entre FRASER, 1997a e 1997b; e BUTLER, 1997.

²³ LORDE, 1984, p. 47-48.

Anzaldúa também demarcou sua resistência ao redirecionamento de discursos normatizantes sobre a perspectiva interseccional desenvolvida por teorias feministas e *queer* a partir dos anos 1980. Enfatizou a necessidade de se manter uma perspectiva de alianças sem perder de vista a especificidade histórica de cada instância de luta: longe de antecipar qualquer garantia de correspondência entre uma política supostamente homogênea de se viver a fronteira e o conteúdo emancipatório que se pode esperar dela, a teoria de Anzaldúa exige discernir cada construção de conteúdos

como uma instância interseccional e vivencial específica. Assim, Anzaldúa enfatiza a tensão necessária entre as forças simultâneas de especificidade e comunidade que tornam as alianças possíveis entre sujeitos intersticiais:

A fronteira específica tematizada neste livro é a fronteira entre o México e o sudoeste dos E.U.A.–Texas. As fronteiras psicológicas, as fronteiras sexuais e as fronteiras espirituais não são exclusivas a essa região. As fronteiras se tornam fisicamente presentes em todos os lugares onde duas ou mais culturas se tocam, onde pessoas de raças diferentes ocupam o mesmo território, onde as classes mais baixas, baixas, médias e altas se tocam, onde o espaço entre dois indivíduos se encolhe na intimidade.²⁴

²⁴ ANZALDÚA, 1987, p. 17.

É nesse mesmo sentido de interseccionalidade que, alertando para a cooptação do termo *queer* como apenas mais uma nova categoria identitária e homogenizante, reproduzindo assim a lógica hegemônica, Anzaldúa enfatizou a dinâmica transitória pela qual

[q]ueer costuma ser usado como um termo abrangente, falsamente unificador, sob o qual todos os 'queers' de todas as raças, etnias e classes são aglomerados. Por vezes precisamos dessa abrangência para solidificar nossos postos contra quem nos oprime. Mas mesmo quando buscamos abrigo sob esse termo não devemos nos esquecer de que ele homogeniza e oculta nossas diferenças.²⁵

²⁵ ANZALDÚA, 1991, p. 250.

²⁶ ANZALDÚA, 1991, p. 251.

²⁷ Nikki SULLIVAN, 2003, p. 66. A

teorização *queer* não se resume à mera inversão de hierarquias, mas coloca em xeque a própria conceitualização de categorias semânticas, impedindo sua fixidez. Em Anzaldúa, o conceito *queer* se entrelaça com os de "*borderlands/la frontera*" e "consciência mestiça", estrategicamente transgredindo parâmetros identitários de raça e sexualidade e demolindo qualquer mito de pureza epistemológica ou identitária, de razão ou raça pura, que impeça o deslocamento e a transgressão abjeta de fronteiras simbólicas/materiais. *La Frontera* é onde vive o que é impróprio e proibido: "Los atravesados vivem aqui: o vesgo, o perverso, o *queer*, o atrapalhado, o híbrido, o mulato, o mestiço, o meio-morto; em suma, todos os que atravessam, cruzam ou transgridem os confins do 'normal'" (ANZALDÚA, 1987, p. 3).

²⁸ BENHABIB, 1986.

²⁹ ANZALDÚA, 1991, p. 252-253.

Nesse contexto, é sintomático que, mesmo tendo sido pioneira no uso interseccional do termo *queer* em seu livro influente de 1987, e tendo criticado seu uso abstracionista e esbranquiçante,²⁶ Anzaldúa é raramente citada ou reconhecida por sua contribuição aos estudos *queer*, já que seu trabalho tende a ser categorizado sob a rubrica singular de teorias de raça,²⁷ por sua vez tidas como sendo isoladas de outros parâmetros identitários. É contra essa ideologia que Seyla Benhabib argumenta que a teoria de Anzaldúa rejeita o âmbito da subjetividade singular coletiva para abraçar aquele, bem mais complexo, da intersubjetividade.²⁸

De fato, ao considerar as dinâmicas de opressão e resistência cultural, Anzaldúa contraria os argumentos pela priorização de um paradigma constitutivo sobre outro, ou seja, de um modelo aditivo de opressão e resistência identitária. Para ela, a

identidade não é um amontoado de cubículos estufados respectivamente com intelecto, sexo, raça, classe, vocação, gênero. Identidade flui entre, sobre, aspectos de cada pessoa. Identidade é um [...] processo.²⁹

GLORIA ANZALDÚA, A CONSCIÊNCIA MESTIÇA E O “FEMINISMO DA DIFERENÇA”

Nesse processo, a nova mestiça é quem busca “reinterpretar a história” universalizante, contrapondo-a através de uma “nova consciência” que recusa tanto o identitarismo essencialista quanto o hibridismo hegemônico.

³⁰ AnaLouise KEATING, 1993, p. 110.

Reconhecendo que a dinâmica corporativa contemporânea capitaliza-se ainda mais ao absorver diversas formas de resistência cultural,³⁰ Anzaldúa argumenta que é preciso incorporar essa dinâmica em cada luta, ao invés de ignorá-la: “nada é eliminado, o bom, o ruim e o feio, nada rejeitado, nada abandonado. [A nova mestiza] não só sustém contradições como também transforma as ambivalências em uma outra coisa”.³¹ Ainda assim, como afirma Michael Hames-Garcia,

³¹ ANZALDÚA, 1987, p. 79.

a necessidade de fazer distinções entre instâncias de hibridez resistente e não-resistente não deve ser confundida com o impulso para descobrir a forma perfeita de resistência que não possa ser recuperada por forças de dominação.³²

³² HAMES-GARCIA, 2000, p. 111.

É nesse sentido que, em sua discussão sobre uma possível política de alianças, Anzaldúa resalta a necessidade de engajar (ao invés de resolver ou dissolver) as tensões subjacentes a qualquer narrativa justificadora de opressão e exclusão: “os termos *solução*, *resolução*, *progredir* e *ir adiante* refletem conceitos culturais dominantes do Ocidente”.³³ Respaldados por ideologias salvacionistas, tais conceitos culturais precisam ser reconhecidos enquanto veículos de violência, já que se materializam em relações gravemente assimétricas: “A fronteira E.U.A.–México es *una herida abierta* em que o Terceiro Mundo range contra o primeiro e sangra”.³⁴

³³ ANZALDÚA, 1990, p. 227.

³⁴ ANZALDÚA, 1987, p. 3.

Tal ênfase sobre a fronteira enquanto uma “ferida aberta” nada tem em comum com a ideologia de suposta transcendência de barreiras celebrada por teorias hegemônicas de hibridismo e transculturalismo. Ao contrário, ela exige que se atente para a especificidade histórica de toda assimetria intercultural.

Segundo Hames-Garcia, Anzaldúa representa essa crise contra a lógica hegemônica que é reproduzida também internamente na cultura chicana, cujo movimento nacionalista buscou dissipar seus conflitos internos sob mitos nacionalistas de unidade identitária.³⁵ Pretensamente protegendo a família chicana do capitalismo e racismo anglocêntricos, a ideologia resolucionista do movimento ignorou as desigualdades internas legitimadas pelo mito patriarcal de identidade nacional. Por exemplo, um dos principais documentos do nacionalismo cultural chicano, “El Plan Espiritual de Aztlán”, concebe o nacionalismo como uma “chave para a organização” que “transcende todas

³⁵ HAMES-GARCIA, 2000.

³⁶ "El Plan", p. 2.

³⁷ Sobre a crítica nacionalista a Anzaldúa, veja Denise A. SEGURA e Beatriz M. PESQUERA, 1988-1990, p. 72-75; sobre a crítica à importância dada por Anzaldúa às opressões por orientação sexual, veja Deena J. GONZÁLEZ, 1998, p. 48-50.

³⁸ ANZALDÚA, 1987, p. 21-22.

³⁹ A nova mestiça de Anzaldúa antecipa, nesse sentido, o argumento de Paul GILROY (1993) para redefinir tradição enquanto modernidade em relação histórica diante de um passado não fixo, mas em transformação incessante, com ressonâncias e ressignificações atuais.

⁴⁰ Por exemplo, para April Shemak, "as identidades produzidas nas fronteiras são automaticamente livres de restrições, especialmente quando a interpretação que Anzaldúa faz dessa 'nova' cultura parte de noções arcaicas da cultura indígena pré-colombiana para simular um modo de vida mais puro ou autêntico. [...] Anzaldúa constrói um indigenismo estagnado, mistificado [que ignora] como o indigenismo pode ser (e é) manipulado por estados-nações para reproduzir formações étnicas/raciais perniciosas que sustentam o nacionalismo" (SHEMAK, 2002, p. 86). Sobre essa crítica ao indigenismo em Anzaldúa, veja também Scott MICHAELSEN e David JOHNSON, 1997.

⁴¹ ANZALDÚA, 1987, p. 5.

as facções ou fronteiras religiosas, políticas, econômicas".³⁶ É esse o contexto discursivo criticado por Anzaldúa por homogenizar e, assim, encobrir os conflitos internos à sociedade. Não surpreende, portanto, que suas críticas tenham sido reduzidas a mero faccionalismo nesse contexto discursivo, ou seja, a mero antipatriotismo em cumplicidade com os inimigos da cultura chicana.³⁷ Em contraponto, Anzaldúa declara: "Não me convencem os mitos da tribo em que meu nascimento me inseriu. [...] Recuso-me a glorificar os aspectos da minha cultura que me feriram, e que me feriram em nome de me proteger".³⁸

Ainda segundo Hames-Garcia, a lógica hegemônica interna à cultura chicana é reproduzida também pelo mito de retorno ao passado idílico de Aztlan. Para Anzaldúa, a narrativa de retorno a Aztlan, que enfatiza a desterritorialização dupla dos chicanos e chicanas (como astecas e como mexicanos colonizados), portanto com direito (duplo!) de posse sobre a terra usurpada pelos Estados Unidos, ignora a opressão de mulheres como base da dominação asteca sobre os povos pré-colombianos. Ela problematiza, portanto, esse mito legitimador das dominações internas entre chicanos e chicanas. Sua visão sobre a narrativa de retorno a Aztlán é mais bem compreendida como reapropriação, reinterpretação ou revisão histórica do que como qualquer volta a uma pureza original idealizada segundo valores patriarcais.

Na visão de Anzaldúa, a nova mestiça recusa o conforto simulado de mecanismos arbitrários de resolução e dissolução de conflitos, sustentado pela ilusão modernista de temporalidade linear e, portanto, de uma fronteira intransponível entre tradição e modernidade.³⁹ Se consideramos tal recusa como uma intervenção histórica, torna-se claramente inconsistente a crítica segundo a qual a teorização de Anzaldúa sobre a nova mestiça implica um hibridismo que dissolve diferenças, transpõe contingências históricas ou idealiza o período pré-Colombiano, desproblematizando seu legado histórico patriarcal.⁴⁰ Contra essa redução do conceito de mestiçagem de Anzaldúa a uma dissolução de restrições calcada por um indigenismo idílico des-historicizante, é importante notar que seu livro *Borderlands/La Frontera* começa justamente com uma crítica contundente à representação acrítica de um retorno mítico ao passado asteca, ou seja, à representação que ignora sua problemática ordem patriarcal, representada pela água e sustentada pela subjugação das mulheres, simbolizadas pela serpente.⁴¹ Recusando as fronteiras arbitrárias entre tradição e modernidade, e perplexa em meio à encruzilhada de "los intersticios, os espaços entre os mundos

GLORIA ANZALDÚA, A CONSCIÊNCIA MESTIÇA E O “FEMINISMO DA DIFERENÇA”

- ⁴² ANZALDÚA, 1987, p. 20. diferentes que ela habita”,⁴² a nova mestiça é o sujeito intersticial do feminismo contemporâneo: apesar de dolorosa, a “consciência mestiça” proposta por Anzaldúa “nasce do movimento criativo contínuo que rompe incessantemente com o aspecto unitário de cada novo paradigma”.⁴³
- ⁴³ ANZALDÚA, 1987, p. 80.

Referências bibliográficas

- ALARCÓN, Norma. “Anzaldúa’s *Frontera*: Inscripting Gynetics.” In: ARREDONDO, Gabriela; HURTADO, Aída; KLAHN, Norma; NÁJERA-RAMÍREZ, Olga; and ZAVELLA, Patricia (eds.). *Chicana Feminisms: A Critical Reader*. Durham: Duke University Press, 2003. p. 354-369.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- _____. “Bridge, Drawbridge, Sandbar or Island: Lesbians-of-Color Haciendo Alianzas.” In: ALBRECHT, Lisa; and BREWER, Rose M. (eds.). *Bridges of Power: Women’s Multicultural Alliances*. Philadelphia: New Society Publishers, 1990. p. 216-33.
- _____. “To(o) Queer the Writer: Loca, Escrita y Chicana.” In: WARLAND, Betsy (ed.). *In: Versions: Writing by Dykes, Queers and Lesbians*. Vancouver: Press Gang, 1991. p. 249-63.
- _____. *Interviews*. Ed. AnaLouise Keating. New York: Routledge, 2000a.
- _____. “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo”. Trad. Édina de Marco. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000b.
- BARRETT, Michèle. “The Concept of ‘Difference’.” *Feminist Review*, n. 26, 1987, p. 29-42.
- BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.
- BHABHA, Homi. “The Third Space”. In: RUTHERFORD, Jonathan (ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, 1990. p. 207-221. Interview.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press, 1994.
- _____. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- BUTLER, Judith. “Merely Cultural.” *Social Text*, n.15, v.3/4, 1997, p. 265-277.
- _____. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.
- CHODOROW, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- CIXOUS, Hélène. “The Laugh of the Medusa.” *Signs*, v. 1, n. 4, 1976, p. 875-893.
- COSTA, Claudia de Lima. “O sujeito no feminismo: revisitando os debates”. *Cadernos Pagu*, v. 19, p. 59-90, 2002.
- _____. “Feminismo, tradução, transnacionalismo”. In: COSTA, Claudia de Lima; SCHMIDT, Simone Pereira (Orgs.). *Poéticas e políticas feministas*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2004. p. 187-196.
- “El Plan Espiritual de Aztlán.” In: ANAYA, Rodolfo A.; and LOMELÍ, Francisco A. (eds.). *Aztlán: Essays on the Chicano Homeland*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991. p. 1-5.
- FOWLKES, Diane L. “Moving from Feminist Identity Politics to Coalition Politics Through a Feminist Materialist Standpoint of Intersubjectivity in Gloria Anzaldúa’s *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*.” *Hypatia*, v. 12, n. 2, 1997, p. 105-24.

- FRASER, Nancy. "Equality, Difference, and Radical Democracy: The United States Feminist Debates Revisited." In: TREND, David (ed.). *Radical Democracy: Identity, Citizenship, and the State*. New York: Routledge, 1996. p. 196-208.
- _____. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*. New York: Routledge, 1997a.
- _____. "Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler." *Social Text*, n. 52/53, 1997b, p. 279-289.
- FRIEDMAN, Susan Stanford. *Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- FUSS, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge, 1989.
- GALLOP, Jane. *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- GONZÁLEZ, Deena J. "Speaking Secrets: Living Chicana Theory." In: TRUJILLO, Carla (Ed.). *Living Chicana Theory*. Berkeley: Third Woman, 1998. p. 47-77.
- HAMES-GARCIA, Michael. "How To Tell a Mestizo from an Enchirito®: Colonialism and National Culture in the Borderlands." *Diacritics*, v. 30, n. 4, 2000, p.102-122.
- HAWKESWORTH, Mary. "The Semiotics of Premature Burial: Feminism in a Postfeminist Age." *Signs*, v. 24, n. 4, 2004, p. 961-984.
- JARDINE, Alice. *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- KEATING, AnaLouise. "Writing, Politics, and las Lesberadas: Platicando com Gloria Anzaldúa." *Frontiers*, v. 14, n. 1, 1993, p. 105-30.
- LAURETIS, Teresa de. "The Essence of the Triangle or, Taking the Risk of Essentialism Seriously: Feminist Theory in Italy, the U.S., and Britain." In: SCHOR, Naomi; and WEED, Elizabeth (eds.). *The Essential Difference*. Bloomington: Indiana University Press, 1994. p. 1-39.
- LORDE, Audre. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg, NY: Crossing Press, 1984.
- MARKS, Elaine; and COURTIVRON, Isabel de (eds.). *New French Feminisms: An Anthology*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1979.
- MICHAELSEN, Scott; and JOHNSON, David E. "Border Secrets: An Introduction." In: MICHAELSEN, Scott; and JOHNSON, David E. (eds.). *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 1-39.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MILLER, Nancy K. *Subject to Change: Reading Feminist Writing*. New York: Columbia University Press, 1988.
- MOI, Toril. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. New York: Methuen, 1985.
- MOORE, Henrietta L. *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- MORAGA, Cherríe; and ANZALDÚA, Gloria (eds.) *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table Press, 1981.
- PRATT, Mary Louise. "A crítica na zona de contato: nação e comunidade fora de foco". *Travessia: Revista de literatura*, n. 38, p. 7-30, 1999.

GLORIA ANZALDÚA, A CONSCIÊNCIA MESTIÇA E O "FEMINISMO DA DIFERENÇA"

- RICHARD, Nelly. "Experiência e representação: o feminino, o latino-americano". In: _____. *Intervenções críticas: arte, cultura, gênero e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 142-155.
- RUBIN, Gayle. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex." In: REITER, Rayna R. (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 1975. p. 157-210.
- SANTIAGO, Silvano. "O entre-lugar do discurso latino-americano". In: _____. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva, 1978. p. 11-28.
- SCHOR, Naomi; and WEED, Elizabeth (eds.). *The Essential Difference*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- SEGURA, Denise A.; and PESQUERA, Beatriz M. "Beyond Indifference and Antipathy: The Chicana Movement and Chicana Feminist Discourse." *Aztán*, v. 19, n. 2, 1988-1990, p. 69-92.
- SHEMAK, April. "Re-membering Hispaniola: Edwidge Danticat's *The Farming of Bones*." *Modern Fiction Studies*, v.48, n. 1, 2002, p. 83-112.
- SOUZA, Lynn Mario T. Menezes. "Hibridismo e tradução cultural em Bhabha". In: ABDALA JUNIOR, Benjamim (Org.). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004. p. 113-134.
- SPENDER, Dale. *Man Made Language*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- STEPHENSON, Marcia. "Response: Inscribing Gynetics in the Bolivian Andes." In: ARREDONDO, Gabriela, HURTADO, Aída, KLAHN, Norma, NÁJERA-RAMÍREZ, Olga; and ZAVELLA, Patricia (eds.). *Chicana Feminisms: A Critical Reader*. Durham: Duke University Press, 2003. p. 370-375.
- SULLIVAN, Nikki. *A Critical Introduction to Queer Theory*. New York: New York University Press, 2003.
- TAUSSIG, Michael. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge, 1993.

Gloria Anzaldúa, Mestiza Consciousness, and "Feminism of Difference"

Abstract: This article situates Gloria Anzaldúa's influential "La Conciencia de la mestiza / Towards a New Consciousness" within the history of feminism, focusing on her epistemological perspective of intersectional difference to articulate a politics of coalition against the exclusion of alterity from privileged sites of modernity construction, in both space and time. Drawing on various academic sources of Anzaldúa criticism, we highlight some important ways her theory of mestiza identity actually anticipates not only critiques of the concepts of the subject, difference and modernity but also distinctions between capitalist and critical versions of cultural hybridity, all of which require sensitivity to discourses of dehistoricization, cooptation and assimilation.

Key Words: intersectionality, hybridity, queer theory, identity politics, coalition politics.