

TABULEIRO DE LETRAS

**Sobrevivendo à fronteira:
o *Spanglish* como estratégia de resistência na literatura chicana**

**Surviving the borderlands:
Spanglish as a strategy of resistance in Chicano literature**

Carla de Figueiredo Portilho¹

RESUMO:

O objetivo deste ensaio é discutir o uso do *Spanglish* na fronteira México-EUA como uma estratégia de resistência à dominação da cultura hegemônica. Definido por Gloria Anzaldúa como uma língua que nasceu da necessidade dos chicanos de se identificarem como comunidade étnica, o *Spanglish* é um aspecto cultural marcante da fronteira, por meio do qual a cultura chicana tem reclamado o seu espaço ao longo do tempo. A mudança de códigos inerente ao *Spanglish*, a alternância entre o inglês e o espanhol, significa, não uma divisão da comunidade chicana entre duas culturas, mas sim uma opção política por uma descentralização de poder. Expressar-se nas duas línguas, para a comunidade chicana, equivale a retirar a língua hegemônica da sua posição central e buscar uma redistribuição mais igualitária do poder.

Palavras-chave: Spanglish; Literatura chicana; Estratégias de resistência.

ABSTRACT:

The aim of this essay is to discuss the use of Spanglish at the US-Mexican border as a strategy of resistance to the domination of the hegemonic culture. Defined by Gloria Anzaldúa as a language born out of the Chicano need to be identified as an ethnic community, Spanglish is a strong cultural aspect of the border, through which Chicano culture has been claiming its place. Its inherent code switching, the alternation between English and Spanish, does not mean a scission of the Chicano community between two cultures, but rather a political option for decentering power. Expressing oneself in two languages, for the Chicano community, equals removing the hegemonic culture from its central position and seeking a more egalitarian distribution of power.

Keywords: Spanglish; Chicano literature; Strategies of resistance.

¹ Departamento de Letras Estrangeiras Modernas, Universidade Federal Fluminense. E-mail para contato: carla_portilho@id.uff.br.



*To survive the Borderlands
you must live sin fronteras
be a crossroads.*

The U.S.-Mexican border es una herida abierta where the Third World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a third country – a border culture.

Gloria Anzaldúa
(ANZALDÚA, 1999: 25)

In my community, we don't live right on the border, but the border does affect us. The border is inside us. We negotiate our identities as border people every time we open our mouths. The line doesn't run through our communities, but we carry that line within ourselves. Those of us who have been fortunate enough to balance those two sides, those two selves, those two languages, are very valuable people. We have a great resource to offer both sides of the line, as mediators, as communicators, as people who are the front lines of this cultural struggle.

Enrique Lamadrid
(LAMADRID, s/d)

Algumas palavras sobre eurocentrismo, multiculturalismo e transculturação

Os Estudos Culturais enfocam as relações de poder entre culturas, nações, povos, etnias, raças, orientações sexuais e gêneros que resultam da conquista colonial europeia, e como de tais relações assimétricas nascem processos de tradução, resistência e hibridação cultural que levam à formação de múltiplas identidades. De uma perspectiva metodológica, a questão mais importante a desafiar os Estudos Culturais foi assim resumida por Walter Praxedes, parafraseando Linda Hutcheon: “Como podemos construir um discurso que elimine os efeitos do olhar colonizador enquanto ainda estamos sob sua influência?” (PRAXEDES, 2003). Responder efetivamente à indagação de Linda Hutcheon em termos teóricos, e também na prática política cotidiana, é uma tarefa imediata para aqueles que se dedicam a lutar pela alteração das relações de dominação e exploração existentes.

Um dos pressupostos do pensamento europeu é o pensamento através das oposições binárias que legitimam as relações de opressão, dominação e exclusão do outro. O pensamento bipolar estabelece uma hierarquia entre os dois polos, ou seja, não concebe a diferença sem hierarquização. O eurocentrismo divide o mundo em “o Ocidente e o Resto” (*the West and the*

Rest) e organiza a linguagem cotidiana em hierarquias duplas, agradando implicitamente a Europa: nossas “nações”, suas “tribos”; nossa “cultura”, seu “folclore”; nossas “religiões”, suas “superstições”; nossa “defesa”, seu “terrorismo”... (STAM & SHOHART, 1994). Na representação colonialista do outro, a diferença em relação ao europeu é classificada no polo negativo da oposição binária e por isso é reprimida e marginalizada (PRAXEDES, 2003).

De acordo com o eurocentrismo, somente os europeus ou neo-europeus têm os melhores pensamentos e são capazes de produzir os melhores escritos. A História é considerada somente como história europeia, e todo o resto é visto como um turbilhão de tribos bárbaras provenientes de cantos pitorescos – mas irrelevantes – do mundo. Os traços residuais de séculos de dominação europeia informam a cultura geral, a linguagem cotidiana e a mídia, gerando um falso sentido de superioridade inata das culturas e povos europeus (STAM & SHOHART, 1994).

Nos dias de hoje, nota-se um grande interesse pelas questões de mescla, coexistência e diversidade de culturas e sociedades. Isso não significa, entretanto, que esses fenômenos sejam novos e/ou inéditos. Pelo contrário, são fenômenos muito antigos e pode-se inclusive afirmar que não há sociedade ou cultura, exceto talvez as chamadas “comunidades primitivas”, que não sejam constitucionalmente heterogêneas. O desenvolvimento desigual determinou que, mesmo dentro de um mesmo espaço nacional, coexistam modos contrastantes de organização socioeconômica, não apenas nos países do Terceiro Mundo, mas também nos próprios países centrais (GARCÍA-BEDOYA, 1998: 79-80).

Esse interesse renovado se deve, sem dúvida, ao fato de que vivemos hoje em um planeta internacionalizado, no qual a rapidez dos transportes e a fluidez das comunicações reduziram as distâncias, tornando inevitável a percepção das diferenças e da multiplicidade das interconexões e dos processos de interação cultural. De maneira ainda mais imediata, a crescente coexistência em um mesmo espaço de pessoas de diferentes procedências, manifestação do processo denominado desterritorialização, contribui para reforçar essa percepção.² Em sua obra *Culturas Híbridas* (1989), Nestor García-Canclini propõe uma reflexão sobre o fenômeno da hibridação cultural nos países latino-americanos e atrela esse conceito à crescente desterritorialização que caracteriza o mundo contemporâneo, no qual as culturas não estão vinculadas aos territórios geográficos e nacionais, mas transitam ao sabor das migrações e da informação instantânea, para citar alguns exemplos. O termo hibridação é definido por Canclini como “processos sócio-culturais nos quais estruturas ou práticas distintas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas.” (GARCIA-CANCLINI, 2001: 14). Recentemente, ao se generalizar

² Idem, p.80.

nas áreas metropolitanas o fenômeno da coabitação entre norte-americanos e latinos, franceses e árabes, ingleses e indianos, alemães e turcos, o tema veio à tona, com respostas que variam da xenofobia à reflexão acadêmica; se antes havia alguma experiência de coexistência, era sobretudo entre europeus, de modo que as diferenças pareciam menos gritantes; hoje trata-se de povos e culturas profundamente distintos, cuja alteridade não pode deixar de saltar à vista (GARCÍA-BEDOYA, 1998: 80).

O multiculturalismo não é um ataque à Europa ou aos europeus, mas sim ao eurocentrismo, o resíduo discursivo do colonialismo (hegemonia econômica, política, militar e cultural) – é um etnocentrismo em proporções globais, que estrutura práticas e representações contemporâneas, mesmo depois do fim do colonialismo. O conceito de multiculturalismo está aberto a várias interpretações, em que diversos grupos projetam suas esperanças e temores. Em termos gerais, multiculturalismo significa ver a história mundial e a vida social contemporânea da perspectiva da igualdade de povos em condição social, inteligência e direitos. O multiculturalismo descoloniza a representação não só em termos de artefatos culturais – cânones literários, exposições em museus, filmes – mas também em termos de relações de poder entre comunidades.

O multiculturalismo policêntrico vê toda a história cultural em relação ao poder social. Visa dar poder aos que não têm, transformar instituições e discursos. Não prega a pseudo-igualdade de pontos de vista; suas associações são claramente com os sub-representados, marginalizados e oprimidos. Vê as comunidades minoritárias não como grupos de interesse a serem acrescentados a um núcleo preexistente, mas como participantes ativos bem no centro de uma história conflituosa comum. Visa desconstruir o discurso dominante e rejeita conceitos de identidades (ou comunidades) unificados e fixos, como conjuntos de práticas e experiências consolidados. Vê as identidades como sendo múltiplas, instáveis, situadas historicamente, produtos de contínua diferenciação e identificações e pluralizações polimorfas. Tem como base desejos sociais e ideias compartilhados. É recíproco, dialogal; o intercâmbio verbal e cultural não ocorre entre indivíduos e culturas ligados, mas entre indivíduos e comunidades mutuamente permeáveis e mutantes. O multiculturalismo policêntrico tenta acima de tudo fazer conexões: em termos temporais – discurso colonialista (1492), espaciais/geográficos – Américas, Ásia e África –, disciplinares – estudos de mídia, teoria literária, pós-coloniais etc. – e intertextuais – mídia como parte de uma rede discursiva mais ampla, indo do erudito ao popular (STAM & SHOHART, 1994).

Por muito tempo, as visões essencialistas alijaram a percepção do heterogêneo e do híbrido, impondo enfoques unitários de uma cultura ou sociedade em particular. Foram especialmente poderosos os idealismos nacionalistas que se propunhama construir uma imagem homogênea da

nação, reprimindo tudo o que não se encaixava na comunidade imaginária que eles construíam. Caso se abordasse o problema dos contatos entre culturas, estes eram percebidos como processos unidirecionais, mediante os quais uma cultura mais pujante, mais moderna, ou, nas versões mais duras, “superior”, subjugava e distorcia as outras. Ao situar o outro em uma posição fixa ou passiva, se persistia na essencialização do diverso, situando o outro como um bloco compacto frontalmente oposto ao próprio. Mesmo que eventualmente se levasse em conta a mestiçagem, esta era entendida como um processo linear que terminava por produzir uma síntese harmônica e não conflitiva (GARCÍA-BEDOYA, 1998: 80).

O processo de trânsito de uma cultura a outra e suas repercussões sociais de todo gênero é conhecido como aculturação. O antropólogo cubano Fernando Ortiz, em seu livro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, utilizou pela primeira vez o termo transculturação, propondo que se substituísse o termo aculturação, então mais em voga. Segundo Ortiz, o processo de transculturação expressa melhor as diferentes fases do processo de transição de uma cultura a outra, porque este não consiste apenas em adquirir uma cultura distinta em substituição à própria; o processo implica necessariamente uma perda ou desapego parcial de uma cultura precedente, ou seja, uma desculturação parcial, que abre espaço para a aquisição de elementos de uma nova cultura, a criação de novos fenômenos culturais, isto é, um processo que se poderia denominar neoculturação. Ele ressalta que, da mesma forma que uma criança carrega traços dos pais, mas é sempre distinta de ambos, em todo encontro de culturas também a cultura que se forma é diferente das que a originaram (ORTIZ, 1993: 90).

A pesquisadora canadense Mary-Louise Pratt releu o conceito de transculturação de Ortiz e cunhou a expressão “zona de contato”, para designar os “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação” (PRATT, 1999: 27). Pratt lembra que:

Etnógrafos têm usado este termo [transculturação] para descrever como grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir de materiais a eles transmitidos por uma cultura metropolitana. Se os povos subjugados não podem controlar facilmente aquilo que emana da cultura dominante, eles efetivamente determinam, em graus variáveis, o que absorvem em sua própria cultura e no que o utilizam. Transculturação é um fenômeno da zona de contato (PRATT, 1999: 30-31).

Um breve histórico da fronteira México - EUA

Neste ensaio, escolhi lidar com uma zona de contato específica, para ilustrar estratégias de resistência desenvolvidas pelas culturas periféricas frente às culturas hegemônicas – a saber, a fronteira México-Estados Unidos. Assim, utilizarei a teoria da *Nueva Mestiza* desenvolvida pela escritora chicana Gloria Anzaldúa, em seu livro *Borderlands/La Frontera* (1987). Segundo Anzaldúa, o caminho para uma nova consciência chicana está em deixar para trás a separação entre as culturas que originaram a cultura chicana, de modo a não mais procurar optar por uma ou outra, e sim por todas a um só tempo. A nova mestiça de Gloria Anzaldúa não opta por ser anglo, mexicana OU indígena, mas sim anglo, mexicana E indígena, desenvolvendo uma tolerância às contradições e à ambiguidade. Ela não apenas sustenta suas contradições, mas também transforma a sua ambivalência em um elemento novo, unindo o que antes se encontrava separado (ANZALDÚA, 1999 – 100-101).

Diz Aurélio Buarque de Hollanda, em seu *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, que fronteira é o limite de um país ou território no extremo onde confina com outro, assim como a região adjacente a esse limite. É uma definição adequada para nos referirmos aos limites físicos de um país ou território. No entanto, ao estudar a história, a cultura e a literatura de povos que tradicionalmente habitam a fronteira, vemos que essa definição não abrange o conceito de fronteira tal como é vivido e sentido por seus habitantes.

O acidente geográfico escolhido para delimitar um país ou território normalmente serve aos fins políticos dos estados envolvidos, mas os separa apenas em teoria. A vida cotidiana nessas regiões demonstra que o povo da fronteira não vê o marco geográfico escolhido como um símbolo de separação entre dois países, mas lida com ele como lidaria com qualquer outro acidente geográfico. Em 1848, quando o Tratado de Guadalupe-Hidalgo pôs fim à guerra entre México e Estados Unidos, um acidente geográfico bem definido, o Rio Grande, tornou-se a linha internacional de fronteira entre os dois países. No entanto, essa linha cortava o que havia sido anteriormente a província de Nuevo Santander, de modo que amigos e parentes que haviam sido praticamente vizinhos, morando a poucos metros de distância, em lados opostos do rio, tornaram-se, legalmente, cidadãos de países diferentes. Quando quisessem fazer uma visita, deveriam viajar até o posto oficial de fronteira mais próximo e cruzar o rio nos locais permitidos, em vez de cruzar de barco ou a nado, como faziam antes. Não é preciso dizer que pouca atenção se prestou ao que requeria a lei... (PAREDES, 1996). Tais situações ilustram a fluidez e a flexibilidade das fronteiras.

A fronteira tem um significado além do meramente concreto para os seus habitantes. O povo da fronteira a traz dentro de si, ainda que não viva na região politicamente considerada fronteira, como um marco indelével de sua alteridade, de sua condição de pertencer a dois lugares, a duas culturas, a duas línguas distintas de uma só vez. A fronteira, nessa acepção, constitui, conforme dito anteriormente, o que Mary Louise Pratt denominou zona de contato, “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, freqüentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação” (PRATT, 1999: 27).

Gloria Anzaldúa corrobora essa ideia:

A fronteira física real com que estou lidando neste livro é a fronteira Texas / Sudoeste dos Estados Unidos / México. As fronteiras físicas, psicológicas e espirituais não são exclusivas do Sudoeste. Na verdade, as fronteiras estão fisicamente presentes onde quer que duas ou mais culturas se encontrem, onde pessoas de raças diferentes ocupam o mesmo espaço, onde as classes baixas, médias e altas se tocam, onde o espaço entre dois indivíduos se encolhe com intimidade (ANZALDÚA, 1999: 19).

As mulheres chicanas são o principal grupo analisado por Gloria Anzaldúa – as mulheres de origem mexicana nascidas e/ou criadas nos Estados Unidos. O termo *chicano* tornou-se popular durante o *Movimiento Chicano* das décadas de 1960 e 1970, a partir do qual os ativistas mexicano-americanos buscavam definir sua identidade política e cultural. Esse termo foi usado pejorativamente no sudoeste americano por muitos anos, até ser reapropriado pelos ativistas como forma de expressar a sua singular identidade americana e demonstrar que eles reconheciam e se orgulhavam da sua herança mexicana. O objetivo do *Movimiento* era exigir que a América branca reconhecesse padrões históricos e persistentes de desigualdade racial nas oportunidades legais, educacionais, sociais e políticas disponíveis aos mexicano-americanos. Uma identidade chicana rejeita especificamente a ideia de que se deve negar a herança mexicana para ser um americano “de verdade”. Identificar-se como chicano significa ser ao mesmo tempo mexicano e americano (GALLARDO, s/d).

Ao longo de sua obra, Anzaldúa empresta ao conceito de fronteira como zona de contato uma dimensão poética, afirmando que “a fronteira entre os Estados Unidos e o México *es una herida abierta* onde o Terceiro Mundo raspa contra o Primeiro e sangra”³ (ANZALDÚA, 1999: 25). A imagem poética forte não deixa dúvida sobre a natureza dos encontros que se dão na

³ *Borderlands/La Frontera* é uma obra bilíngue, em que o inglês e o espanhol são utilizados intercambiavelmente. A fim de preservar essa característica, traduzi para o português somente os trechos escritos em inglês no original, mantendo o espanhol utilizado pela autora.

fronteira – não são encontros pacíficos, mas permeados de conflitos, choques e jogos de poder. Nesse atrito constante entre o Primeiro e o Terceiro Mundo, não há tempo suficiente para que o sangramento estanque, pois “antes que uma casquinha se forme, há uma nova hemorragia, e o sangue de dois mundos se mistura para formar um terceiro país – uma cultura de fronteira” (ANZALDÚA, 1999: 25).

A fronteira está em constante estado de transição. É um lugar vago e indeterminado criado pelo resíduo emocional de um limite artificial. Ela existe para distinguir entre “nós” e “os outros”. Ao rotular um grupo como “outro”, parte-se do pressuposto de que existe uma norma a ser seguida, na qual esse grupo não se enquadra. Tal tipo de pensamento serve apenas para reforçar a ideia subliminar de que um grupo possa ser superior ou mais apropriado do que outro (CORKS, s/d).

A coexistência de várias culturas, e não apenas a mexicana e a americana, faz da fronteira um lugar único, em estado de mudança constante. A cada ano a população cresce em número e variedade, com a chegada de outros povos de origem não-europeia, não-indígena, não-mestiça. Por causa desse fluxo estável de pessoas, a fronteira está sempre mudando em termos econômicos, políticos e sociais. Sua história envolve conflitos e resoluções, crescimento e devastação, batalhas ganhas e perdidas, além de conflitos que muitas vezes independem da vontade dos seus habitantes. Os habitantes da fronteira vivem de acordo com as consequências da sua história, do sangramento que nunca cessa. O fato de que a fronteira é um lugar único, singular, não implica, entretanto, que seja homogênea, geográfica ou culturalmente. Existem muitas fronteiras de marcante heterogeneidade. Como nos diz Norma Cantú, escritora e teórica chicana:

A dor e a alegria da fronteira – talvez nem maior nem menor do que as emoções causadas por viver em qualquer lugar onde abundam contradições, culturas se chocam e se fundem e a vida é vivida no limite – vêm de um ferimento que não se cura e ainda assim está sempre se curando. Essas terras sempre estiveram aqui, esse rio de pessoas flui há séculos. Apenas a designação “fronteira” é relativamente nova, e junto com o termo vem a vida que se leva nesse mundo de transição que nos torna o “outro”, o marginalizado. Mas da nossa perspectiva, o “outro” está do lado de fora, distante, e estranho à fronteira. Esta é a nossa realidade e nós, principalmente os chicanos e chicanas, a negociamos na nossa vida diária, conforme lidamos com o fato de sermos nós mesmos tratados como estrangeiros. Esta é em suma, a maior ferida: a lembrança constante da nossa alteridade (CANTU, s/d).

Essa terra da fronteira e, por extensão, todo o sudoeste dos Estados Unidos, simboliza o território perdido dos chicanos, a terra mítica de *Aztlán*. A metáfora de *Aztlán* foi criada para reforçar a ideia de uma nação chicana. *Aztlán* teria sido, segundo um mito asteca, a terra dos povos indígenas da América na era pré-histórica. Os astecas (palavra Nahuatl para o povo

de Aztlán) deixaram a região que é hoje o sudoeste dos EUA, por volta do ano 1168 d.C. No início do século XVI, os espanhóis, liderados por Hernán Cortés, invadiram o México e o conquistaram, com ajuda das tribos subjugadas pelos astecas. Após a conquista, nasceu uma nova raça, *el mestizo*, *el mexicano*. Os espanhóis, índios e mestiços começaram a explorar o sudoeste dos EUA ainda no início do século XVI. Para os índios, esse deslocamento significava um retorno ao seu local de origem, Aztlán.

No século XIX, os anglos migraram ilegalmente para o Texas. Essa invasão forçou o México a entrar em guerra para manter o território texano. Ao fim da guerra, o Texas tornou-se uma república independente. Os *tejanos* perderam suas terras e, do dia para a noite, tornaram-se estrangeiros em seu próprio território. Em meados do século, os EUA provocaram uma nova guerra contra o México e a venceram. Como os Estados Unidos haviam cometido um ato de agressão, mesmo líderes militares anglos admitiam que se tratava de uma guerra injusta. No entanto, havia, por parte dos anglo-americanos em geral, a crença de que eram moral, intelectual e politicamente superiores, logo não deveriam estar sujeitos às leis mexicanas.

Em 1848, o Tratado de Guadalupe-Hidalgo pôs fim à guerra. O México, derrotado, não teve outra saída a não ser concordar com a demarcação da fronteira com o Texas no Rio Grande e cedeu o território que hoje engloba os estados da Califórnia, Novo México, Nevada e parte dos estados do Colorado, Arizona e Utah, ou seja, mais da metade do território mexicano. O tratado dava aos mexicanos das terras conquistadas o direito de escolher permanecer no território ocupado e se tornarem cidadãos americanos com todos os direitos de cidadania assegurados, inclusive o direito à posse de suas terras. Na prática, entretanto, o tratado foi ignorado e durante o século XIX os mexicanos foram considerados uma classe distinta da raça dominante, com seus direitos sendo sistematicamente violados (ACUÑA, 1988: 19-20).

Nos dias de hoje, os mexicanos são totalmente dependentes do mercado norte-americano. Grandes corporações possuem fábricas na fronteira chamadas *maquiladoras*, que são a segunda maior fonte de dólares do México, perdendo apenas para o petróleo. Essas fábricas tiveram origem em 1965, como parte de um projeto alternativo de industrialização para a fronteira norte do país. Eram também uma medida preventiva de emprego para centenas de trabalhadores mexicanos que retornariam dos Estados Unidos com o fim do *Programa de Braceros*, durante o qual muitos mexicanos trabalharam em fazendas norte-americanas. A presença da indústria *maquiladora* na região fronteira gerou formas específicas de industrialização e desenvolvimento regional, assim

como fenômenos sociais tais como a presença maciça de mulheres, que tradicionalmente buscaram emprego nessas fábricas, estimulando a formação de padrões culturais específicos (DE LA O, 1996). Enquanto as mulheres estão nas fábricas trabalhando, seus filhos ficam em casa sozinhos. Muitos vagam pelas ruas e tornam-se membros de gangues. Desde a crise e a desvalorização do peso mexicano, um trabalhador pode ganhar nos Estados Unidos oito vezes mais do que ganharia no México. Apesar das condições desumanas de trabalho, para muitos *mexicanos del otro lado* essa é a única solução para não morrer de fome no México. Mudar-se para o norte significa sobreviver, ainda que em condições miseráveis.

Os norte-americanos chamam esse retorno à terra natal “a invasão silenciosa”. (...) Nós temos uma tradição de migração, uma tradição de longas caminhadas. Hoje nós testemunhamos *la migración de los pueblos mexicanos*, a odisséia de retorno à histórica / mitológica Aztlán. Dessa vez, o trânsito é do sul para o norte (ANZALDÚA, 1999: 32).

A cultura forma nossas crenças e molda o nosso sistema de valores. Nós percebemos a versão da realidade que ela comunica. Recebemos os paradigmas dominantes e conceitos pré-definidos que subsistem sem questionamento e sem desafio por meio da cultura, que é feita por aqueles que detêm o poder.

Tradução, resistência e as línguas da fronteira

Em seu ensaio “Pós-modernidade e a tradução como subversão” (1998), Kanavillil Rajagopalan aponta que a prática de tradução serve de instrumento poderoso e extremamente eficaz na manutenção de poder nos contextos de colonização. Citando a autora indiana Tejaswini Niranjana, ele ressalta que “a tradução como prática amolda e, ao mesmo tempo, adquire sua forma dentro das relações assimétricas de poder que operam sob o colonialismo” (RAJAGOPALAN, 1998). Ou seja, tanto a prática da tradução como a condição colonial se assentam sobre as desigualdades existentes entre as partes envolvidas. Exponho, nos próximos parágrafos, um breve resumo das ideias apresentadas pelo autor, com as quais dialogarei a seguir.

Segundo Rajagopalan, o primeiro passo para entender melhor a problemática de tradução em situações de colonização é ver como o processo de colonização se consolida mediante o enquadramento progressivo dos nativos dentro do novo regime opressivo e cerceador, dobrando sua resistência, apoderando-se de suas vozes, e por fim silenciando-os, tornando-os sujeitos totalmente submissos à nova ordem. O autor enfatiza que o assujeitamento dos colonizados pelos

colonizadores se dá tanto no sentido político quanto num sentido mais precisamente discursivo. Este, por ser mais sutil e menos visível é, com certeza, bem mais pernicioso e difícil de ser combatido. No sentido político, os colonizados são sistematicamente desprovidos do seu direito – e por que não dizer, até mesmo do seu desejo – de autodeterminação, transformando-se em dóceis súditos. A construção do sujeito de colonização se dá mediante aquilo que Pierre Bourdieu (1977) chama de “dominação simbólica”. Com a passagem do tempo, os colonizados passam a acreditar que sua condição de subalternidade faz parte da ordem das coisas e, com isso, se deixam dominar pelos colonizadores, oferecendo-lhes quase nenhuma resistência. No plano discursivo, os povos submetidos à colonização são interpelados como sujeitos da sua própria fala, e têm a ilusão de serem donos do próprio discurso. Isso ocorre na medida em que sua voz somente é representada na língua dos colonizadores por meio da tradução, isto é, depois de passar pelo crivo dos interesses, explícitos ou – na maioria das vezes – ocultos, dos “falantes autênticos” desse idioma estrangeiro. Do ponto de vista discursivo, o processo de colonização é entendido pelos colonizadores como um processo eminentemente tradutório, por meio do qual se concede uma certa inteligibilidade aos sujeitos de uma “fala incompreensível”. Entretanto, todo esse processo é encoberto sob o discurso colonizador de que estão empenhados em uma empreitada civilizadora. Os sujeitos-falantes colonizados, para todos os efeitos, são manipulados pelos colonizadores que apenas aparentemente lhes dão voz e vez. Em outras palavras, os colonizados só começam a “existir” discursivamente a partir de serem traduzidos, ou devidamente “acionados” pelos colonizadores, aqueles que retêm o controle exclusivo sobre a língua hegemônica do poder imperial. Para ilustrar esse ponto, o autor lembra a frase de Willie Barnstone: “a tradução é, com frequência, o processo pelo qual se criam os originais” (BARNSTONE *apud* RAJAGOPALAN, 1998). A problemática de tradução traz à tona todos os aspectos relativos ao fenômeno da representação – e, em especial, aqueles de natureza política. Afinal, traduzir é antes de mais nada interpretar, e toda interpretação envolve representação. Evidentemente, em contextos de colonização, os aspectos políticos da representação adquirem um tom de urgência.

Levando em conta os pontos expostos, Rajagopalan questiona, portanto, de que forma os colonizados podem oferecer resistência ao assalto incessante à sua liberdade de pensar e serem representados de acordo com seus próprios desejos remanescentes – e recorre a Niranjana, para quem qualquer eventual resistência também terá de passar pela tradução, de modo que cabe aos colonizados procurar oferecer traduções alternativas dos seus textos. Essas novas traduções questionariam as representações feitas pelos colonizadores, as formas estereotipadas e preconceituosas utilizadas por estes “reinventar” a cultura dos colonizados ao seu agrado, ou seja,

denunciariam os interesses ideológicos que norteariam as traduções em circulação. Seria, sem dúvida, uma situação marcada por um jogo desigual de poderes, já que os novos tradutores estariam remando contra a maré formada pelo consenso instituído pelos vitoriosos que retêm o direito de escrever a história oficial (RAJAGOPALAN, 1998).

Rajagopalan lembra, entretanto, que a atividade de tradução sempre foi, é, e sempre será um gesto de reescrever, de recriar, de reinventar o original. Não é por serem ou por acharem ser herdeiros legítimos dos textos apropriados pelos colonizadores que os colonizados podem se contentar com a ilusão de que as traduções alternativas propostas por eles serão mais fiéis aos originais. Não se trata, em outras palavras, de um confronto entre uma tradução irrecuperavelmente errônea e outra fiel ao original. A luta dos colonizados, o seu desejo de independência e autodeterminação é antes uma luta pelo direito de representar o seu próprio passado, o que não significa maior fidelidade a tal passado, uma vez que o novo entendimento também terá que necessariamente passar pelo processo tradutório. Os colonizados estarão, em outras palavras, simplesmente dando novos rumos à sua própria história quando contestam as traduções propostas pelos colonizadores e oferecem traduções alternativas. A resistência do colonizado ao colonizador tem êxito, tendo em vista que problematiza a representação hegemônica sobre si e seu passado. Na medida do possível e de forma cada vez mais eficaz, o colonizado consegue intervir nesse processo até então assimétrico e completamente desfavorável a ele, nele inscrevendo uma heterogeneidade até então desconhecida e por fim subvertendo-o. Ao fazer isso, os colonizados reinventam sua própria história; ou seja, a atividade tradutória – a mesma que selou o processo de colonização – acaba se tornando, nas mãos dos colonizados, o único meio de resistência e, ao mesmo tempo, a arma mais poderosa para alcançar seus objetivos (RAJAGOPALAN, 1998).

No caso da fronteira México-EUA, a tradução como estratégia de resistência está vinculada a um dos aspectos culturais que mais têm reclamado o seu espaço ao longo do tempo – a língua usada pelos chicanos, o espanhol chicano ou *Spanglish*. A forma de falar dos chicanos tem sido criticada ao longo dos anos por muitos Latinos e Latinas que acusam os chicanos de traição cultural, de arruinar a língua espanhola e de falar a língua do opressor. O *Spanglish* é considerado uma língua deficiente, uma mutilação do espanhol, pelos puristas e pela maioria dos Latinos, proibido pelos anglos nas escolas, a fim forçar a população chicana a aprender inglês, e criticado pelos falantes de espanhol em geral como uma mutilação do idioma padrão. Trata-se, na realidade, de uma língua de fronteira que se desenvolveu naturalmente, um nova língua que corresponde a um modo de viver – não é incorreto, é uma língua viva que busca corresponder aos anseios peculiares de expressão de um povo cuja história é também peculiar. Esse povo que não é espanhol

nem mora em um país cuja primeira língua é o espanhol; é um povo que mora em um país cuja primeira língua é o inglês, mas não é anglo – em suma, esse povo não se identifica com o espanhol padrão nem com o inglês padrão, e seu último recurso era a criação de uma língua própria. Essa língua nasceu da necessidade dos chicanos de se identificarem como um povo, uma língua à qual podem ligar sua identidade, sua realidade e seus valores. Os termos do *Spanglish* não são *español ni inglés*, mas ambos (ANZALDÚA, 1999: 77). O que linguistas, editores e autoridades educacionais em geral apontam como uma deficiência – a interferência do espanhol no inglês – é valorizado por uma abordagem híbrida e Latino-centrada como contribuições criativas e positivas à literatura. Essa abordagem considera que o que parece na superfície ser uma prática a qual denota a assimilação cultural pode ser também definido como um ato subversivo: o de usar as ferramentas (a língua, no caso) do dominador para falar sobre si próprio e, ao longo do processo, infundir seus próprios valores culturais e ideologias na cultura dominante (APARICIO, 1997: 202).

Gilles Deleuze e Félix Guattari, no livro em que discutem a obra de Franz Kafka – *Kafka: toward a minor literature* (1975), desenvolveram o conceito de literatura menor. Segundo os autores, “uma literatura menor não vem de uma língua menor; é, antes, a que uma minoria produz em uma língua maior” (DELEUZE & GUATTARI, 1986: 24). Pode-se, dessa forma, considerar a literatura chicana uma literatura menor, produzida por uma “minoría” – considerada em termos políticos, e não numéricos – em uma língua maior; no caso, o inglês.

Uma característica primordial de uma literatura menor é que nela a língua é afetada por um alto coeficiente de desterritorialização, como o que ocorre no caso dos chicanos. A comunidade chicana usa a língua inglesa de uma forma particular – um modo que reflete os hábitos, as tradições, enfim, todo um estilo de vida chicano. Nesse contexto, palavras em inglês aparecem mescladas a palavras em espanhol; por vezes, palavras em inglês são flexionadas de acordo com as regras gramaticais do espanhol. Essa é a língua da fronteira, o *Spanglish*, e a fronteira mencionada aqui não é apenas a fronteira física entre um país e outro, mas também aquela que todo membro de duas culturas traz dentro de si. Deleuze e Guattari lembram que o que pode ser dito em uma língua não pode ser dito em outra, e que a totalidade do que pode ou não ser dito varia de língua para língua e que, segundo as conexões entre essas línguas, cada língua traz em si múltiplos centros de poder. Dessa forma, a mudança de códigos, esse ir e vir entre o inglês e o espanhol, aponta, mais do que para uma cisão da comunidade chicana entre duas culturas, para uma opção política por uma descentralização de poder. Ao escolher se expressar nas duas línguas, a comunidade retira a língua hegemônica do centro e redistribui o poder de forma mais igualitária.

Muitos chicanos que cresceram falando a língua da fronteira internalizaram a crença de que falam uma língua ilegítima, um espanhol pobre. Contudo, essa é apenas a forma como essa língua foi vista pela cultura dominante, e internalizar essa crença é correr o risco de utilizar tais diferenças linguísticas contra outros chicanos. Como argumenta Michael Fischer, “o que é socialmente mantido como verdade é com frequência politicamente motivado” (FISCHER, 1986: 224). Hoje em dia os chicanos, sendo um povo complexo e heterogêneo, usam várias línguas para se comunicar. Não há uma única língua chicana, assim como não há uma única experiência chicana. Como exemplifica Gloria Anzaldúa:

A identidade étnica é gêmea da identidade lingüística – eu sou minha língua. Até que eu possa ter orgulho da minha língua, eu não posso ter orgulho de mim mesma. Até que eu possa aceitar o espanhol chicano, o Tex-Mex e todas as outras línguas que eu falo como legítimas, eu não posso aceitar a minha própria legitimidade. Até que eu seja livre para ser bilíngue e trocar de códigos sem ter que sempre traduzir, enquanto eu ainda tiver que falar inglês ou espanhol, quando eu preferiria falar *Spanglish*, enquanto eu tiver que acomodar os falantes do inglês sem esperar que eles me acomodem, minha língua será ilegítima (ANZALDÚA, 1999: 81).

É interessante notar que em seu próprio meio os chicanos não dizem “*nosotros los americanos, o nosotros los españoles o nosotros los hispanos*”. Dizem “*nosotros los mexicanos*” (por mexicanos eles não se referem aos cidadãos do México; não se referem a uma identidade nacional, mas racial.) Eles distinguem entre *mexicanos del otro lado* e *mexicanos de este lado*, porque no íntimo acreditam que ser mexicano não tem nada a ver com o país onde alguém vive. Ser mexicano é um estado de alma – não de mente, nem de cidadania. Há, entretanto, várias outras formas de autorreferência, dependendo da situação vivenciada. Os chicanos podem se autodenominar “espanhóis”, quando se referem ao grupo lingüístico ao qual pertencem. Podem escolher “hispanicos”, para reforçar os vínculos que os unem aos povos de origem latina falantes do espanhol. E podem, ainda, escolher o termo “mexicano-americanos”, para demonstrar que não são nem mexicanos nem americanos, mas ambos (ANZALDÚA, 1999: 84). Esse conflito psicológico, por não se identificarem com os valores anglo-americanos, mas tampouco se identificarem totalmente com os valores mexicanos, é o desafio da fronteira: derrubar a noção preconceituosa de que o chicano não é nem mexicano nem americano e, portanto, seria um zero, um nada, ninguém – pelo contrário, são uma sinergia de duas culturas, americanos e mexicanos a um só tempo.

O caminho para uma nova consciência está em deixar para trás a separação entre essas culturas, de modo a não mais procurar optar por uma ou outra, e sim por todas a um só tempo, sem manter conceitos ou ideias em limites estanques – não optar por ser anglo, mexicano OU indígena, mas sim anglo, mexicano E indígena (ANZALDÚA, 1999: 100-101). O caminho que possibilita essa nova consciência mestiça é a transculturação, em um trabalho que quebra e transcende a dualidade sujeito-objeto, por meio de uma longa luta para subverter o pensamento dualista, tanto na consciência individual quanto na coletiva – sem o desejo de abrir mão de sua cultura nem demandar que o outro o faça, mas sim de propiciar o encontro de ambas as culturas no meio do caminho, formando uma terceira.

Referências

ACUÑA, Rudolfo. *Occupied America. A History of Chicanos*. 3ª.ed. New York: Harper Collins, 1988.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera*. 2ª.ed. San Francisco: Spinster/Aunt Lute, 1999. 1ª.ed. 1987.

APARICIO, Frances. On Sub-Versive Signifiers: Tropicalizing Language in the United States. In: APARICIO, Frances & CHÁVES-SILVERMAN, Silvia. *Tropicalizations. Transcultural Representations of Latinidad*. Hanover/London: UP of New England, 1997.

CANTU, Norma E. *Living on the Border: a wound that will not heal*. Disponível em: <<http://educate.si.edu/migrations/bord/live.html>> Acesso em 06 jun. 2013.

CORKS, Matt. *On the uses of cultural dichotomies*. Disponível em: <http://www.theorem.ca/~mvcorks/cultural_dichotomies.html> Acesso em 11 mar. 2003.

DE LA O, María Eugenia. *Border, culture and maquiladoras: testimonies of women workers*. Smithsonian Center for Folklife and Cultural Heritage. 1996. Disponível em: <<http://www.folklife.si.edu/frontera/delao.htm>> Acesso em 06 jun. 2013.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. “What is a minor literature?” In: _____. *Kafka: toward a minor literature*. Minneapolis: U. of Minnesota P, 1986.

FISCHER, Michael M.J. Ethnicity and the Post-modern Arts of Memory. In: CLIFFORD, James & MARCUS, George. *Writing Culture*, 1986.

GALLARDO, Susana. Who are Chicanas? In: *Making Face, Making Soul: A Chicana Feminist Homepage*. Disponível em: <<http://www.chicanas.com/intro>> Acesso em 06 jun. 2013.

GARCÍA-BEDOYA, Carlos. Transculturación, Heterogeneidad, Hibridez: Algunas Reflexiones. In: *Perfil y Entraña de Antonio Cornejo Polar*. Lima: Amaru, 1998.

GARCIA-CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós, 2001. 1a.edição, 1989.

LAMADRID, Enrique. *Language/Lenguaje*. Smithsonian Center for Folklife and Cultural Heritage. 1996. Disponível em: <<http://www.folklife.si.edu/frontera/language.htm>> Acesso em 06 jun. 2013.

ORTIZ, Fernando. Del fenómeno social de la “transculturación” y de su importancia en Cuba. In: *Contrapunteo Cubano del Tabaco y del Azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983.

PAREDES, Américo. *The problem of identity in a changing culture: popular expressions of culture conflict along the lower Rio Grande border*. Smithsonian Center for Folklife and Cultural Heritage. 1996. Disponível em: <<http://www.folklife.si.edu/frontera/paredes.htm>> Acesso em 06 jun. 2013.

PRATT, Mary-Louise. *Os Olhos do Império. Relatos de Viagem e Transculturização*. Bauru: EDUSC, 1999.

PRAXEDES, Walter. Estudos Culturais e Ação Educativa. *Revista Espaço Acadêmico*. Ano III, no.27, 2003. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/027/27wlap.htm>> Acesso em: 06 jun. 2013.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. *Pós-modernidade e a tradução como subversão*. Anais do VII Encontro Nacional de Tradução / I Encontro Internacional de Tradução – Universidade de São Paulo, 7 a 11 de setembro de 1998. Transcrição disponível em: <<http://www.novomilenio.inf.br/idioma/19980911.htm>> Acesso em 6 jun. 2013.

STAM, Robert & SHOHART, Ella. Contested Histories: Eurocentrism, Multiculturalism, and the Media. In: GOLDBERG, David Theo, ed. *Multiculturalism; a critical reader*. Oxford, UK & Cambridge, USA, 1994.

Texto enviado em Junho de 2013.
Texto aprovado em Setembro de 2013.