

# UMA NOVA CONSCIÊNCIA MESTIÇA A PARTIR DA LITERATURA DE GLORIA ANZALDÚA

Marcos Vinicius Rodrigues\*  
Leoné Astride Barzotto\*\*

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo explicar a forma pela qual a ideia de “Nova Consciência Mestiça” (*New Mestiza Consciousness*) constrói-se como um projeto de oximorização — na perspectiva de Eurídice Figueiredo (2010) das culturas fronteiriças, além de apontar suas principais características. Ao lado disso, este artigo pretende evidenciar como a “nova consciência” — termo elaborado pela autora chicana Gloria Anzaldúa em sua obra *Borderlands: La Frontera / The New Mestiza* (1987) — tem, ao ver desta pesquisa, a capacidade de ser usada como antídoto contra a “colonialidade do poder/saber” e o “sistema colonial de gênero” — fenômenos analisados por Aníbal Quijano (2005) e Maria Lugones (2020) respectivamente — no contexto da América latina e da fronteira entre México e Estados Unidos da América.

**Palavras-chave:** Literatura pós-colonial; decolonialismo; fronteiras; colonialidade do poder.

---

\* Graduando em Letras-Literatura pela UFGD (Universidade Federal da Grande Dourados); Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

\*\* Professora permanente do PPG-Letras pela UFGD (Universidade Federal da Grande Dourados); Bolsista de Produtividade em Pesquisa PQ 02 CNPq–Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

## THE NEW MESTIZA CONSCIOUSNESS THROUGH GLORIA ANZALDÚA' LITERATURE

**Abstract:** This article aims to explain the idea of “New Mestiza Consciousness” developed by the Chicana author Gloria Anzaldúa in her work *Borderlands: La Frontera / The New Mestiza*. . The author’s “new consciousness” has, in the view of this research, the ability to be an antidote against the “coloniality of power/knowledge” and the “colonial gender system” — phenomena analyzed by Aníbal Quijano and María Lugones respectively —, in addition to being able to become representative of the hybrid Latin American cultures in the United States of America.

**Keywords:** Post-colonial literature; decolonialism; borders; coloniality of power.

### Introdução

Gloria Anzaldúa foi uma importante escritora, teórica, ensaísta e poetisa chicana cuja grande obra foi tornar menos rígida a noção de identidade, cultura e existência humanas. Nascida na fronteira entre Estados Unidos da América e México; carregando em seu sangue a mulata, a índia e a mexicana; construindo-se, enfim, entre e a partir de valores culturais em “cabo de guerra” (a alma, o cabo), Anzaldúa soube e ensinou, sobretudo, a ser híbrida, a ceder e resistir.

A partir de sua experiência de vida tanto na fronteira física EUA/México quanto nas Fronteiras psicológicas, epistêmicas, sexuais, sociais bem como outras, Gloria Anzaldúa desenvolveu o conceito de “Nova Consciência Mestiça” (*New Mestiza Consciousness*) com o qual apresenta um novo sistema de valores culturais que objetivam uma melhor inclusão das várias facetas da identidade dos sujeitos híbridos e fronteiriços. Em *Borderlands: La Frontera / The New Mestiza*, especificamente no capítulo 7 (*corpus* desta pesquisa), a autora chicana ressalta a importância de cada aspecto cultural da identidade fronteiriça a que, inegável e constantemente, é marcada pela mestiçagem e contrariedade.

Neste sentido, a “nova consciência mestiça” de Anzaldúa pode ser compreendida como antídoto em relação à colonialidade do poder. Propriamente, a “colonialidade do poder”, termo cunhado por Aníbal Quijano, diz respeito à perpetuação do modelo hierárquico colonial — no qual nações mais “desenvolvidas” expropriam, usurpam e colonizam diversos aspectos da vida social e cultural de uma outra nação menos favorecida — apesar do suposto fim do colonialismo. Assim, nesse contexto de hegemonia, principalmente americana e europeia nos dias correntes, ocorre o apagamento de culturas periféricas e marginais.

Por tal perspectiva, de fato, é num trabalho poético, romanesco, ensaísta e teórico que Gloria Anzaldúa luta por esse antídoto. Indígena, mexicana, negra e Europeia, a autora ensina uma consciência — uma nova, em vista à antiga consciência colonial — de não menosprezo à nenhuma parte de sua essência, criando, destarte, uma barreira interna contra a ameaçadora hegemonia exterior. Ao lado disso, ao chocar sua personalidade lésbica, feminina e mestiça contra o pensamento heterossexual, falocêntrico e eugênico, Anzaldúa não só põe em perigo a naturalidade das hierarquias coloniais, mas, também, dá sustento a um projeto decolonial de conscientização sobre a ambiguidade e mestiçagem das culturas periféricas.

Em direção a esses projetos, Anzaldúa estabelece um percurso — o qual este artigo, para fins de análise, opta por dividir em três estágios. Esses estágios, é válido ressaltar, estão todos confusos e se apresentam de forma dinâmica no imaginário do livro. São eles: 1) opressão externa (pela colonialidade do poder, bem como pelo sistema moderno-colonial de gênero); que leva ou se apresenta simultaneamente a 2) opressão interna (Estado de Coatlicue); e, por fim, ambos os estágios resultam em 3) a resistência por meio da “Nova Consciência Mestiça”.

A respeito, María Lugones parece concordar em seu ensaio sobre *Borderlands*. Nele, Lugones afirma:

Anzaldúa describes two states of the self being oppressed: the state of intimate terrorism and the Coatlicue state. These states are two sides of the experience of being oppressed. In expressing this experience, Anzaldúa thinks of the self as multiple. There is the self oppressed in and by the traditional Mexican world; the self oppressed in and by the Anglo world; and the self-in-between - the Self-herself in resistance to oppression, the self in germination in the borderlands. If the self is being oppressed, then she can feel its limits, its capacity for response, pushed in, constrained, denied. But she can also push back. This is not a fantastic or metaphysical leap out of the reality of oppressed. Rather Anzaldúa knows the weight of oppressed worlds and the hard, risky work of resistance (LUGONES, 1992, p. 32).<sup>1</sup>

Como se pode ver, Lugones chama a atenção para os dois estados do *self* em opressão: o interno (“intimate terrorism and the Coatlicue state”) e o externo (opressão pelo “traditional mexican world” e pelo “Anglo world”). O “eu-entre” (*self-in-between*) germina, portanto, como um terceiro espaço — esse de resistência —, um interstício de resposta que “empurra de volta” os ataques de um certo opressor. Neste sentido, é nas fronteiras que o sujeito oprimido encontra espaço e matéria para modelar sua alma. Nesse espaço, “She learns to transform the small ‘I’ into the total Self. [Ela, a mulher de cor, o sujeito híbrido, mestiço] *Se hace modeladora de su alma*” (ANZALDÚA,

---

<sup>1</sup> Anzaldúa descreve dois estados do eu em opressão: o estado de terrorismo íntimo e o estado de Coatlicue. Esses estados são dois lados da experiência de ser oprimido. Ao expressar essa experiência, Anzaldúa pensa no eu enquanto múltiplo. Há o eu oprimido dentro e pelo mundo tradicional mexicano; o eu oprimido dentro e pelo mundo anglo; e o eu-entre — o Eu-ela própria em resistência à opressão, o eu em germinação nas fronteiras. Se o eu está sendo oprimido, então ela consegue sentir seus limites, sua capacidade de resposta, empurrada, estrangida, negada. Mas, ela também pode empurrar de volta. Isso não é um fantástico ou metafísico salto fora da realidade de ser oprimido. Ao invés disso, Anzaldúa conhece o peso de mundos oprimidos e o duro e arriscado trabalho de resistência (LUGONES, 1992, p. 32) (Traduções nossas).

1987, p. 105)<sup>2</sup>. Frente a essas considerações, analisar-se-á, portanto, cada estágio deste processo.

### **A opressão externa pela colonialidade do poder e pelo sistema moderno-colonial de gênero**

Gloria Anzaldúa se encontrava encurralada por culturas que a atraíam — lhe fazendo desistir de alguma parte de si. Fosse a cultura mexicana/chicana com seus preceitos espirituais, religiosos e extremistas de virgindade, heterossexualidade e submissão ao homem; fosse a cultura indígena que condenava os chicanos enquanto traidores e aliados aos europeus na destruição da população indígena e sua cultura; fosse, por fim, pela cultura branca — europeia ou norte-americana — logocêntrica, técnica e objetiva a qual subalternizava os povos latinos, a fim de lhes tornar apenas mão-de-obra barata:

In the Gringo world, the Chicano suffers from excessive humility and self-effacement, shame of self and self-deprecation. Around Latinos he suffers from a sense of language inadequacy and its accompanying discomfort; with Native Americans he suffers from a racial amnesia which ignores our common blood, and from the guilt because the Spanish part of him took their land and oppressed them. He has an excessive compensatory hubris when around Mexicans from the other side (ANZALDÚA, 1987, p. 105).

The culture expects women to show greater acceptance of, and commitment to, the value system than men. The culture and the Church insist that women are subservient to males. If a woman rebels she is a *mujer mala*. [...] If a woman

---

<sup>2</sup> “Ela aprende a transformar o pequeno ‘eu’ num completo si. Se torna modeladora de sua alma” (ANZALDÚA, 1987, p. 105). (Traduções nossas)

remains vigen until she marries, she is a good woman (ANZALDÚA, 1987, p. 39, grifos do original).<sup>3</sup>

Muitas das opressões externas relatadas por Anzaldúa acima têm por possível explicação a “colonialidade do poder/saber” e o “sistema moderno-colonial de gênero”. Para esclarecer esses conceitos, a “colonialidade do poder” mostra-se um termo elaborado por Aníbal Quijano a fim de explicar a matriz do colonialismo moderno que perdurou mesmo após seu suposto fim com as independências de suas colônias.

Como aponta Quijano, a colonialidade do poder deseja manter um padrão de poder global que age, estrategicamente, na naturalização de hierarquias:

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de

---

<sup>3</sup> No mundo gringo, o chicano sofre de uma excessiva humildade e auto apagamento, vergonha de si e autodepreciação. Entre os latinos, ele sofre de um senso de inadequação linguística e seu desconforto acompanhante; entre nativos americanos ele sofre de amnésia racial que ignora nosso sangue em comum, e da culpa pelo fato da parte espanhola dele ter tomado sua terra e os oprimido. Ele tem uma arrogância compensatória quando perto de mexicanos do outro lado (ANZALDÚA, 1987, p. 105) (Traduções nossas).

A cultura espera que a mulher mostre uma maior aceitação e comprometimento do que o homem para com o sistema de valores. A cultura e a Igreja insistem que as mulheres sejam submissas aos homens. Se uma mulher se rebela ela é uma mulher má. [...] Se uma mulher continua virgem até o casamento, ela é uma boa mulher (ANZALDÚA, 1987, p. 39). (Tradução nossa).

relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: *os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais.* (QUIJANO, 2005, p. 118, grifos adicionados).

O trecho em itálico se torna icônico para esta pesquisa. Trata-se aqui sobre os apagamentos impostos sobre os povos latino-americanos e o conseqüente silenciamento que encapsula “suas descobertas mentais e culturais” — mais especificamente à área deste artigo, os desenvolvimentos líteros. Segundo Carlos Vinicius da Silva Figueiredo, Walter Mignolo “assevera que a lógica da colonialidade, escondida debaixo da retórica da modernidade, gera necessariamente a energia irreduzível de humanos humilhados, desprestigiados, esquecidos e marginalizados” (FIGUEIREDO, 2017, p. 72).

O silenciamento, a humilhação e a marginalização dos povos fronteiriços e híbridos levam, como demonstra Quijano, a uma maior facilidade de dominação sobre os mesmos, o que urge um movimento de oposição para o bem-estar ou, no mínimo, “estar” das culturas e vidas dos que não fazem parte do grupo de referência.

María Lugones, nesse sentido, conjuga tais raciocínios de Aníbal Quijano com os conceitos de *interseccionalidade* entre gênero e raça, formando, assim, a ideia de “sistema moderno-colonial de gênero”. Esse conceito, por sua vez, expõe a forma pela qual a colonialidade trabalha para subjugar a mulher — em especial a de cor (LUGONES, 2020, 59-61). Por meio desse sistema, as experiências sociais do sujeito em relação ao gênero e à raça são dadas simultaneamente — o que inviabiliza uma análise, entre ambos, não interseccional.

Lugones mostra que, apesar da modernidade colonial atribuir uma identidade a cada indivíduo, nem todos recebem uma identidade com um mesmo grau de subalternização. Uma mulher, nesse sentido, branca, sim, sofre com o patriarcalismo, porém uma mulher negra, além de padecer por esse, sofre também pelo racismo. A divisão entre raça e gênero tão somente apaga a situação vivida no entrelugar dessas categorias:

Somente ao perceber gênero e raça como tramados ou fundidos indissolúvelmente, podemos realmente ver as mulheres de cor. Isso significa que o termo “mulher”, em si, sem especificação dessa fusão, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante – as mulheres burguesas brancas heterossexuais – e, portanto, esconde o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica (LUGONES, 2020, p. 67-68).

Tal conceito de “sistema moderno-colonial de gênero”, bem como o de “colonialidade do poder”, são úteis para a análise que está a ser feita, uma vez que Gloria Anzaldúa trabalha para diminuir os impactos e apagamentos produzidos pela colonialidade: “I am visible – see this Indian face – yet I am invisible. I both blind them [o grupo dominante] with my beak nose and am their blind spot. But I exist, we exist. They’d like to think I melted in the pot. But I haven’t, we haven’t” (ANZALDÚA, 1987, p. 108)<sup>4</sup>; bem como analisa os sujeitos híbridos e subalternos da fronteira numa intersecção entre raça e gênero. A nova mestiça, assim, não passa da mulher de cor – de homossexualidade possível – que denuncia o silenciamento de sua voz:

---

<sup>4</sup> “Eu sou visível – veja este rosto de índia – mas sou invisível. Eu os cego [o grupo dominante] com meu nariz de bico e sou o ponto cego deles. Mas eu existo, nós existimos. Eles gostariam de pensar que eu derreti na panela. Mas eu não, nós não” (ANZALDÚA, 1987, p. 108). (Tradução nossa)



Alienated from her mother culture, “alien” in the dominant culture, the woman of color does not feel safe within the inner life of her Self. Petrified, she can’t respond, her face caught between *los intersticios*, the spaces between the different worlds she inhabits (ANZALDÚA, 1987, p. 42, grifos do original).<sup>5</sup>

Aprofundando-se no que foi dito acima, a colonialidade do poder — bem como todo seu projeto de subalternização da cultura chicana/latino-americana — é denunciado a partir do começo ao fim do romance *Borderlands*. O colonialismo, destarte, é apresentado como um “embeber cultural” de um povo adentro de um “líquido tóxico”: “The infusion of the values of the white culture, coupled with the exploitation by that culture, is changing the Mexican way of life” (ANZALDÚA, 1987, p. 32). O mesmo se vê no trecho: “The dominant culture is killing us slowly with its ignorance. By taking away our self-determination, it has made us weak and empty” (ANZALDÚA, 1987, p. 132).<sup>6</sup>

Anzaldúa, sobretudo, denuncia como a colonialidade do poder utiliza-se da desapropriação intelectual e identitária do povo chicano a fim de lhe tornar ignorante, dominável e dividido:

The withes in power want us people of color to barricade ourselves behind our separate tribal walls so they can pick us off one at one at time with their hidden weapons; so they

---

<sup>5</sup> Alienada de sua cultura materna, “alienígena” na cultura dominante, a mulher de cor não se sente segura dentro da vida interior de seu Self. Petrificada, ela não consegue responder, seu rosto preso entre os interstícios, os espaços entre os diferentes mundos que ela habita (ANZALDÚA, 1987, p. 42). (Tradução nossa)

<sup>6</sup> “A infusão dos valores da cultura branca, aliada à exploração dessa cultura, está mudando o modo de vida mexicano” (ANZALDÚA, 1987, p. 32); “A cultura dominante está nos matando lentamente com sua ignorância. Ao tirar nossa autodeterminação, nos tornou fracos e vazios” (ANZALDÚA, 1987, p. 132). (Tradução Nossa)

can whithewash and distort history. Ignorance splits people, creates prejudices (ANZALDÚA, 1987, p. 108).<sup>7</sup>

Como aponta Quijano, em possível conversa com o trecho anterior, a colonialidade do poder soterra as visões de mundo, bem como as bagagens culturais e sociais dos povos colonizados, o que, por si, faz com que a “margem” não se conheça — identitariamente — a partir de si, antes de tudo, a partir da visão de seu dominador:

La colonialidad del poder y la dependencia histórico-cultural implican ambas la hegemonia del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento [...] En el contexto de la colonialidad del poder, las poblaciones dominadas de todas las nuevas identidades fueron también sometidas a la hegemonia del eurocentrismo como manera de conocer [...] (QUIJANO *apud* MIGNOLO, 2003, p. 85).

Poeticamente sobre, Anzaldúa denuncia como a perspectiva hegemônica acaba por impelir sobre o povo chicano uma visão de inferioridade cultural e vergonha de sua própria existência: “In the Gringo world, the Chicano suffers from excessive humility and self-effacement, shame of self and self-deprecation [...]. It overlays a deep sense of racial shame” (ANZALDÚA, 1987, p. 105).<sup>8</sup>

Conectando agora, com a obra de Anzaldúa, o “sistema moderno-colonial de gênero” elaborado por Maria Lugones, este artigo entende a *new mestiza* anzalduana como a mulher de cor. “Prieta — literally one who is dark-skinned, a nick-name” (ANZALDÚA,

---

<sup>7</sup> Os poderosos querem que nós, pessoas de cor, nos barricamos atrás de nossas paredes tribais separadas para que possam nos pegar um de cada vez com suas armas escondidas; para que possam branquear e distorcer a história. A ignorância divide as pessoas, cria preconceitos (ANZALDÚA, 1987, p. 108). (Tradução Nossa)

<sup>8</sup> “No mundo gringo, o chicano sofre de excessiva humildade e abnegação, vergonha de si e autodepreciação [...]. Sobrepõe-se a um profundo sentimento de vergonha racial” (ANZALDÚA, 1987, p. 105). (Tradução Nossa)

1987, p. 127)<sup>9</sup> é um dos substantivos utilizados por Anzaldúa a fim de expressar a subjetividade da mulher de cor. Ao lado disso, a autora chicana ainda expõe a subalternidade feminina de forma ampla, isto é, de cor ou não, heterossexual ou homo — “Educated or not, the onus is still on woman to be a wife/mother — only the nun can escape from motherhood. Women are made to feel total failures if they don’t marry and have children (ANZALDÚA, 1987, p. 39)<sup>10</sup>.

A autora também se mostra denunciadora da homofobia — inerente ao “sistema colonial e dimórfico macho/fêmea” na terminologia de Lugones: “the queer are the mirror reflecting the heterossexual tribe’s fear: being different, being other and therefore lesser, therefore sub-human, in-human, non-human” (ANZALDÚA, 1987, p. 40).<sup>11</sup>

Logo, *las culturas que traicionan* — segundo título do também segundo capítulo do romance, aqui em breve análise — figuram-se, para Anzaldúa, como “dominant paradigms, predefined concepts that exist as unquestionable, unchallengeable [...]” (ANZALDÚA, 1987, p. 38) os que são “[...] made by those in power — [isto é] men” (*Idem*): “males make the rules and laws; women transmit them” (*Idem*)<sup>12</sup>. Ao ver deste artigo, tal conjuntura é fomentada tanto pela

---

<sup>9</sup> “Preta – literalmente aquela que tem a pele escura, um apelido” (ANZALDÚA, 1987, p. 127). (Tradução Nossa)

<sup>10</sup> “Educada ou não, o ônus ainda se encontra sobre a mulher para ser esposa/mãe — apenas a freira consegue escapar da maternidade. As mulheres são feitas de modo que se sintam fracassos caso não casem e tenha filhos” (ANZALDÚA, 1987, p. 39) (Traduções nossas).

<sup>11</sup> “Educada ou não, ainda é da mulher o ônus de ser esposa/mãe – só a freira pode escapar da maternidade. As mulheres sentem-se um fracasso total se não se casam e não têm filhos (ANZALDÚA, 1987, p. 39) [...] “o queer é o espelho que reflete o medo da tribo heterossexual: ser diferente, ser outro e, portanto, menor, portanto sub-humano, in-humano, não humano” (ANZALDÚA, 1987, p. 40). (Tradução Nossa)

<sup>12</sup> “paradigmas dominantes, conceitos predefinidos que existem como inquestionáveis, não desafiáveis” os que são “[...] feitos por aqueles no poder — homens”: “homens

colonialidade do poder e seu subproduto — o sistema moderno-colonial de gênero.

E é sob essa imposta passividade feminina e atividade máscula; sob essa normalidade heterossexual, bem como o homossexualismo enquanto aberração; isto é, sob tal desigualdade de gênero — em intersecção com a desigualdade de cor — que Anzaldúa concentra suas forças de renovação por meio de uma nova consciência.

Inferiorizada pelo homem, subalternizada pelo branco; enfim, condenada pelo heterossexualismo, a mestiça urge por uma nova versão de si, uma versão de resistência à opressão do sistema. Uma versão que responda ao ataque, que se aceite e exija igualdade, bem como respeito a suas partes socialmente consideradas não-humanas: “The *mestizo* and the *queer* [...] we are a bleeding that proves that all blood is intricately woven together, and that we are spawned out of similar souls” (ANZALDÚA, 1987, p. 107, grifos do original).<sup>13</sup>

### **Não há descanso onde há tensão: o estado de Coatlicue é um prelúdio para o cruzamento**

Duma espécie de *petit-pavé* cultural — onde cada cultura figura-se uma “pedra” a compor o “pavimento em mosaico” — Anzaldúa encontrava-se nos interstícios desse. No poema *To Live in Borderlands means you...*, a autora compara tal estado a se encontrar “[...] caught in the crossfire between camps / while carrying all five races on your back / not knowing wich side to turn to, run from” (ANZALDÚA, 1987, p. 216)<sup>14</sup>.

---

fazem regras e leis; mulheres as transmitem” (ANZALDÚA, 1987, p. 38). (Traduções nossas)

<sup>13</sup> “O mestiço e o *queer* [...] somos uma sangria que prova que todo sangue está intrinsecamente entrelaçado, e que somos gerados de almas semelhantes” (ANZALDÚA, 1987, p. 107). (Tradução Nossa)

<sup>14</sup> “[...] presa no fogo cruzado entre campos / enquanto carrega em suas costas todas as cinco raças / sem saber a qual lado se virar, correr para” (ANZALDÚA, 1987, p. 216)

Carlos Vinicius da Silva Figueiredo, nessa perspectiva, ressalta que “[...] diferentes mundos se fizeram presentes na formação de Anzaldúa e, por extensão, estão presentes em sua escrita e perspectivas teóricas” (FIGUEIREDO, 2017, p. 143), o que, por si, levou a autora a ter “[...] um ‘eu’ em extrema tensão com os diferentes ‘eus’ que [ela própria] Anzaldúa se obriga a compreender e atender em sua produção” (Idem).

De fato, nas fronteiras físicas e abstratas que ocorrem os estados de maior tensão e contradição. A geógrafa Bertha K. Becker — de acordo com Carvalhal (1991) — aponta que a fronteira, enquanto lugar, “é mito e realidade, sonho e frustração, crescimento e sofrimento” (BERTHA *apud* FIGUEIREDO, 2017, p. 29).

Como apontam os trechos acima, todos esses opostos não se encontram em harmonia, antes, em choques constantes e agressivos. Tal *clash* cultural direciona Anzaldúa — aqui podendo ser entendida como uma metonímia de seu e de vários outros povos mestiços — a se sentir e se representar como um fato nulo:

[...] we don't identify with Anglo-American cultural values and we don't totally identify with the Mexican cultural values. We are synergy of two cultures with various degrees of Mexicanness or Angloness. I have so internalized the borderland conflict that sometimes I feel like one cancels out the other and we are zero, nothing, no one (ANZALDÚA, 1987, p. 85).<sup>15</sup>

Esse estado de tensão, fragmentação, autoapagamento e nulidade é o que a autora passa a chamar de “estado de Coatlicue”, um estado de negação e ignorância deliberada, a fim de evitar dor

---

(Tradução nossa).

<sup>15</sup> [...] não nos identificamos com os valores culturais anglo-americanos e não nos identificamos totalmente com os valores culturais mexicanos. Somos sinergia de duas culturas com vários graus de mexicanidade ou angloness. Eu internalizei tanto o conflito fronteiro que às vezes sinto que um anula o outro e somos zero, nada, ninguém (ANZALDÚA, 1987, p. 85). (tradução Nossa)

e sofrimento: “*Voy cagándome de miedo, buscando lugares acuevados. I don’t want to know. I don’t want to be seen. My resistance, my refusal to know some truth about myself brings on that paralysis, depression — brings on the Coatlicue state*” (ANZALDÚA, 1987, p. 70, grifos do original)<sup>16</sup>.

A saber, *Coatlicue* é uma deusa da mitologia asteca a que, segundo Anzaldúa, “depicts the contradictory” (ANZALDÚA, 1987, p. 69)<sup>17</sup>. *Coatlicue state*, portanto, mostra-se um estado em que fatos opostos se fazem presente de forma tensa, em outras palavras, o sujeito híbrido se torna “palco de guerra” dessas forças opostas. É, por conseguinte, um estado que urge uma “trégua entre os rivais”.

A mestiça, então, sentindo o perigo que tal contradição aproxima em sua vida, não vê outro caminho que não a cura e balanceamento entre os opostos. Uma luta de resistência surge. E o chicano — rejeitado tanto pela cultura branca, mexicana e nativa — figura-se, nessa batalha, o elo a costurar uma fissura histórica “[...] *tenemos que hacer lucha. [...] quién está tratando de cerrar la fisura entre la india y el blanco em nuestra sangre? El chicano, sí, el Chicano que anda como ladrón em su própria casa*” (ANZALDÚA, 1987, p. 85, grifos do original).

Resistir à ameaça hegemônica e ao conservadorismo mutilador, isto é, em palavras teóricas, resistir à colonialidade do poder/saber/ser e o sistema moderno-colonial de gênero: eis, portanto, o catalisador de Anzaldúa em direção a uma nova consciência.

Em contraponto, resistir não é um movimento passivo. A arte surge, portanto, como atividade na dura jornada de resistência, rumo à gnose de um *novo ser*, portador de uma *nova forma de pensar*.

---

<sup>16</sup> “*Voy cagándome de miedo, buscando lugares acuevados. não quero saber. Eu não quero ser visto. Minha resistência, minha recusa em saber alguma verdade sobre mim mesmo traz aquela paralisia, depressão – traz o estado de Coatlicue*” (ANZALDÚA, 1987, p. 70) (Tradução nossa).

<sup>17</sup> “representa o contraditório” (ANZALDÚA, 1987, p. 69). (Traduções nossas)

## Da antítese ao oxímoro: a nova consciência mestiça

Em um sistema de subalternização dos povos latinos — cuja matriz, a colonialidade, perdura ainda sob os dias atuais; em um sistema que apaga a situação submissa e precária da mulher de cor (homossexual); num estado, enfim, interno de tensa contradição, medo e negação; a mestiça encontra no cruzamento e na hibridização uma forma de resistir. Ao produto desse *crossing-over*, Anzaldúa dá o título de *New Mestiza Consciousness*.

Assim, é possível pensar que este artigo compreende *The new mestiza consciousness* como um saber, relacionado à própria identidade, de que o *eu interior* é como “*el mar [o qual] does not stop at borders*” (ANZALDÚA, 1987, p. 25, grifos do original)<sup>18</sup>. Como visto, fronteiras são espaços que podem ser consideradas, nas palavras da autora, como um espaço no qual “*ambivalence and unrest resid [...]*” (ANZALDÚA, 1987, p. 26)<sup>19</sup>, o que, por si, faz com que a forma mais cabível ao contexto para a construção de uma identidade — forte o suficiente para resistir aos ataques do estrangeiro dentro e fora de si — fosse a autoaceitação desta condição multipolar e fluída, sem muros ou barreiras:

“She has discovered that she can’t hold concepts or ideas in rigid boundaries. The borders and walls that are supposed to keep the undesirable ideas out are entrenched habits and patterns of behavior; these habits and patterns are the enemy within” (ANZALDÚA, 1987, p. 101).<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> “o mar [o qual] não para nas fronteiras” (ANZALDÚA, 1987, p. 25)

<sup>19</sup> “ambivalência e desconforto residem” (ANZALDÚA, 1987, p. 26). (Traduções nossas)

<sup>20</sup> “Ela descobriu que não pode manter conceitos ou ideias em limites rígidos. As fronteiras e os muros que supostamente mantêm as ideias indesejáveis do lado de fora são hábitos e padrões de comportamento arraigados; esses hábitos e padrões são o inimigo interior” (ANZALDÚA, 1987, p. 101) (Tradução nossa).

A nova consciência, em acréscimo, é sobre tolerar o caráter ambíguo de sua própria essência, bem como transitar entre ambos os polos opostos. ‘Rigidity means death’ (ANZALDÚA, 1987, p. 101)<sup>21</sup>, o que, portanto, exige uma tolerância a estados dinâmicos. “A Tolerance For Ambiguity”<sup>22</sup> é o segundo subtítulo do *corpus* desta pesquisa — isto é, o capítulo 7 — o qual introduz o leitor à ideia de que:

The new mestiza copes by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity. She learns to be an India in Mexican culture, to be Mexican from an Anglo point of view. *She learns to juggle cultures*. She has a plural personality, she operates in a pluralistic mode — nothing is thrust out, the good the bad and the ugly, nothing rejected, nothing abandoned. Not only does she sustain contradictions, she turns the ambivalence into something else (ANZALDÚA, 1987, p. 101, grifos adicionados).<sup>23</sup>

“She learns to juggle cultures” (“Ela aprende a fazer malabarismo com culturas” em tradução livre de uma parte do trecho acima), pode ser vista como uma metáfora emblemática para o pensamento de Anzaldúa. No “estado de Coatlicue”, a mestiça sente-se em necessidades confusas de tomar partido, isto é, escolher um lado — ação provavelmente dada por influência das tão presentes dicotomias estruturais do pensamento ocidental: “In trying to become ‘objective’ Western culture made ‘objects’ of things and people when it distanced

---

<sup>21</sup> “Rigidez significa morte” (ANZALDÚA, 1987, p. 101). (Traduções nossas)

<sup>22</sup> “Uma tolerância à ambiguidade”. (Traduções nossas)

<sup>23</sup> A nova mestiça lida com isso desenvolvendo uma tolerância às contradições, uma tolerância à ambiguidade. Aprende a ser uma Índia na cultura mexicana, a ser mexicana do ponto de vista anglo. Ela aprende a conciliar culturas. Ela tem uma personalidade plural, ela opera de modo pluralista – nada é expulso, o bom o ruim e o feio, nada rejeitado, nada abandonado. Além de sustentar contradições, ela transforma a ambivalência em outra coisa (ANZALDÚA, 1987, p. 101, grifos adicionados). (Traduções Nossas)



itself from them, thereby losing touch with them. This dichotomy is the root of all violence” (ANZALDÚA, 1987, p. 59)<sup>24</sup>.

Continua, em contraponto, Anzaldúa, agora revelando o caso dos que não apenas tem por valores os ocidentais: “Not only was the brain split into two functions but so was reality. Thus people who inhabit both realities are forced to live in the interface between the two, forced to become adept at *switching mode*. Such is the case with the *india* and the *mestiza*” (*Idem*, grifos adicionados)<sup>25</sup>.

Assim sendo, vendo cada aspecto abstrato de cultura, pensamento, religião e ciência como uma “bola”, o sujeito mestiço aprende não a escolher apenas uma das tantas “bolas” que possui, mas, sim, “fazer malabarismos” com as mesmas — o que significa com as próprias mãos pôr as esferas em modo de alternância (*switching mode*). Paradoxalmente, fazer malabarismos compreende *ter nenhuma bola na mão ao mesmo tempo que se as tem todas*.

Nesse ponto, pode-se inferir que a nova consciência mestiça parte das antíteses, em confronto, do mundo ocidental e o do mundo autóctone em direção a oxímoros dos mesmos. Eurídice Figueiredo chama atenção para este processo, presente com grande frequência na literatura pós-colonial, por se tratar de um fenômeno quase que urgente para a representação identitária dos sujeitos híbridos:

Na etimologia de oxímoro (do grego oxymóron) estão oxus (agudo) e môrus (louco), que remetem a uma loucura aguda da linguagem. Anulando fronteiras tradicionais,

---

<sup>24</sup> “Ao tentar se tornar ‘objetiva’, a cultura ocidental fez ‘objetos’ a partir de coisas e pessoas ao passo que se distanciou e perdeu contato com eles. Essa dicotomia é a raiz de toda violência” (ANZALDÚA, 1987, p. 59) (Traduções nossas).

<sup>25</sup> “Não apenas foi a mente dividida em duas funções, mas também a realidade. Portanto, pessoas que habitam ambas essas realidades são forçadas a viver na interface entre as duas, forçadas a se tornar adaptas ao modo de alternância. Tal é o caso da indígena e da mestiça” (ANZALDÚA, 1987, p. 59). (Traduções nossas)

unem-se, assim, conceitos que se excluem mutuamente, com o objetivo de produzir novos sentidos. Para Maximilien Laroche, *a oximorização consiste em aglutinar, deliberadamente, os contrários para criar novas e vivas identidades*. Palavras que associam aspectos contrários para evocar uma realidade original. Personagens que reúnem forças opostas para criar situações novas, inéditas. Atmosfera, cenário, simbolismo que vão buscar um universo de representações, de sentimentos e de sensações heterodoxas (FIGUEREIDO, 2010, p. 129, grifos adicionados).

A nova consciência mestiça, dessa forma, pode ser considerada como um grande projeto de oximorização identitária — um projeto de resistência e crescimento pessoal que parte das antíteses formadoras dos povos híbridos/fronteiriços. México/EUA, indígena/europeu, espiritualidade/técnico-ciência, macho/fêmea, heterossexual/homossexual, de antíteses, passam a oxímoros. Agora, os opostos não mais se excluem, porém, se completam, tornando-se, assim, polos não a se serem evitados, todavia, transitáveis:

La mestiza constantly has to shift out of habitual formations; from convergent thinking, analytical reasoning that tends to use rationality to move toward a single goal (a Western mode), to divergent thinking, characterized by movement away from set patterns and goals and toward a more whole perspective, one that includes rather than excludes (ANZALDÚA, 1987, p. 101).<sup>26</sup>

A mestiça passa, então, a pensar como Miguel Torga: “é que efetivamente o mundo tem dois polos. E ambos verdadeiros” (*apud*

---

<sup>26</sup> La mestiza constantemente tem que sair das formações habituais; do pensamento convergente, raciocínio analítico que tende a usar a racionalidade para se mover em direção a um único objetivo (um modo ocidental), ao pensamento divergente, caracterizado pelo afastamento de padrões e objetivos estabelecidos e em direção a uma perspectiva mais completa, que inclui em vez de excluir. ANZALDÚA, 1987, p. 101).

FIORAVANTI, 2008, p. 18). Tal oximorização de opostos, nessa perspectiva, mostra-se o escopo da nova consciência mestiça:

The work of *mestiza* consciousness is to break down the subject-object duality that keeps her a prisoner and to show in the flesh and through the images in her work how duality is transcended. The answer to the problem between the white race and the colored, between males and females, lies in healing the split that originates in the very foundation of our lives, our culture, our languages, our thoughts (ANZALDÚA, 1987, p. 102).<sup>27</sup>

### Considerações finais

Perante a análise feita em relação à *New Mestiza Consciousness*, este artigo interpreta que a nova forma de pensar elaborada por Anzaldúa se define a partir da oximorização de antíteses historicamente construídas, constituindo-se assim um projeto de conscientização das características híbridas e tensas das culturas fronteiriças. Por atributos, a nova consciência mestiça tem 1) a tolerância à ambiguidade e, conseqüente, desejo de mitigação de dicotomias, maniqueísmos e oposições excludentes; 2) a transição frequente de e para estados contraditórios; 3) construção identitária não estática, isto é, maleável a cada circunstância sociocultural — ainda assim resistente o bastante contra imposições do mesmo gênero; e, por fim, 4) *the new mestiza consciousness* não é um conhecimento para o uso da força hegemônica, antes, a partir e destinada às margens do sistema.

---

<sup>27</sup> O trabalho da consciência mestiça é quebrar a dualidade sujeito-objeto que a mantém prisioneira e mostrar na carne e através das imagens em seu trabalho como a dualidade é transcendida. A resposta ao problema entre a raça branca e a mestiça, entre machos e fêmeas, está em sanar a cisão que se origina na própria fundação de nossas vidas, nossa cultura, nossas línguas, nossos pensamentos (ANZALDÚA, 1987, p. 102). (Traduções Nossas)

Em conclusão, percebe-se que a complexidade da nova consciência mestiça — elaborada por Gloria Anzaldúa — não se esgota nesta análise. De fato, o trabalho da autora chicana mostra-se uma grande resistência contra a hegemonia ainda corrente nos dias atuais — o que, por si, urge uma difusão social cada vez maior para que as ideias de Anzaldúa se tornem mais do que palavras soltas em fonte *Times New Roman* de tamanho 12.

## Referências

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands: the new mestiza = La frontera*. São Francisco: Aunt Lute, 1987.

FIGUEREIDO, Carlos Vinícius da Silva. *Entre Mestizas e Neplantares: a auto-história, de Gloria Evangelina Anzaldúa*, em *Borderlands/ La Frontera*, 2017. Tese (Doutorado) – Curso de Letras, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2017.

FIGUEIREDO, Eurídice. *Representações de Etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

FIORAVANTI, Solange Araújo. *Percursos do trágico nos contos de Miguel Torga*. 2008. Tese (Mestrado), Curso de Letras, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2008. Disponível em: <http://tede2.uefs.br:8080/bitstream/tede/19/1/Solange.pdf>. Acesso em: 28 set. 2022.

LUGONES, Maria. On Borderlands/La Frontera: An Interpretative Essay. *Hypatia*, v. 7, n. 4, Lesbian Philosophy, p. 31-37, Autumn, 1992.

LUGONES, Maria. Colonialidade e Gênero. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / Projeto globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

QUIJANO, Aníbal. *A colonialidade do poder: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.