



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS
DA LINGUAGEM



**A IDENTIDADE *MESTIZA* ENRAIZADA NAS FRONTEIRAS ENTRE “TO LIVE IN
THE BORDELANDS MEANS YOU” DE GLORIA ANZALDÚA E “ROOTING”
(*THE SUN AND HER FLOWERS*) DE RUPI KAUR**

BIANCA DE CARVALHO LOPES BARROS

RECIFE, PE

2024

BIANCA DE CARVALHO LOPES BARROS

**A IDENTIDADE *MESTIZA* ENRAIZADA NAS FRONTEIRAS ENTRE “TO LIVE IN
THE BORDELANDS MEANS YOU” DE GLORIA ANZALDÚA E “ROOTING”
(*THE SUN AND HER FLOWERS*) DE RUPI KAUR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem – PROGEL, da Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE, como requisito para obtenção do título de Mestra em Estudos da Linguagem.

Orientador(a): Profa. Dra. Brenda Carlos de Andrade

RECIFE, PE

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Sistema Integrado de Bibliotecas da UFRPE
Bibliotecário(a): Ana Catarina Macêdo – CRB-4 1781

B277i Barros, Bianca de Carvalho Lopes.

A identidade mestiza enraizada nas fronteiras entre "To live in the Borderlands means you" de Glória Anzaldúa e "Rooting" (the sun and her flowers) de Rupi Kaur / Bianca de Carvalho Lopes Barros. – Recife, 2024.

172 f.

Orientador(a): Brenda Carlos de Andrade.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Unidade Acadêmica de Educação a Distância e Tecnologia - UAEADTEC, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, Recife, BR-PE, 2024.

Inclui referências.

1. Mudança social. 2. Identidade social na literatura. 3. Fusão cultural . 4. Anzaldúa, Glória, 1942-2004 5. Kaur, Rupi, 1992-. I. Andrade, Brenda Carlos de, orient. II. Título

CDD 470

Dedico este trabalho a todos os *mestizos* e *mestizas* que buscam fronteiras nas quais possam enraizar e pertencer.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço à minha família, pelo constante apoio e incentivo ao aprimoramento através da educação. Em especial, agradeço ao meu pai Joaquim Neto, por torcer por mim e a minha mãe Ivoneide Barros, minha maior inspiração enquanto pessoa, docente e pesquisadora.

Agradeço as queridas amigas Joane Leôncio, que me acompanha desde o pré-projeto, a Taciana Guedes, pela amizade e o apoio desde à especialização, a Leila Sotero, irmã que a vida meu deu e a Gabriela Brasilino e Fernanda Barreto, amigas preciosas que o PROGEL me proporcionou e com quem pude dividir o fardo e as alegrias desta etapa da vida acadêmica. Saibam que a amizade de vocês é para mim um presente de valor inestimável que, com toda a certeza, tornou mais leve este estágio da jornada acadêmica.

Agradecimento especial a amiga Fátima Luiza e a minha tia Ibrantina Lopes, pela disponibilidade em revisar esse texto e pelo sincero feedback.

Minha sincera gratidão aos professores e professoras do PROGEL pela partilha do conhecimento e por conduzirem a mim e aos meus colegas na caminhada da pós-graduação.

A todos e todas que contribuíram para a escrita deste trabalho, seja direta ou indireta durante a jornada de pesquisa e escrita deste trabalho, o meu muito obrigada. Que Deus retribua em dobro a cada um de vocês.

RESUMO

A noção de identidade parece sempre acompanhar e desestabilizar a humanidade. Particularmente na modernidade líquida em que nos encontramos, a influência das tecnologias digitais de informação e comunicação (TDIC) tem contribuído fortemente para o aumento de interesse sobre o termo e a sua flexibilização para novas discussões a seu respeito. Uma vez que a questão da identidade dialoga com diversas áreas do conhecimento, o termo se torna de difícil definição. No entanto, nos Estudos Culturais, teóricos como Stuart Hall (1992), Homi Bhabha (1994) e Zygmunt Bauman (2001), dentre outros, contribuem para as novas reflexões quando, através da perspectiva da cultura, se propõem a estudar as transformações as quais as sociedades modernas têm sido submetidas, bem como o impacto que tais mudanças tem sobre a construção da identidade do sujeito moderno nesse contexto. Na conjuntura contemporânea em que nos encontramos, onde a flexibilização dos limiares culturais desloca os indivíduos física e simbolicamente, faz-se interessante apoiar o estudo da identidade na concepção de cidade, por exemplo, especialmente, quando a consideramos enquanto um espaço de materialização do conjunto simbólico de uma sociedade. Na tentativa de dar sentido a uma complexa realidade de sentimentos que emergem dos vários *loci* identitários sociais, a figura do poeta emerge investido da tarefa de, por meio do texto poético, captar e registrar o cenário social e oferecer de volta a sociedade a oportunidade de transformar a si e ao panorama no qual se encontra. Nesse contexto, a escritora chicana Gloria Anzaldúa auxilia no debate ao introduzir em seu famoso poema “To Live in the Borderlands means you”, a ideia da consciência mestiza e da fronteira como seu local de nascimento. Ao fazer isso, não apenas a autora apoia as proposições de Hall, Bhabha e Bauman de que a modernidade líquida contribui para a emergência de identidades fragmentadas e híbridas, como também atribui grande relevância ao entrelugar na dimensão simbólica para a formação da nova consciência. De modo semelhante, em “rooting”, parte da coletânea de poemas *the sun and her flowers* (2017), a poeta indiana-canadense rupi kaur explora a experiência de uma identidade mestiza imigrante e seu sentimento de ser “ponte” entre a Índia e o Canadá. A temática compartilhada entre os dois textos nos conduz a compará-los. Através de análise comparativa, percebemos que embora haja diálogo entre os poemas, as diferenças quanto às fronteiras temporais, geográficas e linguísticas promovem um certo distanciamento entre as autoras e as respectivas obras que impedem os textos de contribuírem para o avanço da discussão a respeito da identidade híbrida/*mestiza* que é formada na flexível e líquida modernidade.

Palavras-chave: Glória Anzaldúa; rupi kaur; identidade *mestiza*; encruzilhada.

ABSTRACT

The idea of identity seems to have always followed and unsettled mankind. Particularly in the liquid modernity we currently live in, the influence of the digital information and communication technologies (DICT) have greatly contributed to the increase of interest upon it and its flexibilization for some new discussions about it. Because identity dialogues with many areas, it is tough to provide a closed and final definition. However, in Cultural Studies, theorists such as Stuart Hall (1992), Homi Bhabha (1994), Zygmunt Bauman (2001), among others, have contributed to the new reflections when, through the perspective of culture, study the transformations modern societies have been submitted to as well as the impact such changes have on the construction of the modern subject identity in these contexts. In this contemporary context in which we find ourselves, where the flexibilization of cultural thresholds displace individuals physically and symbolically, it becomes interesting to support the study of identity in the conception of the city, for example, especially when we consider it as a space for the materialization of the symbolic set of a society. In the attempt to give meaning to a complex reality of feelings that emerge from the various social identity loci, the figure of the poet emerges invested with the task of, through the poetic text, capturing and recording the cultural scenario and offering back to society the opportunity to transform not only itself, but also the panorama in which it finds itself. In this context, the chicana writer Gloria Anzaldúa adds to the debate by introducing in her famous poem “To Live in the Borderlands means you”, the idea of a mestiza consciousness and the borderlands as its birthplace. By doing so, not only she supports Hall’s, Bhabha’s, and Bauman’s propositions that the liquid modernity contributes to the emergence of a fragmented or hybrid identity, but she also attributes great significance to the borderlands in the symbolic dimension when in the formation of the new consciousness. Similarly, in “rooting”, a poem collection in “the sun and her flowers” (2017), Indian-Canadian poet rupi kaur explores the experience of an immigrant mestiza identity and its feeling of being a “bridge” between India and Canada. The theme shared between the two texts takes us to conduct a comparative analysis between texts, which allows us to observe that even though there is a common thematic ground between the poems because of its common topic and the genre choice, the time, geographical and linguistic crossroads lead each writer on a particular and individual textual path. Ultimately, even in the face of the simultaneous dialogue and distance between the texts, both Anzaldúa and kaur succeed, through their texts, in advancing the discussion on the hybrid/*mestiza* identity that is formed in this liquid and flexible modernity.

Keywords: Glória Anzaldúa; rupi kaur; *mestiza* identity; Borderlands.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	A QUESTÃO DA IDENTIDADE, AS FRONTEIRAS NO ESPAÇO URBANO E O SURGIMENTO DA IDENTIDADE <i>MESTIZA</i> NA MODERNIDADE LÍQUIDA	14
2.1.	Identidade e Cultura: a perspectiva dos Estudos Culturais	14
2.1.1.	Os Estudos Culturais e a construção das narrativas latino-americanas.....	23
2.1.2.	A identidade híbrida/ <i>mestiza</i> frente ao digital.....	30
2.2.	Migração, reflexões sobre o exílio e o <i>entrelugar</i> e a questão da identidade na perspectiva pós-colonial	32
2.3.	As fronteiras do espaço urbano e formação da identidade na pós-modernidade.	48
2.3.1.	Perspectivas sobre a cidade e o espaço urbano	49
2.3.2.	Henri Lefebvre e a questão do direito à cidade.....	57
2.3.3.	O surgimento da identidade <i>mestiza</i> a partir da geografia urbana pós-moderna	60
3	POEMA, POESIA E O “POETACTIVISMO”	64
3.1.	Cultura, Língua e Literatura	64
3.2.	Poema x poesia e o papel do poeta.....	72
3.3.	“Poetactivismo” ou o poema como um ato político	76
4	CONSTRUINDO A IDENTIDADE NA FRONTEIRA: A PERSPECTIVA CHICANA DE GLORIA ANZALDÚA E A INDO-CANADENSE DE RUPI KAUR	83
4.1.	A experiência chicana na encruzilhada entre México e Estados Unidos: da exploração anglófona do território mexicano ao Movimento Chicano.....	84
4.1.1.	A relação entre México e Estados Unidos: da exploração do território mexicano ao Movimento Chicano.....	84
4.1.2.	Literatura e poesia chicana e a luta pelos direitos do povo chicano	94
4.1.3.	Gloria Anzaldúa e “La consciência de la <i>mestiza</i> ” na poética da encruzilhada	102

4.2. “Pontes” entre Índia e Canadá: a perspectiva da fronteira indo-canadense em rupi kaur.....	107
4.2.1. Breve história da imigração indiana para o Canadá	108
4.2.2. A literatura indiana, a diáspora e as fronteiras entre a Índia e o Canadá	114
4.2.3. rupi kaur e a busca imigrante por “enraizar” entre a Índia e o Canadá	120
5. A IDENTIDADE HÍBRIDA/MESTIZA/IMIGRANTE E AS POSSÍVEIS PONTES POÉTICAS NAS FRONTEIRAS ENTRE “TO LIVE IN THE BORDERLANDS MEANS YOU” DE GLORIA ANZALDÚA E A SEÇÃO “ROOTING” (THE SUN AND HER FLOWERS) DE RUPI KAUR.....	123
5.1. As intersecções fronteiriças entre Glória Anzaldúa, <i>Borderlands/La Frontera: The New Mestiza</i> e o poema “To Live in the Borderlands means you”	125
5.1.1. <i>Borderlands/La Frontera: The New Mestiza</i> (1987)	126
5.1.2. Vivendo na fronteira: o poema “To live in the Borderlands means you...”	131
5.2. As pontes entre rupi kaur, <i>the sun and her flowers</i> (2017) e o segmento poético “rooting”	134
5.2.1. rupi kaur e <i>the sun and her flowers</i> (2017)	135
5.2.2. A identidade <i>mestiza</i> na perspectiva imigrante na seção “rooting” de <i>the sun and her flowers</i> (2017)	139
5.3. Investigando a identidade <i>mestiza</i> e imigrante nas fronteiras entre <i>To Live in the Borderlands means you</i> e a seção “rooting” (<i>the sun and her flowers</i>)	148
5.3.1. Fronteiras geográficas: “Borderlands” x “ponte”	148
5.3.2. Fronteiras contextuais: 1987 x 2017	152
5.3.3. Fronteiras linguísticas e as pontes entre forma e estilo	155
5.3.4. “To Live in the Borderlands means you” x a seção “rooting” (<i>the sun and her flowers</i>): pontes que se aproximam ou fronteiras que se distanciam?	157
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	160
7. REFERÊNCIAS.....	164

1 INTRODUÇÃO

No poema “To Live in the Borderlands means you” (1987), a escritora chicana Gloria Anzaldúa retrata a experiência de uma identidade *mestiza* – “*una conciencia de mujer*” (Anzaldúa, 1987, p.77) – no espaço de fronteira cultural. Através desse lugar, a consciência *mestiza* tem acesso a diferentes espaços identitários e está conectada a múltiplas vozes (ou identidades) ao mesmo tempo. No entanto, apesar da pluralidade tornar a fronteira algo celebrável, também associa a esse ambiente um recorrente desgaste físico e emocional, pois contribui para o surgimento de uma cacofonia de identidades que puxam o indivíduo para lados opostos e o transformam em um permanente campo de batalha.

A busca por identificações parece acompanhar o indivíduo através do tempo, espaço e da cultura. Em uma modernidade influenciada pelas tecnologias digitais de informação e comunicação (TDICs) e caracterizada por aspectos de fluidez, efemeridade e imprevisibilidade, como bem coloca Zygmunt Bauman (2001), a noção de identidade tem promovido “um vigoroso debate na teoria social” como observado por Stuart Hall na década de 1990. Para teóricos como Hall, em razão da globalização, um intenso processo de descentralização e flexibilização das fronteiras que orientavam as sociedades modernas se desenrola. Nesse contexto, diferentes espaços identitários se aproximam e geram um espaço de entremeio, um entrelugar¹ (Bhabha, 1994), no qual há um intenso trânsito de identidades e é possível estar “[...] em todas as culturas ao mesmo tempo” (Anzaldúa, 1987, p.77) bem como assumir “[...] identidades diferentes em diferentes momentos” (Hall, 2014, p. 12).

Identidade é um dos principais conceitos de campos de pesquisa que se dedicam a estudar as sociedades nas quais o homem se dispõe a integrar. Dentre as diferentes possibilidades para a sua interpretação, destacam-se aquelas propostas dentro dos arcabouços teórico dos Estudos Culturais e dos Estudos Pós-Coloniais, por considerarem na construção da identidade no contexto da pós-modernidade o impacto de processos como a colonização, as diásporas e a globalização.

Além da perspectiva da cultura, as dimensões da cidade como sugeridas pela arquiteta e urbanista Raquel Rolnik (1995) contribuem significativamente para o estudo da identidade, principalmente quando esta é observada na condição de espaço de materialização de símbolos,

¹ É importante observar que o entrelugar do qual Bhabha (1999) trata difere daquele caracterizado por Silviano Santiago (1971) em seu ensaio “O entre-lugar do discurso latino-americano”, pois, enquanto para o escritor brasileiro trata-se de um espaço simbólico no qual o discurso literário latino-americano se situa, para o teórico indiano, o simbolismo desse *locus* diz respeito à cultura.

comportamentos, formas de pensar que constituem a cultura. Como mostra Henri Lefebvre (1968), entender os caminhos teóricos para interpretar a cidade nos serve para compreender o que há por trás dos desenhos ou segmentação do espaço urbano, a qual delimita quem possui ou não o direito de acessar tal *locus* e o conjunto simbólico nele contido, afetando, portanto, a formação da identidade cultural.

Embora tenha na dimensão física a principal referência, o lugar do qual Hall e Bhabha falam pode ser compreendido também na dimensão simbólica (cultural), a partir do qual surge um sujeito híbrido cuja identidade fragmentada (Hall, 1992) ou *mestiza* (Anzaldúa, 1987) é resultado da multiplicidade de identidades do entremeio que frequentemente empurra o indivíduo em direções opostas e contribui para uma crise identitária: ele se torna o campo de batalha. Para sobreviver a esse conflito, é necessário “[...] ser a encruzilhada” (Anzaldúa, 1987), flexibilizar seus limites e acolher a pluralidade de vozes que ali coexistem. Nesse contexto, a ideia de identidade una, estável, completa e segura se torna uma fantasia (Hall, 1992).

Uma das principais referências nos estudos culturais e pós-coloniais, a autora chicana Glória Anzaldúa, tem como principais objetos de estudo o espaço de fronteira, a identidade *mestiza* e o conflito interno ao qual o sujeito pós-moderno é constantemente submetido em razão da convivência das múltiplas identificações do espaço de fronteira. No poema “To Live in the Borderlands means you”, que compõe um dos capítulos do livro *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), a autora retrata a busca de uma consciência *mestiza* – “*una conciencia de mujer*” (Anzaldúa, 1987, p.77) – por estabilidade identitária assim como expõe o profundo e exaustivo conflito mental e emocional a que essa consciência é constantemente sujeita em sua jornada. Por meio dessa consciência híbrida e mutável que surge precisamente na e através da intersecção dos múltiplos lugares pelos quais frequentemente se desloca, Anzaldúa direciona o olhar do leitor para os espaços identitários, – nesse caso, os espaços de gênero, classe, raça e a fronteira entre os EUA e o México – o contínuo trânsito entre esses locais e a convivência conflitante das identidades hispana, mexicana, indígena, negra, espanhola ou *gabacha* (termo *chicano* para “mulher branca”) que coexistem no eu-lírico do poema. A contínua crise do entremeio identitário leva a *conciencia de la mestiza* a compreender que apesar de difícil, para sobreviver ao conflito da cacofonia das múltiplas identidades é necessário viver “[...] *sin fronteras*, ser uma encruzilhada” (Anzaldúa, 1987, tradução nossa) com estruturas maleáveis e acolhedoras a polifonia identitária.

Além de revelar a existência de uma consciência híbrida e o conflito das vozes que a constituem, o espaço de entremeio apresentado por Anzaldúa denuncia uma dupla opressão

social e cultural que se manifesta através de subalternização e silenciamento direcionada a cada identificação nos diferentes *loci* identitários, e ao mesmo tempo é expressa de forma coletiva dentro dos espaços identitários e na encruzilhada entre eles na figura da consciência *mestiza*.

As noções de intersecção entre espaços identitários, da identidade *mestiza*, da crise de identificações e da busca por estabilidade presentes no texto de Anzaldúa atravessam as fronteiras do tempo e do espaço e permeiam os poemas da autora indiana-canadense rupi kaur². Especialmente na seção “rooting” do livro *the sun and her flowers* (2017), kaur descreve o sentimento de ser ponte entre dois espaços identitários geográficos (no caso, Índia e Canadá), assim como expõe a exclusão e a subalternização – e muitas vezes, o silenciamento – dos pais e de si mesma, principalmente na condição de imigrante, o que ocorre através da identificação de traços ou características que denunciam a sua origem estrangeira, diferente e/ou inferior como o sotaque quebrado ao falar inglês, o vestuário típico da cultura Punjabi, o tom da pele, o formato dos olhos ou as sobrancelhas grossas.

Considerando o campo de estudo e a temática que envolve o *corpus* selecionado, somos levados a colocar as autoras e seus textos lado a lado e uma questão central é levantada: até que ponto é possível traçar um entrelugar de diálogo entre as duas autoras e suas obras e em quais pontos há um distanciamento entre os textos que compõem o *corpus*?

Tendo como base o que propõe Stuart Hall (1992) a respeito da identidade do sujeito pós-moderno, aliado à visão de identidade *mestiza* presente na obra da própria Glória Anzaldúa (1987) e a de identidade híbrida de Homi Bhabha (1994), bem como o que traz Kimberlé Creenshaw (1989) sobre o conceito de intersecção de diferentes espaços identitários que contribuem para a opressão de mulheres não-brancas, além do que pontua Edward Said (1978) sobre a dualidade de superioridade *versus* inferioridade entre culturas a partir da crítica do que ele chama de Orientalismo e que essa última se alinha ainda com o que propõe Gayatri Spivak (1988) sobre a posição do indivíduo subalterno e silenciamento que tal posicionamento implica, decidiu-se realizar uma análise comparativa dos elementos culturais e sociais de cada componente do *corpus* a fim de examinar a contribuição da intersecção das fronteiras dos espaços identitários para a construção das identidades chicana e indiana nas obras selecionadas; avaliar o modo como a opressão cultural dialoga com o processo de formação identitária nos

² Por decisão da própria autora, o seu nome, bem como os seus textos, seguem a regra do Gurmukhī, um dos 3 sistemas de escrita da língua Punjabi, seu idioma materno, o qual prevê a grafia de nomes e a redação de textos em geral com letras minúsculas.

contextos dos referidos textos; e observar a manifestação da temática da fronteira identitária na estrutura textual particular a cada texto e autora.

Antes da referida análise, porém, é importante compreender a partir de quais vivências as autoras constroem suas identidades híbridas/mestiças e de que locais (físicos ou metafóricos) cada uma fala e escreve. Nesse sentido, apresenta-se brevemente os processos de deslocamento das autoras ou de seus ancestrais que conduzem as respectivas comunidades às fronteiras a partir das quais emergem sujeitos mestiços, além de pontuar o modo como cada contexto diaspórico é trabalhado pela literatura correspondente. Por fim, introduz-se breves registros sobre as experiências pessoais, acadêmicas e profissionais de Glória Anzaldúa e rupi kaur em paralelo com alguns dos principais temas recorrentes nas respectivas obras.

Além da temática, observou-se que ambas as autoras se utilizam do gênero poema para a abordagem e o desenvolvimento da temática da construção de identidade na pós-modernidade e que por essa razão, o uso desse gênero textual constitui-se também enquanto ponto de diálogo entre Anzaldúa e kaur e suas obras. Contudo, a apresentação textual de cada autora revela que ambas tomam decisões – conscientes ou não – particulares e de ordem linguística que desviam de forma significativa da tradição do fazer poético. Nesse sentido, entendeu-se ser pertinente trazer o que Satre (2012) e Sutherland (2013) pontuam a respeito da poesia, bem como do papel desempenhado pelo poeta. A fim de delimitar o instrumento de expressão literária com a qual o(a) poeta trabalha, resgatamos a distinção que faz Octavio Paz (2012) entre poesia e poema – o primeiro concebido como conceito abstrato e o segundo, enquanto criação artística –, bem como a contribuição de Antonio Candido (1996) a respeito dos fundamentos do gênero (sonoridade, rima, metro, ritmo, verso etc.); para então apresentar a forma como os contextos que cercam as autoras favorecem as escolhas tomadas quanto à forma, ao estilo e à linguagem utilizadas em seus textos.

Ainda que tanto Anzaldúa quanto kaur escrevam textos híbridos, que se estabelecem a partir do encontro de duas línguas estrangeiras, a questão linguística também configura um espaço identitário entre as duas obras e, portanto, é passível de observação. No texto poético da primeira, percebemos de forma mais clara o encontro entre três idiomas – *nahuatl*, inglês e espanhol –, pois aliada à língua inglesa, aquela traz em seu texto termos, expressões e nomes de divindades particulares ao contexto cultural *nahuatl* e maia. Já na poesia de rupi kaur, percebemos à primeira vista apenas o uso da língua inglesa. Uma leitura mais atenta, no entanto, revela o encontro entre as línguas inglesa e Punjabi.

Embora o *corpus* compartilhe alguns espaços identitários, a análise nos levou a identificar que as obras se distinguem quanto a algumas fronteiras, a saber: a referência geográfica na qual o ambiente simbólico é construído, o intervalo temporal e o contexto que envolve a produção dos textos poéticos e a incorporação de símbolos culturais como a língua. O texto “To Live in the Borderlands means you” de Gloria Anzaldúa data de 1987 e sua localização temporal coincide com o início da influência da globalização através de tecnologias da comunicação e da informação como a internet e com o surgimento de muitos estudos no campo dos estudos culturais, como os de Stuart Hall a respeito da identidade do sujeito pós-moderno e de Gayatri Spivak a respeito do silenciamento do subalterno. Após um período de 30 anos, o texto de *the sun and her flowers* (2017) de rupi kaur surge na rede social Instagram, em um contexto completamente imerso na maleabilidade das fronteiras que as tecnologias de comunicação e informação emprestam à aldeia global e às relações sociais.

Apesar do destaque atribuído ao *locus* no aspecto simbólico (cultural), entende-se que o espaço urbano se configura não apenas enquanto fator determinante para o destino cultural, como também enquanto elemento inseparável do processo de construção das identidades individual e nacional. Através dessas perspectivas, torna-se possível enxergar a cidade a partir de sua dimensão enquanto uma zona de conflito cujos limites líquidos e flexíveis, se por um lado promovem a aproximação de culturas e a formação de identidades plurais, ao mesmo tempo contribuem para a origem e instalação do caos político e social (Lehan, 1998).

Além do intervalo temporal, o espaço interseccional geográfico também constitui importante ponto de distinção entre as autoras e suas obras. Mas enquanto em Anzaldúa há o estabelecimento claro das fronteiras geográficas no estado do Texas e entre o México e os Estados Unidos, em kaur, é somente através da relação que se estabelece entre os textos e a vida da autora que é possível traçar Hoshiarpur, na região Punjab, e Brampton, na província de Ontario, como a ponte a partir do qual o eu-lírico fala.

A partir da temática compartilhada entre o *corpus*, propõe-se investigar se além de identidade *mestiza* no contexto da pós-modernidade outras fronteiras podem ser traçadas entre os textos e suas respectivas autoras e se, diante desses espaços interseccionais, as obras dialogam ou se distanciam. A partir disso, espera-se entender como os textos selecionados contribuem para a reflexão acerca da temática da identidade *mestiza* (e polifônica) e dos espaços identitários de fronteira na contemporaneidade.

2 A QUESTÃO DA IDENTIDADE, AS FRONTEIRAS NO ESPAÇO URBANO E O SURGIMENTO DA IDENTIDADE *MESTIZA* NA MODERNIDADE LÍQUIDA

[...]
 because I am in all cultures at the same time,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteada por todas las voces que me hablan
simultáneamente.
 (Anzaldúa, 1987, p.77)³

A busca por identificações e a vontade de pertencer ou de se sentir parte – seja de um grupo ou de espaço –, como a retratada pela escritora chicana Gloria Anzaldúa, parecem acompanhar o indivíduo através do tempo, dos espaços e das culturas. Especialmente na modernidade, que é fortemente mediada pelas tecnologias digitais de informação e comunicação (TDICs), tem-se notado um aumento de interesse por noções como a de identidade e os seus respectivos retornos à pauta de discussão social não apenas no meio acadêmico, mas também nos mais diferentes contextos e grupos sociais.

Nesse sentido, o presente capítulo pretende tratar do conceito de identidade, e dentre as inúmeras possibilidades para a sua interpretação, destacar aquelas associadas à cultura nas perspectivas teóricas propostas por nomes como Stuart Hall, nos Estudos Culturais e por Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak, no bojo dos Estudos Pós-coloniais. A fim de contribuir com o estudo a respeito das identificações, apresentaremos através de Rolnik (1995) algumas dimensões a respeito da cidade, as quais interferem na interpretação de quem tem direito a acessar o espaço urbano (Lefebvre, 1968) e o conjunto simbólico contido nele, interferindo, dessa forma, na construção da identidade. Por fim, abordaremos o nascimento da identidade *mestiza* no contexto da pós-modernidade e como a hostilidade sofrida por ela na fronteira simbólica ameaça o exercício de seu direito ao espaço urbano.

2.1. Identidade e Cultura: da etimologia à perspectiva dos Estudos Culturais

Na era do digital, tem-se notado dentro e fora das redes um movimento de retomada da noção de identidade, bem como o seu reposicionamento no centro de debates na academia e na

³ “[...] porque estou em todas as culturas ao mesmo tempo, / *alma entre dos mundos, tres, cuatro,* / *me zumba la cabeza con lo contradictorio.* / *Estoy norteada por todas las voces que me hablan / simultaneamente*” (Anzaldúa, 1987, p. 77, tradução nossa)

sociedade como um todo, a temática cada vez mais tem se tornado o assunto do momento (Bauman, 2001; 2005).

As reflexões sobre o social e a busca por identificações parecem sempre acompanhar os estudos sobre o sujeito social mas, ainda que as atuais discussões ao redor de identidade não sejam inéditas, estas merecem atenção devido a sua ocorrência em um tipo de modernidade na qual as tecnologias digitais de informação e comunicação (TDICs) têm permeado todos setores da vida social e afetado as sociedades a nível estrutural, isto é, na cultura. E isto se dá de tal forma que deslocam ainda mais os referenciais identitários e contribuem de forma mais intensa para a crise identitária já observada por Zygmunt Bauman (2005), Stuart Hall (1992), Homi Bhabha (1998) e outros estudiosos.

Na tentativa de encontrar um caminho teórico que possa orientar as novas análises, partimos de uma investigação a respeito do verbete *identidade* em dicionários de língua portuguesa. Por causa da relação com diferentes campos do saber, como a Filosofia, Sociologia, Psicanálise e Lógica, observa-se através dos mecanismos de busca na internet ou nas versões físicas de dicionários uma considerável amplitude para a aplicação e conotação do termo. Por um lado, a enumeração de múltiplos sentidos destaca as várias possibilidades de interpretação nascidas a partir dos diálogos mantidos entre o termo identidade e as diversas áreas do conhecimento. Por outro lado, no entanto, atribui um caráter de ambiguidade e torna difícil uma definição una e homogênea. Diante da pluralidade semântica, então, o retorno às raízes etimológicas da noção de identidade torna-se útil para apontar um novo ponto de partida para o estudo e compreensão do conceito.

A palavra identidade tem origem no adjetivo latino *identitas*, o qual é uma combinação dos morfemas *idem* (o mesmo) e *-dade* (indicador de um estado ou qualidade). O sentido da aplicação do termo, por sua vez, advém da Filosofia, mais especificamente da premissa de Sócrates e Platão de que as ideias são unas e nelas encontram-se as identidades “[...] pelo facto destas não estarem sujeitas ao movimento e à multiplicidade. [...]” (Paixão, 2009, p.1). Considerando então a etimologia e o sentido primeiro, pode-se compreender identidade como substância que não se altera – muito pelo contrário, permanece, coincidindo consigo mesma enquanto se distingue das demais coisas.

A noção de identidade é especialmente cara para as áreas das Humanidades e das Ciências Sociais, especialmente a Sociologia. Do ponto de vista sociológico, o verbete corresponde a um núcleo – ou a uma essência – unificado e localizado no interior do indivíduo.

Esse núcleo é composto por materiais fornecidos “[...] pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso.” (Castells, 2010, p.55) e não é algo que nos é dado ou por nós descoberto, mas sim um processo de construção – ou invenção – de significados a partir do zero (Bauman, 2005), de responsabilidade do indivíduo que ocorre no âmbito social, a partir da interação entre o eu e a sociedade (Hall, 2014), como também na esfera simbólica (Woodward, 2014, p.10), tendo como base “[...] um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado [...]” (Castells, 2010, p.54).

Por um lado, ao destacar a formação da identidade a partir da interação entre o núcleo interior dos indivíduos e o exterior (a cultura), o modelo sociológico atribui ao conceito o papel de suturar os sujeitos aos mundos culturais – e às identidades presentes neles – com os quais interage (Hall, 2014) e de certa forma preserva um pouco do sentido filosófico do termo, mantendo a ideia concebida durante o Iluminismo de um núcleo unificado e estável. Contudo, com a solidificação da globalização e de seus impactos sobre as sociedades, a postura sociológica começava a se mostrar incompatível e insuficiente para dar conta das reflexões sobre as sociedades e as identidades que estavam surgindo. É nesse contexto que surgem os Estudos Culturais.

De acordo com Ana Carolina Escosteguy (2001; 2010), os Estudos Culturais são originalmente uma invenção britânica. Suas primeiras manifestações datam do final da década de 1950, ligadas ao Departamento de Língua Inglesa da Universidade de Birmingham, Inglaterra, a partir da publicação dos textos *The Uses of Literacy* (1957), de Richard Hoggart, *Culture and Society* (1958), de Raymond Williams, e *The Making of the English Working-Class*, de E.P. Thompson. Apesar do surgimento precoce, é em 1964, com a fundação do Centro Contemporâneo de Estudos Culturais⁴ (CCCS) por Richard Hoggart, que estes emergem enquanto área de pesquisa interdisciplinar de pós-graduação vinculada ao departamento de Língua Inglesa da Universidade de Birmingham, o que solidifica a posição do campo institucionalmente.

É importante observar que apesar da importância para os Estudos Culturais, os trabalhos de Hoggart, Williams e Thompson eram apenas intervenções culturais, resultado das reflexões dos autores sobre as transformações sociais e culturais pelas quais a sociedade britânica estava

⁴No original, *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCSS)

passando após a Segunda Guerra Mundial, ou seja, não tinham intenção alguma de lançar qualquer área de pesquisa. Contudo, ainda que não possuíssem tal finalidade, o fato é que tais escritos contribuíram para a definição da base teórica a partir da qual a nova área de pesquisa pôde se desenvolver, bem como para a delimitação do entrelugar teórico a partir do qual as primeiras expressões dos Estudos Culturais puderam surgir (Hall, 1980; Escosteguy, 2010). Esse espaço, embora dialogue com áreas afins como a Sociologia, a Filosofia e a Teoria da Literatura, é permeado por tensões entre as demandas políticas e intelectuais.

Entendendo que “[...] é impossível abstrair a análise da cultura das relações de poder e das estratégias de mudança social” (Escosteguy, 2010, p. 35), como o próprio nome indica, os Estudos Culturais se apropriam da noção de cultura como norte conceitual e partem de um viés metodológico interdisciplinar para refletir sobre e examinar a relação entre cultura e sociedade; bem como aquela entre cultura e produção, distribuição e recepção cultural; além do estudo e da discussão da ligação entre cultura, sociedade e as mudanças sociais.

No tocante ao conceito de cultura, é importante observar que embora esta seja uma ideia bastante cara aos Estudos Culturais, ela já norteava reflexões em outras áreas do conhecimento, como na própria Sociologia. No entanto, Hall (2016) e os demais estudiosos do novo campo entenderam que para dar conta dos novos exames, não seria possível apenas emprestar o sentido de cultura de outras áreas e realizar a aplicação ou o teste empírico nos Estudos Culturais. Seria preciso observar os seus aspectos substantivos e epistemológicos para que se pudesse chegar a um significado mais adequado para as análises da sociedade que se pretendiam fazer.

Ao se aproximar da ideia de cultura, Stuart Hall (2016; 2017) reconhece sua complexidade, suas diversas possibilidades de interpretação e a dificuldade por parte das Ciências Sociais e das Humanidades em manipular ou definir o conceito, apesar de ambas as áreas entenderem e reconhecerem a importância disto para as respectivas investigações. Ao refletir sobre as sociedades contemporâneas, Hall (2017) identificou uma revolução cultural “[...] no sentido substantivo, empírico e material da palavra” (p.17), de caráter democrático, popular e de escala, escopo e impacto globais sobre o modo de vida que acontecia no século XX, com as novas mídias e o papel central que a cultura assumia na organização das sociedades.

É considerando tais aspectos contextuais que Hall (2016) desenvolve uma análise política de cultura e, argumentando a favor da existência de uma relação entre cultura e representação, parte da ideia de representação enquanto processo fundamental do “circuito cultural” ou “[...] uma das práticas centrais [...]” (p.17) que produz sentido – isto é, cultura.

Na perspectiva do autor, há um vínculo que conecta sentido e linguagem à cultura, pois representar implica na descrição ou retrato simbólico de algo (ou alguém) e na produção de sentido, ambos através da linguagem. Nesse sentido, a linguagem atua também enquanto um sistema de representação, pois permite a manipulação dos signos e das imagens linguísticas para produzir, fixar e compartilhar de forma inteligível o(s) significado(s) entre os membros da comunidade cultural. O sistema de representação, pontua Hall (2016), relaciona-se com as emoções, os sentimentos, o senso de pertencimento, conceitos e ideias dos integrantes da comunidade cultural como um todo e exerce influência sobre todas as práticas sociais, nos permitindo interpretar não apenas as nossas ações, bem como as dos outros.

Hall (2016) pontua ainda a existência de dois sistemas de representação – as representações mentais e de linguagem – e observa também que, ainda que os significados sejam conhecidos e partilhados por todos os membros da comunidade cultural, sempre haverá a diversidade de significados, além de geralmente haver mais de uma maneira de representá-los e interpretá-los. Ainda assim, a comunicação entre os integrantes do grupo é possível por causa do compartilhamento de praticamente os mesmos mapas conceituais.

Considerando, então, a perspectiva da representação, é possível afirmar que a partir dos Estudos Culturais, a noção de cultura é ampliada e atualizada. Contudo, Hall (2017) argumenta que para além de identificar a centralidade da cultura nos debates sociais e de entender de que é feita a sua matéria, é preciso reconhecer também o seu papel constitutivo, especialmente no tocante à formação da identidade e da subjetividade:

[...] O que denominamos "nossas identidades" poderia provavelmente ser melhor conceituado como as sedimentações através do tempo daquelas diferentes identificações ou posições que adotamos e procuramos "viver", como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências única e peculiarmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas culturalmente. (Hall, 2017, p.26)

Nas Ciências Sociais, observa-se o elo entre as ideias de cultura e identidade e como a consideração dessa relação pode beneficiar a análise que se pretende fazer do social. No entanto, Cuche (1999) alerta para a importância de enxergar cada noção dentro das suas respectivas individualidades, pois:

[...] Em última instância, a cultura pode existir sem consciência de identidade, ao passo que as estratégias de identidade podem manipular e até modificar uma cultura que não terá então quase nada em comum com o que ela era anteriormente. A cultura depende em grande parte de processos inconscientes. A identidade remete a um a norma de vinculação, necessariamente consciente, baseada em oposições simbólicas. (Cuche, 1999, p.176)

Como, então, compreender a identidade a partir da perspectiva dos Estudos Culturais? De acordo com Moresco e Ribeiro (2015), a discussão sobre identidade já ocorria nos Estudos Culturais desde a década de 70, através de estudos realizados pelo próprio Stuart Hall, porém associados ao feminismo e às questões de gênero. Nos anos 80, este debate é ampliado e passa também a incluir as temáticas de raça e etnicidade.

Nos anos 90, teóricos dos Estudos Culturais e de campos afins identificaram a emergência de uma modernidade que assumia aspectos de fluidez, efemeridade e imprevisibilidade e se tornava líquida (Bauman, 2001). O novo cenário tornava evidente a questão da cultura nacional e preocupava muito os estudiosos da época, especialmente com relação à identidade. Entendia-se que a partir da modernidade líquida surgiriam sociedades igualmente liquefeitas e definidas por movimentos de mudança constante, rápida e permanente (Hall, 1992).

Stuart Hall reflete bastante sobre a identidade do ponto de vista da cultura nos textos *Cultural Identity And Diaspora* (1990), *The Question of Cultural Identity* (1993) e *Who Needs Identity?* (1996)⁵. O autor se debruça sobre a temática partindo de duas concepções: a primeira, associada aos sistemas culturais enquanto importantes quadros de referência que unem os indivíduos em uma espécie de comunidade e a segunda, referente à construção da identidade vinculada com o “que nós realmente somos” e ao mesmo tempo com “o que nós nos tornamos” (Moresco; Ribeiro, 2015, p.173).

Em “A Identidade em Questão” (*A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*), em um dos trabalhos tomados como referência no estudo e na discussão de identidade na modernidade tardia, Hall (2014) observou a ocorrência da globalização e como consequência, identificou uma submissão constante das sociedades a um intenso processo de transformação estrutural no qual as suas fronteiras (simbólicas) se tornavam maleáveis e passíveis de sucessivos deslocamentos, permitindo o surgimento do “entrelugar” (Bhabha, 1994).

Por causa da flexibilização dos limites da encruzilhada cultural, surgiram oportunidades de convergência ou intersecção entre múltiplos *loci* identitários aos quais, por sua vez, tornaram propício o surgimento de um espaço de entremeio ou um “entrelugar” (Bhabha, 1994) que,

⁵ No Brasil, esses trabalhos de Hall foram intitulados *Identidade Cultural e Diáspora* (2006); *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade* (2014) e *Quem Precisa de Identidade?* (2008), respectivamente.

embora tenha na dimensão física a sua principal referência, pode ser compreendido também sob o ponto de vista simbólico, isto é, da cultura.

Nesse espaço, há um intenso trânsito de vozes (ou identidades) que permite ao sujeito pós-moderno estar “[...] em todas as culturas ao mesmo tempo” (Anzaldúa, 1987, p.77), bem como assumir “[...] identidades diferentes em diferentes momentos” (Hall, 2014, p. 12). A pluralidade de identificações nesse espaço simbólico altera “[...] as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinha fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais [...]” (Hall, 2014, p.10), fazendo com que em meio aos deslocamentos na fronteira, surja uma identidade híbrida (Bhabha, 1994) ou *mestiza* (Anzaldúa, 1987) – noção que dialoga também com a de identidade fragmentada do sujeito pós-moderno elaborada por Hall (1992).

Diante de tudo isso, Hall (2014) expressa a sua preocupação quanto ao posicionamento do sujeito pós-moderno com relação a sua identidade cultural, especialmente a nacional. Para o autor, no mundo moderno, a identidade nacional é uma das principais fontes de identidade cultural, simbolicamente falando. Porém, ela não surge concomitantemente ao nascimento do indivíduo, mas forma-se e reforma-se no interior da representação, ao redor da ideia de nação.

A ideia de nação – bem como o que se entende por nacionalismo e nacionalidade – não é algo natural: é antes, afirma Benedict Anderson (2008), uma anomalia, uma invenção ou um discurso cultural moderno específico ancorado no conjunto de símbolos e representações sobre uma comunidade.

Através da literatura nacional, da mídia e cultura popular, da invenção da tradição; do mito fundacional e da ideia de povo ou *folk* puro e original (Hall, 2014), forma-se e promove-se o discurso construído sobre a nação, sempre com ênfase nas origens, na continuidade e na intemporalidade. Por meio dessa narrativa, surge um profundo vínculo emocional entre a ideia de nação e os membros daquela comunidade, esses últimos que, inspirados por sentimentos de pertencimento e lealdade a algo universal e maior que todos, mobilizam-se por livre e espontânea vontade – ou assim o capitalismo os permite pensar – para reunirem-se e viverem em conjunto apesar de suas diferenças.

Considerando a narrativa ao redor da ideia de nação e tendo como base “um espírito antropológico”, Benedict Anderson (2008) propõe a nação enquanto uma “comunidade política imaginada”. Para o autor, a nação é imaginada porque, por menor que seja, jamais proporcionará o encontro entre todos os membros dessa comunidade: o que une esses

indivíduos é a imagem que compartilham de nação e o sentimento de identificação com essa ideia. Além disso, a nação é imaginada como comunidade, pois na sua concepção, pressupõe uma profunda (e imaginária) camaradagem ou fraternidade horizontal que, através da cultura nacional, busca unificar seus membros independente do grau e do nível de diferença entre eles em termos de classe, gênero ou raça (Hall, 2014).

Ainda devido à natureza imaginada da nação, Anderson (2008) acrescenta que esta é intrinsecamente limitada, pois, apesar dos seus limites serem elásticos, são também finitos. Por fim, a nação é também soberana, uma vez que o seu conceito nasce em um período em que dois movimentos importantes, o Iluminismo e a Revolução Francesa, estavam removendo da ordem divina a exclusividade da legitimação de poder e do seu respectivo exercício.

Considerando então a nação enquanto uma ideia ou um discurso fabricado e não natural, é compreensível a preocupação de Stuart Hall (2014) com a formação da identidade cultural e de papel que esta desempenha, especialmente no contexto da modernidade líquida. Diante do intercâmbio cultural que ocorre no entrelugar simbólico e no qual os sujeitos modernos encontram-se completamente imersos, podemos dizer que a identidade desempenha alguns papéis, sendo o principal deles o de narrativa fragmentada, híbrida ou *mestiza*, construída com o propósito de ser contada para os outros (Moresco; Ribeiro, 2015).

Construída “[...] no interior dos discursos da cultura e história” (Hall, 1996, p.70), a identidade cultural cumpre com a função de importante ponto de referência e localização social que é relacional, pois nos permite saber quem somos a partir da relação ou interação com o outro (Hall, 2014). Contudo, ao mesmo tempo em que contribui para unir os indivíduos em uma comunidade e situá-los social e culturalmente no cenário da modernidade a partir da diferença, a identidade atua também enquanto “[...] estrutura de poder cultural” (Hall, 2014, p.35) e coopera para a exclusão ou marginalização dos sujeitos.

De acordo com Kathryn Woodward (2014), a questão da diferença é muito importante para a identidade: esta última depende da marcação da primeira para existir. A autora argumenta que embora existam duas maneiras pela qual a diferença possa ser marcada, o vínculo de dependência mantido por ela com a identidade é um tanto problemático e tem sérios efeitos sociais reais, pois “[...] parece que algumas diferenças [...] são vistas como mais importantes que outras, especialmente em lugares particulares e em momentos particulares.” (Woodward, 2014, p.11).

No que diz respeito a diferença enquanto contribuinte para a exclusão cultural, Homi Bhabha também reflete sobre o assunto. Em *O local da cultura* (1998), o autor indiano discorre sobre a formação de identidade em oposição aos *outros*, destacando a tendência por parte de culturas que se entendem enquanto superiores em manipular a diferença a esse serviço, especialmente em contextos coloniais e pós-coloniais.

Para as culturas dominantes, a diferença serve para demarcar uma linha entre aqueles que são compatíveis com a norma cultural e aqueles que não o são. Justamente por não corresponderem à cultura *superior*, o grupo de indivíduos que difere do padrão é considerado inferior culturalmente e é oprimido por aqueles que condizem com a norma. Aqueles que se encontram dentro do círculo protegido das culturas superiores são mobilizados a lutar pela purificação das fileiras, “[...] para que expulsem ‘os outros’ que ameaçam sua identidade [...]” (Hall, 2014, p.33). Assim, os considerados diferentes são empurrados para as margens da cultura e privados ao acesso dos entrelugares que poderiam contribuir para a formação de sua identidade cultural.

Para Bhabha (1998), essa lógica de exclusão e dominação baseada na diferença adotada pelas culturas dominantes é essencial para que elas perpetuem e mantenham o exercício de poder e de hegemonia. O autor condena tal postura e rejeita visões simplistas e binárias, e de modo semelhante a Hall (2014), argumenta a favor da importância de reconhecer a identidade cultural como “uma celebração móvel” complexa e plural, propondo pensar a diferença não como uma oposição simples entre grupos e algo a ser temido, mas enquanto um espaço de potencialidade e transformação a ser enaltecido.

Por um lado, a flexibilização das fronteiras culturais e o acesso a diferentes espaços identitários ao mesmo tempo concorre para que, na modernidade, a identidade seja uma celebração móvel plural e composta por fragmentos de diferentes vozes culturais. Para Hall (2014), é justamente o caráter plural dos fragmentos identitários que torna a ideia da identidade cultural uma, fixa, estável, completa e segura uma fantasia. Além disso, segundo o autor, não podemos tratar a identidade cultural enquanto “[...] origem fixa à qual possamos fazer um retorno final e absoluto [...]” (Hall, 1996, p.70). Em vez disso, devemos enxergá-la enquanto um posicionamento ou “ponto instável de identificação” (Hall, 1996, p.70) passível de constante mudança, pois depende do modo como a cultura atravessa o sujeito, e que apesar da conexão com o passado, não oferece quaisquer garantias de vínculos com o que entendemos por sua origem.

Ademais, apesar de plural, a diversidade da identidade cultural é também fonte de um profundo e pesado conflito no interior do indivíduo: as muitas “vozes” presentes na fronteira identitária frequentemente empurram – ainda que de forma simbólica – a sua identidade ou consciência *mestiza* em direções opostas, fazendo com ela se encontre “[...] no fogo cruzado entre acampamentos” (Anzaldúa, 1987, p.194). Em meio ao fogo cruzado, a identidade *mestiza* é transformada em um campo de batalha que proporciona uma combinação ambígua de sentimentos: enquanto esse entrelugar provoca sentimentos de lar e ambiente familiar, ao mesmo tempo faz a nova consciência se sentir perdida e deslocada no mesmo espaço. Diante do caos interno vivido na encruzilhada identitária, a consciência híbrida e fragmentada percebe que para sair daquele campo de batalha só lhe resta uma saída: tornar-se a própria fronteira, abraçando todas as vozes que nela habitam, suas complexidades e contradições.

2.1.1 Os Estudos Culturais e a construção das narrativas latino-americanas

Hall (1992), Bauman (2001; 2005) e outros estudiosos contribuem de forma significativa com suas reflexões sobre a identidade e outros conceitos fundamentais para o estudo do ser social e das sociedades contemporâneas. Embora aparentemente ambíguos, os aspectos observados a respeito da identidade são extremamente úteis e utilizados como referência tanto na reflexão e compreensão da identidade, do seu processo de construção, bem como no estudo do indivíduo pós-moderno, das relações que ele estabelece consigo mesmo e com os outros. No entanto, apesar das propostas dos Estudos Culturais constituírem um importante referencial teórico, é válido trazer novamente à memória a perspectiva da sua origem britânica, como bem nos lembra Escosteguy (2010), por dois motivos.

Em primeiro lugar, é necessário lembrar que, assim como os textos de Hoggart, Williams e Thompson, muitas das reflexões desenvolvidas no bojo dos Estudos Culturais dizem respeito ao contexto específico da Inglaterra. Além disso, retomar o ponto de partida dos Estudos Culturais nos ajuda a entender o motivo pelo qual, no reconhecimento dos teóricos e da contribuição de suas reflexões para a formação dos Estudos Culturais, a voz britânica se estabeleceu enquanto narrativa dominante ou a única voz autorizada “[...] a falar em nome dos estudos culturais.” (Escosteguy, 2020, p.15).

Assim, apesar da relevância da voz britânica para as investigações sobre as sociedades e suas culturas, o fato de alguns grupos não virem as especificidades das suas realidades e de suas individualidades sendo contempladas pelo referencial teórico dos Estudos Culturais contribuiu para que estes se sentissem à margem da teoria geral, pois já que não viam

compatibilidade intelectual entre eles e o ponto de origem, não conseguiam se identificar com ela. Além disso, a ausência desses pontos de vista particulares também punha em risco os estudos desenvolvidos, pois lhes faltavam a profundidade dessas outras perspectivas.

Nesse sentido, entre o final da década de 1970 e início da década de 1980, surgiu uma abertura na agenda dos Estudos Culturais para contemplar contextos e identidades “[...] que tinham sido, até aquele momento – da virada dos anos 50 para os 60 – excluídas da esfera cultural ou que não eram vistas com suficiente legitimidade cultural para tornarem-se objeto de estudo”. (Escosteguy, 2010, p.45-46).

Com a transformação da agenda de pesquisas, foi possível a internacionalização dos Estudos Culturais (Escosteguy, 1998), o que permitiu a propagação das propostas da área por todo o globo e promoveu o surgimento e o desenvolvimento do campo em lugares como Estados Unidos, Canadá, Austrália e América Latina.

Dentre as várias versões dos Estudos Culturais, a corrente latino-americana destaca-se devido à atenção específica para o contexto latino-americano e à proporção que assume no cenário teórico (Escosteguy, 2010), tornando necessária uma tomada de consciência conceitual, a qual, por sua vez, conduz a apropriação do desenvolvimento do campo na perspectiva latino-americana como um objeto de estudos.

No entanto, apesar da notável importância dos Estudos Culturais para a conjuntura latino-americana, Escosteguy (2010) observa, ao se debruçar sobre o surgimento e o desenvolvimento do campo no contexto em questão, uma parca existência de trabalhos que tratem da emergência da área na América Latina, além de uma escassa bibliografia traduzida em português ou inglês, que tinha pouca difusão no local. Nesse sentido, no prefácio e na introdução da edição online de seu livro *Cartografias dos estudos culturais – Uma versão latino-americana*, a autora se coloca à disposição para contribuir com “[...] a eterna discussão de nossas particularidades em relação aos Outros [...]” e ao “[...] traçar cartografias intelectuais que possam ser vistas como significativas no desenvolvimento dos estudos culturais [...]” (p.17), ela espera tentar reduzir os espaços e vácuos teóricos identificados, sem desconsiderar, claro, a pluralidade e heterogeneidade cultural, econômica, política e social particulares à conjuntura latino-americana.

É diante desse cenário intelectual que, na década de 80 (Escosteguy, 2010), as reflexões críticas a respeito dos Estudos Culturais emergem no continente latino-americano. De modo semelhante à corrente britânica e suas versões, há um intervalo temporal entre as discussões a

respeito dos Estudos Culturais no contexto latino-americano e a institucionalização dessa corrente em particular, a qual se deu apenas na década de 1990, quando teóricos como Jesús Martín-Barbero e Néstor García Canclini demonstraram interesse pela área e reivindicaram o reconhecimento da especificidade do contexto latino, resistindo ao termo “Estudos Culturais” e expressando clara preferência por terminologias que enfatizassem o contexto e a cultura da América Latina.

Escosteguy (2010) observa que, assim como a vertente britânica e suas “irmãs teóricas” nos Estados Unidos, Canadá e Austrália, a corrente latino-americana surge no meio acadêmico, mas se distingue das versões anglo-americanas especialmente quando observamos que a sua emergência ocorre atrelada a um contexto de “[...] redemocratização da sociedade e de observação intensa da ação dos movimentos sociais da época” e de forma precária (Escosteguy, 2010, p.50, destaque da autora).

Dentre aqueles que se propuseram a discutir a pauta dos Estudos Culturais sob a ótica do contexto latino-americano destacam-se os nomes de Carlos Monsiváis, Jorge González, Guillermo Gómez Orozco e Rossana Reguillo, no México; Guillermo Sunkel e José Joaquín Bruner, no Chile; Renato Ortiz, no Brasil; Beatriz Sarlo e Aníbal Ford, na Argentina; Rosa Maria Alfaro no Peru; dentre outros. No entanto, assim como Stuart Hall é tido como referência teórica para a tradição britânica, quando se trata dos Estudos Culturais latino-americanos, Jesús Martín-Barbero e Néstor García Canclini são as figuras-chave e seus “itinerários intelectuais” são tomados enquanto ponto de partida para compreender a emergência e o desenvolvimento do campo no contexto latino-americano e para considerar a possibilidade de um vínculo “[...] entre a vertente britânica de estudos culturais e a emergência de uma perspectiva latino-americana de análise cultural [...]” (Escosteguy, 2010, p.15).

Ao estudar as investigações desenvolvidas no contexto da versão latino-americana dos Estudos Culturais, principalmente as de Jesús Martín-Barbero e Néstor García, Escosteguy (2010) percebe uma forte presença da comunicação e suas temáticas como eixo orientador das investigações desenvolvidas. Diante da presença da comunicação nos Estudos Culturais latino-americanos e da crença tanto de Martín-Barbero quanto de Canclini na relação direta entre os meios de comunicação e a formação da identidade e do sentido de cidadania das sociedades do continente latino-americano, Escosteguy (2010) argumenta que é importante levar em consideração que, enquanto temática, a comunicação permeia não apenas o campo dos Estudos Sociais, mas a área das Ciências Sociais como um todo.

A autora nos lembra também que o principal objetivo dos Estudos Culturais é justamente observar e compreender “[...] as intersecções entre as estruturas sociais e as formas e práticas culturais. [...]” (p.49) e observa que no contexto latino-americano, com o auxílio das perspectivas da cultura e dos processos políticos, é possível investigar a constituição do sujeito através dos processos de recepção e consumo, o que fazem muito bem as principais figuras-chave da linha latino-americana dos Estudos Culturais Jesús Martín-Barbero e Néstor García.

Nascido na Espanha e radicado na Colômbia, o pesquisador e teórico Jesús Martín-Barbero iniciou a sua trajetória intelectual no campo da Filosofia. Após passar um período trabalhando com semiótica, observando as relações entre comunicação e cultura, começou a repensar a comunicação a partir das interações sociais na década de 1970, pleiteando a favor da “[...] necessidade de pensar os estudos culturais e a comunicação no subcontinente a partir dos processos de mediações, apropriações e ressignificações da cultura latino-americana, destacando a noção de povo como sujeito histórico [...].” (Menon, 2021, p.103)

De forma semelhante à tradição britânica, as questões de cultura e identidade também são discutidas na corrente latino-americana dos Estudos Culturais, embora, de acordo com Escosteguy (2010), a tendência geral em torno do conceito de identidade – que aborda a formação da identidade e da representação – tenha se estabelecido de forma tardia, quase no final dos anos 90.

Assim, em *Dos Meios às Mediações* (1997), Martín-Barbero investiga a identidade cultural a partir da contribuição do filósofo italiano Antonio Gramsci. Nesse texto, o autor considera a existência de várias culturas – uma dominante e outra subalterna – interligadas e a partir de Fuentes (1980), apresenta a identidade cultural enquanto espaço de “multiplicidade de temporalidades”, mediado pelas transformações do tempo e do espaço.

Para Martín-Barbero, a identidade na América-Latina precisa sustentar as múltiplas interações e hibridizações culturais que atravessam a comunicação no contexto latino-americano. Semelhante a um espelho, essa identidade se configura tal qual um mosaico híbrido e plural, refletindo a especificidade da conjuntura em questão. De acordo com o autor, os diferentes fragmentos identitários dos quais a identidade latino-americana vinha se apropriando eram mediados pela “mestiçagem” (Moresco; Ribeiro, 2015, p.178), ideia essa que dialoga com àquela da identidade fragmentada caracterizada por Stuart Hall (2014), da identidade híbrida formulada por Homi Bhabha (1998) e ainda, da identidade ou consciência *mestiza* apresentada por Glória Anzaldúa (1987).

Assim como as de Martín-Barbero, as reflexões do antropólogo argentino Néstor García Canclini (1995; 1997; 2006) tem como base teórica ideias oriundas da Filosofia. No entanto, diferente de seu antecessor, tais pensamentos são construídos sempre em diálogo com outras disciplinas, especialmente na área das Ciências Sociais.

Tal qual Martín-Barbero, em seu itinerário intelectual Canclini também se propõe a discutir a identidade do sujeito latino-americano. Assim como Hall (2014) e outros pensadores ligados aos Estudos Culturais, em *Diferentes, Desiguais e Desconectados* (2006), o autor desconsidera a ideia da identidade *una*, destacando a multiculturalidade latina e evidenciando a existência de um espaço sociocultural latino-americano, onde coexistem diversas culturas e identidades.

Contudo, apesar do reconhecimento da pluralidade da identidade latina, em *Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade*, Canclini (1997) reconhece a dificuldade em pontuar identidade no contexto da América Latina, uma vez que o termo “[...] passa por diversas controvérsias e discussões” (Menon, 2021, p.103). Ainda assim, o autor se propõe a compreendê-la.

Assim, Moresco e Ribeiro (2015) apontam que, para explicar a ideia de identidade e a constituição do sujeito latino-americano, Canclini (1995) parte da cultura visual e da heterogeneidade cultural proveniente do intercâmbio entre os espaços urbanos e se apropria da ideia de hibridismo cultural, apresentando a identidade enquanto uma “[...] construção imaginativa [...]” (Canclini, 1995, p.124), híbrida e multicultural, a qual é construída e reconstruída nas interações entre os atores sociais.

Diante de tudo isso, é possível afirmar que, devido ao engajamento político, ao enfoque na vida cultural e social, a investigação sobre o consumo cultural, bem como a constituição e construção das identidades latino-americanas, a vertente latino-americana dos Estudos Culturais mantém um vínculo com a proposta teórico-metodológica da tradição britânica ao mesmo tempo em que se sustenta por si diante das demais correntes do campo de pesquisa, desenvolvendo estudos voltados para o contexto em específico que se propõe a estudar.

Apesar desse avanço intelectual, no entanto, Escosteguy (2010) nos lembra da heterogeneidade e pluralidade que compõem o mosaico cultural da América Latina. Através de José Aricó (1988), a autora chama atenção para o fato de que “[...] falar de América Latina representa uma construção incompleta que é um projeto a realizar [...]” (p.18), isto é, por mais holística que seja a abordagem desta corrente, ela não será capaz de contemplar todas as

experiências culturais destes povos, o que não diminui a relevância e a contribuição dessa linha de estudos.

Por fim, quando nos propomos a investigar as raízes dos Estudos Culturais nos diferentes locais, percebemos que, seja na tradição britânica ou em uma de suas versões, a cultura desempenha um notável papel enquanto força mediadora das interações sociais, auxiliando também na compreensão da identidade, dos processos de constituição do sujeito moderno e as formas como as sociedades contemporâneas vem se estruturando.

Ao estudar o desenvolvimento do Estudos Culturais no contexto da América Latina, Menon (2021) observa que a cultura mantém o papel mediador das experiências culturais, mas que, no contexto em questão, tal função está ligada ao processo de globalização e ao estabelecimento tardio na modernidade no nosso continente.

Para Escosteguy (2010, p.63), “[...] pensar a cultura, hoje, pressupõe vê-la como uma realidade que transcende os limites do Estado-nação e que se insere no processo de globalização. No entanto, tal premissa tem validade se permitir compreender o vínculo entre produção simbólica e base econômica. Caso contrário, pode transformar-se em mera mistificação.” Assim, faz-se necessário considerar a história da América Latina a fim de compreender como se deram a globalização e a modernidade nesse bojo específico.

De acordo com Menon (2021), é inevitável para muitos pensar na América Latina e não associar a sua história com o expansionismo europeu e as muitas feridas deixadas por esse período: as violências culturais, físicas e psicológicas; os saques, a exploração, a apropriação cultural do hemisfério norte e até mesmo a importação das ideias e de formas de pensar.

Apoiado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005), Menon (2021) pontua a ocorrência e o estabelecimento tardios da globalização e da modernidade na América Latina. Para Quijano (2005), a emergência tardia da globalização na América Latina é resultado de um processo de dominação e exploração do poder e do saber a partir do eurocentrismo, processo que se faz presente na contemporaneidade e sustenta o atual modo de produção juntamente com a colonialidade.

Apesar da atuação da globalização como dissolvente da diversidade cultural, procurou-se estabelecer e manter intercâmbios positivos com as culturas centrais. Nesse sentido, Menon (2021) argumenta citando Ticio Escobar (1997) que a arte e a cultura latino-americana procuraram equacionar e compatibilizar as interações entre o global e local, expressando-se

enquanto manifestações culturais dialéticas e periféricas “[...] que, embora possuam traços, formas e conteúdos próprios, também pretende se inserir no mundo globalizado de forma não homogênea” (Menon, 2021, p.103).

Nesse contexto de intercâmbio e tentativas de compatibilização culturais distintas, os movimentos artísticos do século XX mostram que a cultura desempenha o papel de mediadora das manifestações culturais dialéticas de resistências, as quais, ao mesmo tempo em que “[...] simultaneamente, aglutinam memórias passadas reapreciadas e, de forma mediatizada, celebram novas apropriações e formas de sociabilidade desencadeadas, fundamentalmente, por classes populares.” (Menon, 2021, p.103).

Já no século XXI, a arte e a cultura latino-americana operam enquanto instrumentos de resistência aos movimentos homogeneizadores dos mercados internacionais e optam por problematizar o mundo na expectativa de contribuir com as experiências daqueles posicionados à margem artística e culturalmente. Nesse sentido, para justificar sua crença na função da arte enquanto instrumento político, com o poder de despertar a capacidade crítica e sensorial dos indivíduos para a dominação a eles imposta, Martín-Barbero (2009) discute “[...] a emergência de movimentos artísticos e culturais que possuem aspectos criativos de disputa contra hegemônica” (Menon, 2021, p. 105), retomando e criticando o conceito de *indústria cultural* teorizado pelos filósofos frankfurtianos devido a negação dos movimentos artísticos de cunho político.

Por fim, diante da pauta própria desenvolvida pela linha latino-americana dos Estudos Culturais, Escosteguy (2010) e Menon (2021) pontuam através de Martín-Barbero (1996a) e Fuentes (1996) alguns desafios a serem enfrentados, bem como possíveis pautas para discussões futuras. Escosteguy (2010) observa que no desenvolvimento atual dos Estudos Culturais latino-americanos, há uma descrença no papel propositivo do intelectual e na ação social. Além disso, tem-se a consideração de Martín-Barbero (1996a) da relação entre as práticas culturais e outros tipos de práticas enquanto problemática. Por outro lado, Escosteguy (2010) observa que Martín-Barbero (1996a) também levanta “[...] indagações em torno do desordenamento do cultural; questionamentos sobre os processos de mediação de massa da política; problemas em torno da cidade enquanto espaço de comunicação; e o âmbito da recepção/uso dos meios e do consumo cultural.” (Escosteguy, 2010, p.63), temáticas de cunho político que sugerem a tomada da comunicação enquanto objeto de estudo ao mesmo tempo em que oferecem possibilidades de caminho teórico para os Estudos Culturais Latino-americanos.

Seguindo a linha de Escosteguy, Menon (2021) pontua que embora o atual leque temático dos Estudos Culturais latino-americanos seja bem diversificado, há nas pautas de “[...] celebração de novas tecnologias midiáticas, o estudo de manifestações periféricas, o cinema, o rádio, a música, bem como o levantamento de movimentos populares [...]” terreno fértil para futuras discussões e análises sobre as sociedades contemporâneas que, caso se concretize, apresenta suporte à tese do vínculo dessa corrente teórica de pensamento com a proposta da tradição britânica, guardando, claro, as particularidades de cada contexto.

2.1.2 A identidade híbrida/*mestiza* frente ao digital

Embora aparentemente ambíguos, os aspectos observados por Hall (2014) e outros estudiosos são extremamente úteis e valiosos no estudo e na compreensão do conceito de identidade. Contudo, é importante lembrar que quando tais pensadores apresentam a identidade do sujeito pós-moderno enquanto fragmentada, híbrida e/ou *mestiza*, geralmente o fazem sob a ótica do processo de globalização e de seus efeitos sobre as sociedades, suas culturas e a formação das identidades de seus membros.

Alinhado ao contexto da época, Stuart Hall reconhece o efeito descentralizador da globalização e atribui a esse processo grande responsabilidade pelo deslocamento em escala global das identidades unidas e centradas no final do século XX:

[...] parece que a globalização tem, *sim*, o efeito de contestar e deslocar as identidades centrais e “fechadas” de uma cultura nacional. Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas. Entretanto, seu efeito geral permanece contraditório. (Hall, 2014, p.51)

Com a ocorrência da globalização, muito do que era tido como norma e tradição e orientava as sociedades passou a ser questionado. Em meio às muitas mudanças e impactos desse processo, a relação tempo-espço é comprimida. Sua transformação, por um lado, contribui para que as fronteiras culturais assumam cada vez mais aspectos de liquidez e maleabilidade, e que a distância entre os lugares e suas culturas sejam cada vez mais curtas e que os processos globais sejam sentidos em ritmo acelerado.

Ao mesmo tempo, no entanto, Hall (2014) identificava que a transformação da relação entre tempo e espaço implicava em uma nova dinâmica de poder no que diz respeito aos fluxos e movimentos, de modo que tanto a distribuição quanto os impactos da globalização eram

sentidos pelo Ocidente e pelo “resto” – ou “[...] o centro colonial e a periferia colonizada [...]” (Robins, 1991, p.25 *apud* Hall, 2014, p.47) – em forma e ritmos desiguais e contraditórios, a níveis global e local.

No novo cenário, surge a ideia do Oriente enquanto “outro” ou “periferia” – ou parte cultural inferior – necessária ao exercício do domínio do Ocidente sobre o mundo. Enquanto periferia, o Oriente parece precisar estar “[...] *sempre* aberta às influências culturais ocidentais e, agora mais do que nunca [...]” (Hall, 2014, p.47), enquanto o Ocidente segue dominando sobre a outra parte através dos seus próprios padrões culturais.

Já na década de 1990, Hall (2014) apontava que a globalização não parecia estar cumprindo com aquilo a que se propunha e em vez de promover a união e aproximação das pessoas, parecia caminhar para evidenciar as diferenças

[...] a globalização não parece estar produzindo nem o triunfo do “global” nem a persistência, em sua velha forma nacionalista, do “local”. Os deslocamentos ou os desvios da globalização mostram-se, afinal, mais variados e contraditórios do que sugerem seus protagonistas ou seus oponentes. Entretanto, isso também sugere que, embora alimentada, sob muitos aspectos, pelo Ocidente, a globalização pode acabar sendo parte daquele lento e desigual, mas continuado, descentramento do mesmo. (Hall, 2014, p.56)

Quando Hall discorre sobre como a globalização interfere na cultura e sobre a formação da identidade em *Identidade em Questão* (2014), *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. Educação & Realidade* (2017) e *Cultura e Representação* (2016), ele já observava a contribuição das mídias e das tecnologias de informação e comunicação para a revolução cultural que acontecia e que trazia o conceito de cultura para o centro de debates e discussões desenvolvidas naquele momento.

No intervalo de tempo após os textos de Hall, as tecnologias a que o autor se refere evoluem e adentram o universo do digital, tornam-se populares e passam a integrar as vidas das pessoas de tal maneira que não só é muito difícil que haja um setor da vida social que não seja mediado pela tecnologia, como também que haja um indivíduo que não faça uso da tecnologia em algum momento de sua vida.

Nesse novo cenário, a fusão da vida social com as tecnologias – agora digitais – de comunicação e informação, flexibiliza e desloca ainda mais as fronteiras simbólicas da cultura, promovendo mais encontros entre as diferentes culturas e identidades. Se nos primórdios da

globalização a distância entre o Ocidente e o Oriente era de uma passagem aérea (Hall, 2014), com o avanço da tecnologia, basta clicar em determinado link ou tocar na tela do dispositivo digital eletrônico para acessar outra cultura.

Com a facilidade do acesso a outros universos culturais, surgem novas formas e possibilidades de pensar, ser, agir, consumir, se entreter e de criar personas diferentes (Hall, 2014), o que suporta a premissa de que, estando a modernidade cada vez mais líquida, as culturas – e por consequência, as identidades produzidas no seu seio simbólico – também caminham para se tornarem ainda mais fluidas, plurais e híbridas, oscilando entre a tradição e a tradução, entre resistir através do fortalecimento das identidades locais ou produzir novas identidades híbridas, que embora possuam vínculo com a tradição, não são por ela assimiladas, pois são o resultado do encontro de “[...] várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias casas e não a uma ‘casa’ particular.”. (Hall, 2014, p.52)

O novo contexto da modernidade potencializa os aspectos ambíguos da identidade enquanto instrumento de localização e exclusão, celebração móvel plural e fonte de conflito interno e promove uma crise do conceito, questionando-o e trazendo-o de volta ao centro dos debates, seja na academia, como nos demais círculos sociais. É possível celebrar a pluralidade dos fragmentos da identidade *mestiza*, mas com o devido cuidado para não enrijecer os limites do entrelugar e sufocar as vozes que habitam naquele espaço.

2.2. Migração, reflexões sobre o exílio e o *entrelugar* e a questão da identidade na perspectiva pós-colonial

Do ponto de vista teórico, o fato de a identidade poder ser retomada e discutida por diversas áreas do conhecimento, especialmente aquelas com afinidade com as Ciências Sociais como a Sociologia, a Filosofia e os Estudos Culturais, é extremamente enriquecedor, ainda que, por outro lado, justamente o diálogo com outras áreas torne difícil delimitar tal ideia.

Nesse ponto, os Estudos Culturais contribuem significativamente para o estudo do sujeito e das sociedades contemporâneas ao refletir sobre a identidade a partir da ótica da cultura baseada na ideia da representação. Contudo, para teóricos pós-colonialistas como Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha, existe um discurso colonial/imperialista que precisa ser considerado no debate a respeito da identidade, especialmente aquela do sujeito diaspórico, isto é, daquele indivíduo que se vê forçado a se deslocar do seu espaço de referência cultural e identitária. É essa crítica pós-colonial que sustenta e orienta o surgimento de uma área de pesquisa chamada de Estudos/Teorias Pós-coloniais.

Os Estudos Pós-Coloniais configuram campo de pesquisa interdisciplinar que emergem como resposta crítica ao legado do colonialismo e à forma como tal processo moldou as relações globais, sociais e culturais. Em linhas gerais, propõe-se a analisar a partir da dimensão da cultura o impacto do colonialismo/imperialismo (Selden; Widdowson; Brooker, 2005, p.218) sobre as sociedades e seus membros, bem como refletir sobre as ideias de “outro”, diáspora, espaço/lugar nação, raça, etnicidade, identidade, hibridismo, dentre outras (Mitchel, s.d.).

Sobre a investigação do discurso colonialista do ponto de vista da cultura, os autores Raman Selden, Peter Widdowson e Peter Brooker (2005) pontuam que o debate sobre o assunto não tem início com o surgimento dos Estudos Pós-coloniais. A discussão, pelo contrário, “[...] é tão antiga quanto as lutas contra o mesmo. Esse trabalho serviu como base para os movimentos anticoloniais em todo o mundo [...]” (p.218, tradução nossa)⁶ após a Segunda Guerra Mundial – especialmente na África, Ásia e América Latina.

Profundamente enraizado nos movimentos de libertação nacional que ocorriam por todo o globo, os Estudos Pós-coloniais devem a sua ocorrência também a consciência esquerdista que se instalava voltada para as lutas e os desafios enfrentados pelo Terceiro Mundo e ao célebre texto de Frantz Fanon *The Wretched of the Earth (Os condenados da terra)* de 1961, os quais, em conjunto, contribuíram para a integração da dimensão cultural da temática colonialista/imperialista na agenda de pesquisa da academia por volta de 1947, a consolidação acadêmica do campo na década de 1970 e a emergência deste enquanto área acadêmica distinta e interdisciplinar na década de 1980.

É importante observar que, ao reivindicar o discurso colonialista enquanto objeto de estudo, os teóricos pós-colonialistas não tinham a intenção em afirmar categoricamente que áreas de pesquisa como os Estudos Culturais optam deliberadamente por não incluir tal discurso e o sujeito diaspórico nas suas agendas de pesquisa. Em *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade* (2014), por exemplo, Hall destaca como, ao diluir as fronteiras simbólicas (culturais), o processo de globalização desloca os referenciais culturais – bem como o próprio indivíduo contemporâneo – que contribuem para a construção da identidade e assim, transforma as sociedades modernas, as quais se mostram tão líquidas e fragmentadas quanto as identidades de seus membros.

⁶ “[...] Analysis of the cultural dimension of colonialism/imperialism is as old as the struggle against it. Such work has been a staple of anti-colonial movements everywhere. [...]” (Selden, 2005, p.218)

Para Hall (2014), diante do global, o interesse pelo local se renova. Na tentativa de articular as duas dimensões, questões como a de identidade nacional e da centralidade cultural do Ocidente são colocadas enquanto tópicos de discussão. Nesse contexto, a hierarquia cultural torna evidente a desigualdade com que o processo de globalização é distribuído e sentido pelas sociedades e a diferença entre os grupos culturais. Tudo isso, segundo Hall (2014), contribui para a retomada de temáticas como raça e etnia, bem como para a produção de novas identificações globais e locais.

Ainda assim, é o foco em examinar e desconstruir as narrativas dominantes que sustentam o colonialismo e explorar as complexidades das relações de poder entre as antigas potências coloniais e as nações colonizadas, assim como a adoção da dimensão simbólica enquanto norte para as investigações e reflexões, que tornam os Estudos Pós-coloniais importante e distinta área de análise das questões culturais.

Entre os estudiosos da teoria pós-colonialista, Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha destacam-se como os principais nomes e juntos compõem a tríade ou o cânone tomados como referencial teórico, ainda que cada um foque em um aspecto diferente do discurso colonialista/imperialista e o analise a partir de um repertório particular, os três autores contribuem significativamente para o estudo cultural do colonialismo/imperialismo.

Tido como um dos fundadores dos estudos pós-coloniais, o autor, acadêmico, filósofo, ativista e crítico literário palestino-americano Edward Said sobressai entre os estudiosos da teoria pós-colonialista pela crítica que faz à opressão etnocêntrica promovida e propagada pelo Ocidente através da sua literatura e filosofia imposta aos sujeitos colonizados.

Dentre as obras de Said, *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* (1978) merece atenção pela intensidade do debate realizado ao longo dos tempos e pela consideração do texto enquanto basilar para os estudos pós-coloniais. Marcada pela condição de Said enquanto indivíduo Árabe-Americano e pelo seu compromisso político com a causa Palestina, a obra integra uma trilogia cujos textos “[...] lidam principalmente com o conflito israelita-palestino [...]” (Selden; Widdowson; Brooker, 2005, p.220, tradução nossa). No decorrer do texto de *Orientalismo*, Said argumenta a partir de uma crítica fundamentada nos pensamentos de Karl Marx e Michel Foucault que através da literatura e da filosofia, o Ocidente dissemina seus valores e suas tradições para contextos culturais não-Ocidentais e contribui para a criação de uma imagem simbólica falsa e distorcida do Oriente enquanto o “Outro”. Nessa posição imaginária, as diferentes comunidades do Oriente – normalmente compostas por sujeitos

historicamente colonizados – não possuem resistência cultural suficiente diante do domínio Ocidental e por isso, acabam sendo marginalizadas e excluídas culturalmente.

Para Said (1978), esse fenômeno, o qual o autor chama de *Orientalismo*, “[...] ocupa três domínios que se sobrepõem. Primeiro, ele designa 4000 (quatro mil) anos de relações históricas e culturais entre a Europa e a Ásia; segundo, refere-se à disciplina acadêmica que produz especialista nas línguas e culturas Orientais do início do século XIX; e terceiro, diz respeito às imagens, aos estereótipos e à ideologia geral de longo prazo sobre o ‘Oriente’ como o ‘Outro’, construídas por gerações de acadêmicos Ocidentais [...]” (Selden; Widdowson; Brooker, 2005, p.220, tradução nossa)⁷.

Além de discorrer sobre o Orientalismo, Said (1978) também expressa a sua preocupação com a função e a estratégia do intelectual político (acadêmico ou leigo), especialmente aquele que demonstra uma afiliação à representação ocidental do Oriente sem reflexão crítica. O autor defende, ainda que de forma implícita, que para combater o discurso colonialista/imperialista, o estudioso pós-colonialista moderno deve estar, simultaneamente, dentro e fora do regime dominante (Selden; Widdowson; Brooker, 2005).

De acordo com Selden, Widdowson e Brooker (2005), apesar de Said agir teoricamente em favor de uma “[...] ‘consciência descentralizada’ e crítica e de um trabalho interdisciplinar comprometido com o objetivo libertário coletivo em desconstruir os sistemas de dominação [...]” (p. 200), a teoria do Orientalismo foi criticada por apresentar um apelo aparentemente pouco teorizado e problematizado das questões humanistas. Os autores argumentam que o texto de Said é mais materialista do que desconstrutivo e afirmam que o interesse do autor no cânone ocidental e a crítica feita a ele é consistente no conjunto de sua obra.

Assim como *Orientalismo* (1978), também contribui consideravelmente nos estudos e nas lutas contra o impacto cultural do discurso colonialista/imperialista, a obra *Reflexões sobre o exílio*. No artigo integrante da coletânea, o texto,⁸ composto por 46 ensaios escritos durante o exercício de sua vida acadêmica, em um intervalo de mais ou menos 35 anos, é possível perceber que Said dedica-se a tratar de questões ligadas aos sujeitos diaspóricos, aquele que

⁷ “[...] The phenomenon of ‘Orientalism’, Said reasons, occupies three overlapping domains. It designates first the 4000-year history of and cultural relations between Europe and Asia; second the scientific discipline producing specialists in Oriental languages and culture from the early nineteenth century; and third, the long-term images, stereotypes and general ideology about the ‘Orient’ as the ‘Other’, constructed by generations of Western scholars. [...]”

⁸ No original *Reflection on exile & other literary and cultural essays* (2020)

individualmente ou em grupo se desloca do seu local de origem e/ou de referência identitária, seja a força ou por vontade própria.

Embora em um dos capítulos Said revise a teoria do Orientalismo e discuta algumas questões apresentada anteriormente em *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* (1978), é o capítulo de número 17, intitulado *Reflexões sobre o exílio* que merece a atenção, não apenas por receber o mesmo título da coletânea, mas porque ao longo das treze páginas de digressão sobre o exílio, o autor não só caracteriza esse espaço, como também apresenta categorias do “Outro” que reside ou é colocado nesse lugar.

O exílio, pontua Said (2000), embora possa parecer atraente enquanto ideia para reflexão, por outro lado, designa uma experiência terrível pela qual um indivíduo pode vir a passar. A fim de definir o exílio, o autor recorre a imagem de uma fissura que surge entre o indivíduo e sua terra nativa ou entre o *eu* e o *verdadeiro lar* e para o qual não há cura; a um sentimento de estranhamento triste e paralisante e a condição de perda extrema, possivelmente como consequência da rachadura que emerge na experiência do exílio.

Em meio as suas reflexões sobre o exílio, Said (2000) observa a intrínseca relação entre esta ideia e a de nacionalismo. O autor argumenta que, embora em seus estágios iniciais, o nacionalismo emergja a partir de um sentimento de estranhamento, ele diz respeito a “[...] uma afirmação do pertencimento a um lugar, a um povo, a uma herança. Ele afirma o lar criado pela comunidade reunida através da língua, da cultura ou dos hábitos e, ao fazer isso, afasta o exílio e luta para impedir a sua devastação. [...]” (p.204, tradução nossa)⁹. Seguindo essa lógica, o teórico conclui que pensar em exílio implica naturalmente na ideia de nacionalismo.

Ao mesmo tempo em que exílio e nacionalismo estão conectados, para Said (2000) refletir sobre as duas ideias também conduz à meditação sobre um duplo jogo de condição e constituinte estabelecido entre as noções. Nesse jogo, o contraste entre as ideias fica evidente: enquanto o nacionalismo diz respeito a um coletivo, o exílio, por outro lado, trata do seu oposto, isto é, de uma dolorosa e solitária experiência vivida fora dos limites do grupo. Diante da oposição entre exílio e nacionalismo, o próprio Said questiona se as duas ideias são tão diferentes ao ponto de, ao se aproximarem, entrarem em choque.

⁹ “Nationalism is an assertion of belonging in and to a place, a people, a heritage. It affirms the home created by a community of language, culture, and customs; and, by so doing, it fends off exile, fights to prevent its ravages [...]” (Said, 2020, p. 204)

De acordo com Anderson (2008), o nacionalismo representa uma anomalia ou invenção a qual, a partir do conjunto de símbolos e representações sobre uma comunidade, contribui para a construção e propagação de um discurso sobre a nação. Tal discurso mobiliza diferentes indivíduos a viver em coletividade em nome de algo maior que eles, isto é, o passado glorioso da nação, suas conquistas e tradições, bem como a sua gente distinta.

O exílio, por sua vez, naturalmente implica em cortar laços com as raízes – independente da natureza física ou simbólica –, e traduz um estado descontínuo de existência que provoca no sujeito exilado uma urgência em se inserir em um contexto coletivo em nome de algo maior que ele, pois, sem isso, não é possível suportar a experiência do exílio (Said, 2000).

De acordo com Said (2000), existe um sentimento hostil para com os exilados que surge especialmente quando se procura delimitar o território daqueles que compartilham o mesmo sentimento. Essa é uma tentativa ciumenta e infantil de proteger e preservar a pureza e o pretense conforto encontrado no contexto do exílio e de impedir que esses forasteiros façam parte do grupo de não-exilados, ou seja, que sejam reconhecidos enquanto cidadãos.

O sujeito exilado proposto por Said (1978) é destituído de laços com seu lugar de origem. Embora esse indivíduo entenda que “[...] os lares são sempre provisórios [...]” (p.212), pois eles podem se tornar prisões que o enclausuram e sufocam, sente-se deslocado com frequência e dirige para os não-exilados um olhar invejoso da sua certeza de pertencer a um determinado espaço e cultura.

É preciso, aliás, continuar observando diferentes contextos de exílio. Ao refletir sobre a contínua marginalização do indivíduo exilado no contexto específico da Itália, Venturini (1999) introduz a ideia dos “lugares de espera”, baseada no termo “não-lugares”, apresentado e discutido pelo antropólogo francês Marc Augé em seu livro *Non-lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité* (1992). A partir de Augé, Venturini (1999) caracteriza os “não-espacos” como ambientes institucionalmente destinados ao sujeito clandestino ou forasteiro. Localizados para além dos limites da cidade, à sua margem, os lugares de espera são vazios em significados simbólicos e tornam difícil não apenas a comunicação entre os residentes, como também o estabelecimento de vínculos sociais, com o entorno ou com o exterior, o que contribui para uma experiência alienada da vida cotidiana e cidadina.

De fato, é seguro afirmar que experiência do exílio é bastante evidente no contexto contemporâneo. No entanto, apesar de a cultura ocidental moderna ser “[...] em grande parte, o trabalho de exilados, emigrantes, refugiados [...]” (Said, 2000, p.201), ela é anterior ao nosso

tempo. E embora seja possível traçar um elo temático entre as vivências do exílio em outros tempos e aquelas que ocorrem na atualidade, para Said (2000) ambas as experiências são distintas e o que as difere é justamente a configuração atual da modernidade e o modo descentralizado e líquido/fragmentado com o qual ela se expressa e que é refletido na construção de identidades culturais igualmente fragmentadas e líquidas.

Ainda refletindo sobre o exílio, Said (2000) pontua que, através de literatura, temos sido expostos à objetificação da experiência no exílio e conduzidos a fazer a associação entre essa experiência e a modernidade, bem como com os sentimentos de estranhamento, alienação e orfandade característicos à essa vivência. Para o autor, o perigo dessa exposição literária está na sua encoberta do paradoxo intrínseco ao exílio, aspecto esse que é incorporado e suportado na figura do poeta exilado.

Apesar do cenário geral para o exilado não ser muito positivo, para o teórico a perda do das raízes ou do referencial identitário pode levar esse indivíduo a ter uma visão plural ou contra pontual no entremeio simbólico, e isso pode vir a ser uma luz no fim do túnel que o exílio representa.

Em determinada parte de seu texto, Said (2000) faz uma pausa nos aspectos característicos do exílio e não só apresenta como também distingue para o seu leitor quatro categorias de indivíduos que se deslocam (ou são deslocados) de seus locais de origem e que, por diferentes razões, neles não residem – ou não lhes é permitido residir: os grupos dos *exilados*, dos *refugiados*, dos *expatriados* e o dos *émigrés* (uma outra palavra para “emigrantes”).

Os *exilados*, aponta o autor, tem sua origem na antiga prática do banimento. Tal qual a letra escarlate no livro de Nathaniel Hawthorne, a condição de exilado estigmatiza o sujeito enquanto forasteiro e o conduz a uma vida miserável e pesada, pautada pela constante busca por pertencimento como uma forma de compensar pela perda dos laços que possuía com o seu referencial cultural e identitário.

O segundo grupo, os *refugiados*, dizem respeito a um produto do presente século. Para Said, ao colocarmos as palavras *refugiado* e *exilado* juntas, é possível perceber um interessante contraste entre os termos. Apesar da pesada carga conotativa, *exilado* parece indicar uma experiência mais voltada para a solidão, ao passo que *refugiado* assumiu forte conotação política, especialmente ao implicar em grandes grupos de pessoas que por alguma razão precisam sair de suas terras e necessitam urgentemente de assistência internacional.

A categoria dos *expatriados*, por sua vez, refere-se a um grupo de pessoas que por vontade própria e razões pessoais ou sociais, residem em outro local que não o de sua origem. Said acrescenta que ainda que esses indivíduos venham a compartilhar do sentimento de solidão e estranhamento característico da experiência no exílio, não é possível equiparar esse grupo ao dos exilados, pois como o seu deslocamento é voluntário, eles jamais serão submetidos à condição de banimento.

Por fim, Said apresenta os *émigrés* ou *emigrantes*, quarta e última categoria de “Outros”. Para o autor, os indivíduos inseridos nessa categoria desfrutam de um status ambíguo, uma vez que tecnicamente designam qualquer pessoa que deixa o seu país de origem e passa a residir em um país estrangeiro, isto é, diferente do seu. Uma busca em dicionários de língua inglesa revela que a palavra, de origem francesa e base latina, foi utilizada ao longo da história no monitoramento de grupos que se deslocavam de forma permanente de sua terra natal em direção a um outro país. Além disso, assim como o termo refugiado, também traz consigo forte conotação política.

Sob as categorias de “Outro”, o sociólogo argelino Abdelmalek Sayad¹⁰ também faz contribuição teórica ao introduzir a figura do “imigrante” em sua célebre obra *Imigração ou os paradoxos da alteridade* (1998). Durante sua vida, Sayad se dedicou a compreender o processo migratório como um todo – especialmente o do povo magrebino que partia da Argélia em direção ao território francês.

Baseando sua análise na compreensão da migração “[...] enquanto uma dinâmica populacional intimamente atrelada ao impacto da imposição capitalista sobre as comunidades magrebins e seus modos de vida. [...]” (Dias, 2020, p.2), Sayad reúne no decorrer de seu livro textos que tratam do processo de migração e da figura do imigrante, destacando em suas reflexões as questões de identidade, exclusão social, racismo institucional e as complexidades da integração social ligadas à realidade desse sujeito marginalizado cultural e socialmente.

A figura do imigrante é temática que permeia toda a obra de Sayad (1998). No entanto, é no capítulo 3, intitulado “O que é um imigrante?”¹¹ que o autor nos convida a pensar sobre esse indivíduo em particular. Para responder à pergunta posta no título do ensaio, o autor argelino parte da compreensão da qualidade dupla e contraditória que parece cercar o fenômeno

¹⁰ De acordo com Dias (2020), Abdelmalek Sayad é o nome civil adotado por Malek Ath Messaoud. Até adotar o nome civil de forma definitiva e por ele ser reconhecido, o autor assinaria seus textos com o seu nome de família.

¹¹ Texto publicado originalmente enquanto artigo no ano de 1979 na revista *Peuples méditerranéens* sob o título *L'immigration, ou les paradoxes de l'altérité*.

da imigração e condená-lo a uma existência ambígua: enquanto estado provisório que se prolonga indefinidamente e de uma situação duradoura vivenciada enquanto provisório.

Sayad (1998) entende que a imigração é algo antigo e, embora sua dupla face pareça contraditória, tal aspecto parece ser essencial para a existência da condição de imigrante. De acordo com o autor, há um consenso quanto à indispensabilidade desses indivíduos, os quais são definidos de acordo com as vantagens simbólicas que possam oferecer e que a sociedade e/ou o Estado possam obter dele, principalmente enquanto força de trabalho “[...] provisória, temporária, em trânsito. [...]” (Sayad, 1998, p.54):

[...] Foi o trabalho que fez ‘nascer’ o imigrante, que o fez existir; é ele, quando termina, que faz ‘morrer’ o imigrante, que decreta sua negação ou que o empurra para o não-ser. E esse trabalho, que condiciona toda existência do imigrante, não é qualquer trabalho, não se encontra em qualquer lugar; ele é o trabalho que o ‘mercado de trabalho para imigrante’ lhe atribui e no lugar em que lhe é atribuído: trabalhar para imigrante que requerem, pois, imigrante [...]. (Sayad, 1998, p.55)

Se por um lado, o trabalho promove o reconhecimento da importância dos imigrantes, por outro evidencia a ilusão de que o lugar dos imigrantes é durável, ao mesmo tempo em que traz à memória a sua condição de imigrante. Na opinião do teórico argelino, a contradição que cerca o fenômeno migratório - bem como a política de imigração - impõe a todos os atores envolvidos no fenômeno de imigração “[...] a manutenção da ilusão coletiva de um estado que não é nem provisório nem permanentemente, [...]” (Sayad, 1998, p.46) e que na verdade, oscila entre o provisório e o definitivo debaixo de certas condições.

Embora uma imposição, Sayad (1998) pontua que manter essa ilusão é de interesse de todos os atores envolvidos no processo migratório - as comunidades de origem, a sociedade de imigração e os próprios imigrantes -, ainda que a defesa dessa manutenção que cada grupo faz tenha em mente objetivos completamente diferentes.

O imigrante, segundo Sayad (1998), é o primeiro que demonstra interesse quanto à manutenção dessa condição distinta. Primeiro porque diante da hostilidade da sociedade se vê obrigado a provar para si mesmo a transitoriedade da sua situação. Segundo, ainda que ser imigrante implique em provisoriedade e influencie de forma negativa a percepção que a sociedade e o Estado têm dele, para o sujeito imigrante, a efemeridade de sua condição alimenta a ilusão de um retorno à terra natal. Tal ideia lhe é bastante cara, pois o ajuda a enfrentar o estigma de forasteiro e a realidade solitária impostos por essa classificação.

Para as comunidades de origem, o interesse em manter o imigrante como imigrante tem relação com o jogo duplo por elas articulado: por um lado, elas aparentam entender a emigração como uma ausência, a qual, por mais longa que seja, é provisória e um dia terá o seu fim. Por outro lado, quando essas comunidades convocam os imigrantes para retornar aos seus territórios, existe uma ideia romântica e utópica (quase que uma exigência) de que aqueles indivíduos regressem da mesma forma que eram quando partiram.

Por fim, temos as sociedades de imigração. Esse grupo tem participação e influência direta na constituição e percepção social do imigrante. É através dessas sociedades que a função social do imigrante, bem como o direito de acesso ao mínimo para uma vida digna, é condicionada à sua força de trabalho. Ao mesmo tempo em que se tolera a presença do imigrante, já que ele está em determinado espaço apenas de passagem, também alimenta nesses “não-sujeitos” a ilusão de que sua condição provisória possa se tornar definitiva ou ao menos ser prolongada por tempo indeterminado.

Além dos atores apontados por Sayad (1998), vale ressaltar também o interesse por parte do Estado em que o imigrante seja e permaneça imigrante, pois embora também inserido no contexto social, desempenha relevante papel nas sociedades, algumas das quais, apesar de independentes, não são totalmente emancipadas do controle colonial europeu. Para o autor, apesar da dimensão provisória característica da condição de imigrante ser atribuída socialmente, ela também parte da percepção que o Estado possui desse indivíduo enquanto força trabalhadora e das vantagens simbólicas que este pensa em extrair desse sujeito, ainda que ele esteja em trânsito. Para essa instituição, manter o imigrante nessa condição também é interessante porque ajuda a justificar o não-reconhecimento oficial desses indivíduos enquanto cidadãos do seu território, limitando o acesso – individual e/ou do grupo – aos elementos que sustentam a vida cotidiana e ao exercício da cidadania, além de amparar a marginalização cultural e social daqueles que fazem parte dessa categoria.

Apesar da condição paradoxal, Sayad (1998) aponta que os imigrantes parecem ter aprendido com a própria história e tem reagido contra os princípios que os condicionam eternamente nessa categoria:

[...] Eles também estão descobrindo que, afinal, a tempestade inicial que os levara e o elemento que os manteve em sua louca corrida eram uma só e única coisa: a economia capitalista e seus efeitos de transferência de um campo econômico (a agricultura, aquela é chamada de tradicional) para outro (a indústria, essa atividade que se autodenomina moderna), de um país para outro, de um continente para outro, de uma civilização para outra. (Sayad, 1998, p.72)

Diante do paradoxo expresso pela figura e condição do imigrante, além da perspectiva sociológica, Sayad (1998) estabelece e mantém diálogo com a historiografia e nos propõe pensar o processo de migração como um fato social total, enquanto resultado de um longo processo histórico, o da colonização. Para o autor argelino, ainda que a sociedade da imigração possa encontrar novas formas de tirar proveito do imigrante, o despertar desse indivíduo carrega grande potencial na luta dessa categoria por direitos a uma vida digna.

Por fim, embora o processo migratório do povo magrebino seja o fio condutor da análise feita por Sayad (1998), no decorrer do capítulo, o autor associa a reflexão sobre o fenômeno da imigração às temáticas do discurso colonialista/imperialista, às políticas migratórias e às relações que se estabelecem entre o sujeito imigrante e as sociedades de origem e de destino, o que permite um diálogo com as teorias pós-colonialistas, em particular com aquelas discutidas por Said.

Além de Edward Said, outra figura proeminente nos Estudos Pós-Coloniais é Gayatri Chakravorty Spivak. Famosa pelo ensaio *Can the Subaltern Speak?*¹² (1988) – um dos textos-chave dos Estudos Pós-coloniais –, a crítica literária e feminista indiana examina em seu texto as complexidades da representação e da voz dos sujeitos colonizados e faz uma incisiva crítica à postura de intelectuais pós-estruturalistas como Michel Foucault e Gilles Deleuze, que, para ela, parecem ignorar o impacto e as consequências do discurso colonialista/imperialista sobre o sujeito colonizado e de Terceiro Mundo – principalmente oriundo da Ásia – e assim, contribuem para a representação do mesmo como um Outro subalterno e silenciado ou impedido de falar.

Spivak também recebe atenção pela tradução e autoria do prefácio do livro de Jacques Derrida *De la grammatologie* (1967)¹³. O pensamento de Derrida, inclusive, é um dos pontos sob os quais a autora e crítica se apoia para tecer a sua crítica ao colonialismo/imperialismo no texto de 1988, pois a autora entende que para que a desconstrução do discurso colonialista/imperialista seja eficaz, é preciso fazê-la de dentro para fora, na linguagem daquilo que se critica.

¹²De acordo com Almeida (2010) e Ong (2014), o ensaio de Spivak foi publicado originalmente em 1985 sob o título *Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow-Sacrifice* na revista *Wedge*. Reimpresso em 1988 como parte da coletânea de ensaios *Marxism and the Interpretation of Culture*, de Cary Nelson e Larry Grossberg, o texto foi traduzido e publicado no Brasil em 2010 pela Editora UFMG sob o título *Pode o Subalterno Falar*.

¹³ Traduzido por Spivak para o inglês com o título *On Grammatology* (1967), o mesmo texto foi publicado no Brasil em 1973 pela editora Perspectiva sob o título *Gramatologia*.

Além de Derrida, o exame feito por Spivak (1988) sobre o colonialismo/imperialismo apoia-se também nas teorias Marxistas e feministas. Através de seu texto, a autora, que se declarava “marxista, feminista e desconstrucionista”, apresenta uma intersecção aparentemente contraditória entre etnia, classe e gênero. Para Selden (20005), o encontro promovido textualmente pela autora entre tais aspectos merece destaque não só porque reflete os múltiplos fragmentos que convergem e compõem a identidade de Spivak, mas também porque acrescenta à discussão proposta pela teoria pós-colonialista a respeito da identidade ao operar, como era a intenção da autora, de dentro do sistema do discurso colonialista/imperialista e assim, desconstrui-lo.

Dialogando com diferentes fontes, Spivak (1988) constrói seu argumento “[...] no bojo do grupo de Estudos Subalternos [*Subaltern Studies*], originário do sul asiático, em especial da Índia, durante a década de 1980 e que mobiliza o termo pós-colonial para se referir não somente a um tempo histórico posterior aos processos de descolonização de África, Ásia e América, como também a um conjunto de ideias e textos políticos e culturais, ações e reflexões teóricas que lidam com as consequências do colonialismo e possíveis respostas a ele” (Pereira, 2022, p.2, destaque da autora).

Através do texto de *Can the Subaltern Speak?* (1988), Spivak propõe a discussão da narrativa imperialista, apresentando, assim, uma importante categoria de Outro: a do subalterno. Originalmente utilizada pelo filósofo italiano e marxista Antonio Gramsci para tratar das questões de classe e para se referir aos indivíduos de posição inferior desprovidos de consciência de classe, a ideia do subalterno é emprestada por Spivak (1988) para designar o sujeito colonizado, o qual é oprimido e frequentemente silenciado (ou desprovido de autonomia para falar) com o apoio do discurso colonial/imperialista.

No decorrer do seu celebrado ensaio, Spivak questiona a autonomia para falar do sujeito subalterno. Para ela, esse indivíduo percebe através do discurso colonial/imperialista que, devido ao caráter irremediavelmente heterogêneo que a condição subalterna lhe atribui, ele jamais poderá alcançar a autolegitimação, a menos que deixe a sua posição enquanto subalterno.

A ausência de autonomia quanto à fala característica do sujeito subalterno dialoga também com a questão de gênero – temática articulada com as questões de etnia e classe e trabalhada no artigo “Three Women's Texts and a Critique of Imperialism” (1985). Para Spivak (1988), a voz da mulher subalterna também não é escutada, “[...] uma vez que, não há estruturas

políticas, espaços legais e linguagens para que suas demandas possam ser ouvidas.” (Pereira, 2022, p.2).

Diante da questão do silenciamento que cerca a condição do subalterno, Spivak esclarece que não é que o sujeito subalterno seja desprovido da capacidade de articular sons e se comunicar, no sentido literal da palavra. O que a autora observa, no entanto, é que, porque o indivíduo colonizado é posicionado como subalterno – ou representado enquanto tal –, este frequentemente tem a sua fala intermediada por alguém, normalmente um intelectual ocidental, que assume o papel de falar em nome de outro(s) ou outra(s) que não ele mesmo.

Diante do silenciamento desse sujeito e da impossibilidade do intelectual ocidental em falar pelo subalterno oprimido – já que esse não seria o seu papel –, Selden (2005) aponta que parece não haver esperança de um discurso não-colonial ou anticolonial, nem de oportunidade de fala para o subalterno. No tocante à tarefa do intelectual, Spivak (1988) defende que, em vez de falar pelo subalterno, deve-se trabalhar contra a subalternidade, investindo em ações que contribuam para a construção de espaços através dos quais o sujeito subalterno possa se articular e ser ouvido (Almeida, 2010).

De todo modo, pelas questões apresentadas e a articulação inovadora de ideias com pensamentos e teorias aparentemente contraditórias, o texto de *Can the Subaltern Speak?* (1988) configura-se enquanto essencial para as análises que desenvolvem com base nas teorias pós-colonialistas, especialmente aquelas que tratam do sujeito colonizado impedido ou desprovido de condições de falar por si mesmo.

Por fim, completando o cânone trino dos Estudos Pós-Coloniais, destaca-se o intelectual indiano Homi K. Bhabha. Semelhante aos companheiros pós-colonialistas Edward Said e Gayatri Spivak, Bhabha, também mobiliza repertório teórico específico para estudar a dimensão cultural do discurso colonialista/imperialista. Além de fundamentar a análise em Michel Foucault e Jacques Derrida, Bhabha também empresta da Psicanálise noções propostas por Jacques Lacan e Melanie Klein.

Dentre os textos do teórico indiano, *The Location of Culture* (1994)¹⁴ definitivamente sobressai como o mais conhecido e discutido e pelo seu reconhecimento como um dos textos-chave no estudo das teorias pós-coloniais. Tanto no campo destes estudos como no dos estudos culturais, Bhabha é reconhecido pela apresentação de conceitos como hibridismo, mímica e o

¹⁴ Publicado no Brasil pela editora UFMG em 1998 sob o título *O local da cultura*.

Terceiro Espaço para descrever e discutir o processo de colonização. À obra, que reúne 12 ensaios publicados na década anterior, por sua vez, atribui-se mérito pela investigação da formação das identidades pós-coloniais e principalmente pelo desafio à crença na pureza e fixidez atribuídas à identidade, tanto do ponto de vista do sujeito colonizado como também do indivíduo ou grupo colonizador.

Ao longo da coletânea *O Local de Cultura*, Bhabha (1998) afirma que o processo de colonização é ambivalente, isto é, permeado por contradições. A partir dessa premissa, o autor defende o uso da teoria como instrumento de resistência ao discurso colonial/imperialista e constrói sua tese ao redor das ideias como a ambivalência, hibridismo, agência e nação/nacionalidade, convocando com frequência o seu leitor a questionar a ordem natural das coisas, como por exemplo, a percepção de identidade (Fay; Haydon, 2017).

Bhabha (1998), assim como Stuart Hall (2014), entende que a ideia de identidade enquanto una, estável e pura é uma ilusão, pois toda e qualquer identidade – em especial, a nacional – é “[...] intrinsecamente instável, fragmentada e híbrida [...]” (Fay; Haydon, 2017, p.35). A esse argumento, o autor acrescenta que a pureza identitária “[...] só pode ser atingida por meio da morte, literal e figurativa, dos complexos entrelaçamentos da história e por meio das fronteiras culturalmente contingentes da nacionalidade [*nationhood*] moderna [...]” (Bhabha, 1998, p.24).

Para tratar do hibridismo, o intelectual toma como base a perspectiva do filósofo e crítico literário russo Mikhail Bakhtin – o qual entende o hibridismo enquanto uma característica linguística e cultural – e com o apoio do texto de Frantz Fanon “*Black Skin, White Masks*” (1952) relaciona-a também ao processo de colonização, entendendo-a como “[...] ‘problemática da representação colonial’ a qual ‘reverte os efeitos da negação colonial [da diferença] para que outros conhecimentos ‘rejeitados’ sejam inseridos no discurso dominante e alienem a base da sua autoridade [...]’” (Selden, 2005, p. 227).

Na opinião de Bhabha (1998), o projeto civilizatório da colonização é fundado em ideias de repetição, imitação e semelhança. Nesse processo, o sujeito colonizado é fortemente encorajado a se apropriar – isto é, a espelhar – da imagem e cultura do seu colonizador. Contudo, o autor observa que, por mais que o sujeito colonizado tente incorporar o conjunto simbólico do outro, só é possível fazê-lo de forma parcial e assumir uma versão ou parte dele. Além disso, aproveitando a perspectiva da teoria enquanto instrumento de resistência, Bhabha

introduz a questão da agência do ponto de vista do indivíduo colonizado e questiona até que ponto foi conferido ao sujeito colonizado agência para resistir ao discurso e a prática colonial.

Para o intelectual, além de também servir como evidência da ambivalência do projeto colonialista, a impossibilidade em assumir a cultura do colonizador dá margem para a emergência do que o autor chama de “terceiro espaço”, lugar esse que caracteriza uma fronteira imaginária ou um ponto de encontro entre as duas culturas, ao mesmo tempo em que “[...] não pertence nem à cultura do colonizado ou a do colonizador” (Sasse, 2022, p. 907, tradução nossa) e no qual, o indivíduo não é nem uma coisa nem outra, “[...] mas alguma coisa além” (Selden, 2005, p.227) que pode oscilar entre a imitação e a zombaria da cultura dominante ou produzir um híbrido das culturas envolvidas.

Além de contribuir para discutir o surgimento do terceiro espaço, o autor parte da ambivalência que cerca do processo de colonização para apontar um hibridismo cultural em muitos textos pós-coloniais, o qual oferece a possibilidade de um discurso anticolonial que vai de encontro às representações e narrativas construídas sobre os sujeitos e os povos colonizados e faça frente a eles.

Outra temática relacionada ao processo de colonização e discutida por Bhabha em *O Local da Cultura* diz respeito aos estereótipos. Para o autor, estereótipos nada mais são do que representações ou perspectivas sobre algo ou alguém e que possuem caráter ambivalentes, assim como o discurso colonialista/imperialista do qual emergem. O intelectual indiano pontua que essas imagens foram construídas ao longo do processo civilizatório e tinham como objetivo justificar a conquista e o domínio sobre os povos colonizados e seus territórios, mas que não se limitaram ao colonialismo e se fazem presentes nas culturas das sociedades modernas ocidentais, especialmente na percepção e na construção das suas identidades (Fay; Haydon, 2017).

Além das questões apresentadas, a tese de Bhabha (1998) contra o discurso colonialista/imperialista se sustenta também sobre as noções de nação e nacionalidade, as quais são entendidas enquanto resultado de dois processos que agem em conjunto: o da tradição e o da performance criativa. Segundo o autor, o primeiro fundamenta-se na narrativa clássica que envolve o passado glorioso, as conquistas territoriais e o exercício de domínio sobre povos e culturas e serve, de modo geral, para legitimar a ideia de nação. O segundo, por sua vez, parte dos sujeitos inseridos no contexto da nação – isto é, os cidadãos – e a forma como estes percebem e reagem à ideia de nação e nacionalidade. Para Fay e Haydon (2017), a nacionalidade

performática desfaz as “[...] supostas fronteiras inequívocas ao redor das nações e seus povos, tornando-os vulneráveis à ideia de ‘Alteridade’ que sempre esteve presente.” (p.38, tradução nossa). A partir da explanação de nação e nacionalidade sob o ponto de vista do discurso colonialista/imperialista, Bhabha propõe, então, pensar a nação a partir da diferença ou hibridismo presente nas relações e nos grupos.

Ao longo do texto de *O Local da Cultura*, é possível perceber que Bhabha constrói sua crítica sob grande influência de teorias dos anos 1970 e 1980 e em constantes diálogos diretos ou indiretos com o pensamento de intelectuais como Said, Spivak e o escritor Trinitário-Britânico V.S. Naipul. Para os pesquisadores Stephen Fay e Liam Haydon (2017), inclusive, a coletânea de textos reunida por Bhabha “[...] de muitas maneiras, é uma resposta ao intelectual Palestino-Americano Edward Said [...]” (p.16, tradução nossa).

Diálogos e repertórios teóricos à parte, o fato é que *O Local da Cultura* levanta debates extremamente relevantes não só para a teoria pós-colonialista, mas também para pensar as sociedades contemporâneas. Fay e Haydon (2017) afirmam que muitas das ideias apresentadas por Bhabha na coletânea já foram revisitadas e passaram novas interpretações – inclusive por intelectuais como Spivak – o que era precisamente a intenção do autor: de que seu texto, assim como seu autor, é um híbrido que está constantemente aberto a transformações, a outras perspectivas.

Apesar de considerável intervalo após a publicação dos textos de Said, Spivak e Bhabha, o estudo do discurso colonial, bem como a questão da migração e da experiência do povo diaspórico continuam relevantes nas sociedades contemporâneas (Gillespie, 1995). Selden (2005) identifica, por exemplo, uma retomada das questões de raça e etnia nas discussões que tem se desenvolvido recentemente no bojo teórico dos Estudos Pós-coloniais. Para ele, a reintrodução dessas temáticas no campo de estudo procura articular a experiência da migração com a vida com o contexto da modernidade, considerando, claro, a dimensão cultural do discurso colonial/imperialista.

Entre as discussões recentes, destacam-se aquelas que, inspiradas pela crescente visibilidade e confiança política de escritoras latinas, nativo-americanas e asiática-americanas durante os anos 1980, atraíram olhares para o grupo e contribuíram para a exploração “[...] do caráter distinto dessas literaturas, especialmente aquelas que encorajam um borrar dos limites e uma mistura de gêneros [...]” (Selden, 2005, p.232-233).

Essas e outras significativas discussões por vezes promovem o encontro e a intersecção das questões de gênero, classe e raça. Tais debates, além de restaurar a presença da mulher, que foi por muito tempo silenciada na academia, contribuem para a reflexão do senso comum do que se entende por ser mulher, abrindo ainda espaço para investigações como a de Donna Haraway em *A Manifesto for Cyborgs* (1985), que, semelhante a proposta de Glória Anzaldúa em *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) e outros escritos, propõem a inclusão de vozes (ou experiências) as quais são culturalmente atravessadas, híbridas e *mestizas* e estão presentes no universo do feminismo.

Através dos debates que tem surgido a partir da teoria proposta por Edward Said, Gayatri Spivak e Homi K. Bhabha, entende-se que o estudo do processo de colonização, bem como do fenômeno migratório e do sujeito historicamente oprimido e silenciado continuam temas atuais e que a análise da dimensão cultural do discurso colonialista/imperialista ainda é muito útil para entender e combater as narrativas elaboradas e as representações (ou os estereótipos) pré-concebidos.

2.3 As fronteiras do espaço urbano e formação da identidade na pós-modernidade

No estudo sobre a noção de identidade, o diálogo da ideia com as diversas áreas do conhecimento parece requerer a inclusão de conceitos pertinentes a esses campos para que a análise seja a mais holística e completa possível. Esta mesma ideia, quando colocada no contexto dos Estudos Culturais, no entanto, mostra que é impossível dar início a qualquer investigação sobre as sociedades (especialmente as contemporâneas) e a forma como estas constroem, desmontam e refazem as suas identificações sem o suporte da cultura na perspectiva dos Estudos Culturais, em particular aquela proposta por Stuart Hall (2016; 2017).

Contudo, para que o estudo a respeito da identidade possa ser holístico de fato, além da apropriação da noção de cultura enquanto princípio norteador e facilitador analítico, cogitar o apoio em ideias como a de cidade/espaço urbano pode contribuir consideravelmente para a investigação, pois, partindo da compreensão da profunda relação entre a cultura e o comportamento humano e entendendo a cidade – assim como White (1955 *apud* Laraia, 2001, p.55) – enquanto *locus* onde os símbolos da cultura se materializam, conclui-se que esse é um “[...] espaço privilegiado para as identificações culturais emergentes, para as articulações das diversas representações sociais [...]” (Gomes, 1999, p.23). Desta forma, entende-se a cidade, enquanto um fator determinante para o destino cultural, o que a configura como elemento inseparável do processo de construção das identidades individual e nacional (Lehan, 1998).

Antes de darmos início ao estudo sobre a identidade apoiada na ideia de cidade/espço urbano, é importante lembrar que, ainda que por conta da modernidade o interesse na cidade tenha sido despertado e aumentado – seja na academia, nas ações governamentais ou ainda no planejamento de arquitetos e urbanistas, como também “[...] nas pessoas comuns, no habitante ou usuário da própria cidade.” (Gomes, 1999, p.19) –, a ideia (de cidade) não é um produto característico da modernidade; tanto a sua imagem como o seu sentido possuem origens recentes. Para Gomes (1999), são muitas as hipóteses que podem ajudar a explicar o renovo do interesse na cidade, mas o fato é que diante da globalização e do sentimento de desterritorialização que esse processo provoca, o papel da cidade tem sido retomado e alimentado tendências das sociedades em direção à reterritorialização.

2.3.1. Perspectivas sobre a cidade e o espaço urbano

De acordo com Vasconcelos (2015), todo indivíduo sabe o que é uma cidade, ainda que não consiga defini-la. No entanto, tal como ocorre com a noção de identidade, a ideia de cidade também é termo flexível, pois dialoga com diferentes áreas do conhecimento – particularmente com os campos da Geografia e da Arquitetura e Urbanismo, nas Ciências Sociais. Por essa razão, torna-se também um conceito polissêmico e sujeito à diversas aplicações ao longo da história. Assim, a fim de compreender a cidade e o espaço urbano e sua relação com a construção da identidade no contexto pós-moderno, busquemos mais uma vez por pistas no estudo etimológico, dessa vez do vocábulo cidade.

Proveniente do temo latino *civitate*, a palavra cidade etimologicamente designa o “conjunto dos cidadãos, o Estado, distrito administrativo, capital deste distrito” (Nascentes, 1955, p.175). Embora a origem da palavra seja clara ao que o conceito de fato se refere, muitos pensadores e pesquisadores apontam tendências por parte do público em geral em utilizar termos como “urbano” (Lencioni, 2008) ou “município” (Vasconcelos, 2015) para se referir à extensão territorial da cidade.

Ao tecer observações sobre os conceitos de cidade e de urbano, a professora doutora em Geografia pela USP Sandra Lencioni (2008) faz um resgate de dois dicionários da língua portuguesa – o *Dicionário da Língua Portuguesa e Latina* (1712) e o *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa* (1982) – e mostra que a palavra cidade é anterior à urbano.

Em investigação no *Dicionário da Língua Portuguesa e Latina* (1712), Lencioni (2008) observa o registro de diversos sentidos para a palavra cidade, mas nenhum para a palavra

urbano, o que leva a autora a concluir sobre a inexistência da ideia de urbano até aquele momento. Já por meio de estudos no *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa* (1982), no entanto, a professora especula que “[...] a data provável do vocábulo ‘cidade’ data do século XIII, sendo originária da palavra latina *civitas-âtis*.” (Lencioni, 2008, p.114), pontuando ainda que, embora a referida obra não apresente registro da palavra ‘urbano’, esta “[...] apresenta o vocábulo *urbe*, que tem o sentido de cidade e se origina da palavra latina *ubs, urbis*, indicando o século XX como datação para o uso da palavra *urbe* na língua portuguesa. [...]” (Lencioni, 2008, p.114)

Embora anterior ao dicionário de Cunha (1982), o *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* (1955) de Antenor Nascentes acrescenta a distinção que se faz necessária entre os termos *cidade* e *urbano*. Na pesquisa pelo vocábulo *urbano*, encontra-se na página 516 a seguinte definição: “— Do lat. *urbanu*, de Roma (*Urbs*), por conseguinte, educado, não rústico” e na página 138, associa-se urbano ao verbete *cortês*, o qual indica uma pessoa que reside na corte e tem maneiras delicadas.

Da palavra *município*, o dicionário etimológico de 1982 só nos permite tomar conhecimento da origem a partir do vocábulo latino *municipius*. Através do dicionário online Michaelis, no entanto, identificam-se diálogos ambíguos travados entre o termo e as áreas da História e da Política: enquanto o sentido histórico remete a um território delimitado na Roma Antiga com autonomia político-administrativa; o sentido na política apresentando dupla face, pois, tanto refere-se a um espaço administrado por uma figura política (nesse caso, o prefeito), como ao conjunto das pessoas que constituem o local administrado pelo prefeito.

Apesar dos sentidos e das aplicações distintas para cada termo, percebe-se especialmente entre os termos *cidade* e *urbano*, que o fato de ambos compartilharem a origem latina e a associação de urbano à cidade quando a sua conceituação, tornam compreensível o intercâmbio semântico entre os termos. Além disso, é possível que no decorrer da história o cotidiano tenha contribuído para essa associação sinonímica.

Contudo, vale lembrar que os mesmos dicionários que nos revelam a origem etimológica também nos levam ao entendimento da distinção semântica dos termos já na sua gênese, pois, enquanto *cidade* aparenta uma referência mais abstrata, *urbano*, por sua vez, parece estar associado a uma ideia de espaço um tanto excludente, o qual usa a educação (ou a civilização) como critério para caracterizar os indivíduos que o ocupam.

Conforme dito anteriormente, o conceito de cidade dialoga com diferentes áreas. Ao longo da história, a ideia passa por diversas transformações, as quais implicam em diferentes aplicações semânticas, que Vasconcelos (2015) organiza em um conjunto composto por seis períodos, sendo eles: o período pré-acadêmico (1810-1869), o período da institucionalização das Ciências Sociais (1870-1913), o período entre as guerras mundiais (1914-1944), o período pós-guerra (1945-1972), o período do início da crise atual (1973-1994) e por fim, o período atual – tendo como referencial a publicação do texto – (1995-2015). Reunidas em um intervalo de pouco mais de 200 anos, as perspectivas apresentadas refletem o pensamento de pensadores de dentro e fora da academia, embora grande parte das definições compiladas tenha relação com a área das Ciências Sociais, em especial a Geografia e a Filosofia.

Embora não contemplada na listagem de Vasconcelos (2015), sigamos na investigação sobre a cidade e consideremo-la a partir de suas dimensões enquanto ímã, texto, da política, do mercado, e do capital, imagens propostas pela arquiteta e urbanista brasileira Raquel Rolnik (1995) na busca dos sinais característicos do *locus* urbano.

Na busca pela natureza das cidades, a arquiteta e urbanista inicia sua investigação definindo a cidade como um produto da imaginação humana e do esforço coletivo em um processo de sedentarização. Ao traçar a origem das primeiras cidades, a autora localiza há cerca de 5.000 anos atrás, nos vales da Mesopotâmia, os zigurates, seriam os primeiros embriões do que viria a ser a cidade como a compreendemos hoje.

De acordo com a arquiteta e urbanista, os zigurates eram templos e, portanto, residências dos deuses e atraíam diversos fiéis para o seu entorno em busca de proteção e promessa de conquista de território. É através desses espaços sagrados que Rolnik (1995) introduz a primeira imagem da cidade, a de *ímã*, pois tal qual o artefato metálico, os templos desempenhavam um papel semelhante ao de um campo eletromagnético, atraindo, reunindo e agrupando as pessoas em prol de um objetivo em comum, nesse caso, o de ocupar e dominar o território no qual se localizava os zigurates.

A autora observa ainda que, além de atrair as pessoas para o espaço da cidade embrionária tal qual um ímã, os zigurates também contribuíram para a materialização do desejo em ocupar o espaço citadino, o que, segundo ela, implicou na transformação da relação entre o homem e a natureza.

Seguindo no desenho histórico da cidade, Rolnik (1995) propõe a cidade como um *texto*. A ideia da cidade tal qual um texto que pode ser lido pelos que nela habitam ou a ocupam parte

do paralelismo que a autora traça entre a construção de um texto através do agrupamento (ou empilhamento) de letras e o trabalho de um operário que empilha tijolos a fim de construir um edifício.

Assim como um texto documenta fatos, mas também ajuda a construir narrativas sobre algo ou alguém, é através dos textos literário e arquitetônico que a cidade registra “[...] a acumulação de riquezas, de conhecimentos.” (Rolnik, 1995, p.18), bem como a sua memória. A cidade se torna o ambiente em que a história do urbano se inscreve e um lugar de memória, onde presente e passado se encontram e materializam suas narrativas e linguagens (Lima, 2020). A memória é codificada no texto da cidade na arquitetura, no vestuário, nos hábitos, na língua, na literatura e nas demais manifestações da cultura.

De acordo com Rolnik (1995), ao registrar a cidade em palavras, a literatura contribui para a fixação de uma memória que resiste melhor ao tempo e as tentativas de apagamento. De forma semelhante, a arquitetura urbana atua também como uma expressão textual da cidade, uma vez que, por meio de suas construções, expressa a continência e registro da vida social, além de promover o encontro entre símbolos e significados do passado e do presente. A ressignificação da arquitetura e dos espaços propostos, muitas vezes culmina no desmonte (ou demolição) desses textos, de modo que a sua preservação se inclina para as tentativas de impedir que a memória coletiva a eles relacionada seja eliminada.

Para Lima (2020), a memória coletiva gravada no texto da cidade será essencial para a construção da identidade. Assim, ler a cidade significa, portanto, decifrar a grafia urbana e pensá-la “[...] enquanto espaço físico e mito cultural, [...] como condensação simbólica e material e cenário de mudança, em busca de significação.” (Gomes, 1999, p.24) para a construção das identificações e identidades.

Seguindo adiante na jornada pela compreensão da cidade, Rolnik (1995) nos faz considerar o espaço citadino a partir da perspectiva da *política*. A autora parte do argumento de que, devido à sua natureza, o ambiente da cidade intrinsecamente implica em coletividade: ainda que o indivíduo esteja fisicamente isolado dos demais em seu apartamento ou no interior de um carro, ele segue sendo parte de um coletivo ou da aglomeração de indivíduos que tem seus fluxos e percursos constantemente regulados. Para a autora, é impossível dissociar a dimensão política da materialidade da cidade, pois independentemente do tamanho e do nível de modernidade do espaço urbano, sempre haverá na vida cotidiana exercida no ambiente da cidade ou nas suas proximidades uma área que demandará organização e gestão, o qual será feito por “[...] uma autoridade político-administrativa [...]” (p.20):

[...] há sempre uma dimensão pública da vida coletiva, a ser organizada. Da necessidade de organização da vida pública na cidade, emerge um poder urbano, autoridade político-administrativa encarregada da sua gestão.” (Rolnik, 1995, p.20).

A relação morador da cidade/poder urbano pode variar infinitamente em cada caso, mas o certo é que desde sua origem cidade significa, ao mesmo tempo, uma maneira de organizar o território e uma relação política. Assim, ser habitante da cidade significa participar de alguma forma de vida pública, mesmo que em muitos casos esta participação seja apenas a submissão a regras e regulamentos. (Rolnik, 1995, p.21-22)

Ao regressar na história, Rolnik (1995) identifica na realeza a primeira expressão desse poder urbano. Residindo na cidadela, a nobreza exercia e mantinha o seu poder através da guerra, mas deixava todo o trabalho nas mãos de seus súditos. Além da cidadela, a autora apresenta também duas formas de organização cidadina: a *polis* (cidade-Estado grega) e a *civitas* (“cidadela” de Roma), pontuando que enquanto a primeira implica em “[...] uma clara expressão da dimensão política do urbano [...]”, a outra poderia ser definida a partir do direito à “[...] participação dos indivíduos na vida pública” (p.22). Assim, aos poucos, o poder urbano vai se afastando do ambiente dos templos (zigurates) e se aproximando dos humanos, passando a ser concentrado no espaço urbano.

Além das perspectivas da cidade como ímã, texto e de um centro concentrado de poder urbano, Rolnik (1995) também propõe pensarmos a cidade a partir da dimensão do *mercado*. De acordo com a autora, com a aglomeração urbana e a possibilidade “[...] de obter produtos necessários à sobrevivência através da troca [...]” (Rolnik, 1995, p.26), passou-se a distinguir o campo do ambiente da cidade. Tal diferenciação, aponta a estudiosa, contribuiu para a especialização do trabalho no interior da cidade e para a instauração do mercado e da lógica pertinente a tal espaço.

Tais espaços, que tinham suas dimensões delimitadas pelo domínio do território da cidade e pelos custos de transporte, se tornavam urbanos, mas possuíam a sua dimensão mercantil subordinada à dimensão política: embora estrangeiros e protegidos por muralhas, os mercados atuavam sobre territórios que estavam sob a gestão de um poder urbano centralizado.

Com a circulação de mercadorias na cidade e o aumento da necessidade de capital, o trabalho se tornou ainda mais especializado e dividido entre o campo e cidade, a produção artesanal e o comércio passaram a ser controlados por um novo grupo, “[...] a princípio, um patriciado urbano enriquecido com as atividades mercantis” (Rolnik, 1995, p.35). O campo

passou a ser consumidor do urbano e a cidade, mais uma vez, exerceu seu papel de ímã ao tornar-se sinônimo de oportunidades de trabalho para o então servo, que nesse contexto dava início a um movimento migratório em direção à cidade.

Na visão de Rolnik (1995), à medida que a lógica mercantil se infiltrou nas sociedades, a cidade medieval (o burgo) foi deixando de ser definida pelos limites geográficos e se tornaram polos de uma grande rede, transformando a cidade na *cidade-mundo* ou *cidade-Estado* – um “nó de uma rede de cidades que passa[va] a cobrir largas porções do mundo” e a concentrar o poder urbano. Contudo, ao mesmo tempo em que a lógica mercantil transformava a cidade em mercadoria e contribuía para o crescimento das cidades, para a autora, contribuía também para a emergência de uma economia urbana e a instalação de um novo poder urbano com interferência direta sobre a vida cotidiana dos cidadãos.

É diante da cidade regida pela lógica de mercado que Rolnik (1995) concebe e nos apresenta a quinta e última imagem da cidade: a *cidade capitalista* ou *cidade do capital*. De acordo com a autora, são características dessa dimensão da cidade a conversão da terra urbana em mercadoria, a intervenção do Estado e a segregação (diferenciação) do espaço urbano, com consequências diretas sobre a vida cotidiana e o desenho da cidade.

Conforme mostra Rolnik (1995), por volta do século XVII uma transformação nas forças políticas que sustentavam o poder urbano contribuiu para o acúmulo de capital nas mãos da esfera dominante e transformação do espaço urbano em mercadoria, isto é, em um campo de investimento de capital.

Assim, impulsionado pensamento mercantil e pela necessidade administrar a vida pública, o aparelho do Estado começou a exercer influência mais direta sobre o desenho urbano, através do seu planejamento. Apesar de compreender as cidades enquanto “circulação de fluxos”, o plano promovia a utopia das cidades imaginárias, ideia bastante presente nas representações de artistas e escritores renascentistas: nesse cenário, as cidades funcionariam como mecanismos e seriam não só passíveis de controle, como também desprovidas de males devido ao planejamento detalhado e calculado. Rolnik (1995) aponta que embora essa utopia não tenha chegado a se concretizar, a forma de intervir do Estado persiste até hoje.

A lógica capitalista, além de colaborar para a intervenção na cidade por parte do Estado – a qual contribui para a conversão da vida e do espaço urbano em mercadoria, especialmente na atualidade – aponta também para um aspecto a ser considerado na reflexão sobre a cidade capitalista: a *industrialização*.

Certamente a indústria transformou radicalmente a vida e o espaço urbano e como afirma Rolnik (1995). Dificilmente há um aspecto ou setor da vida cotidiana que não seja mediado pela indústria e/ou que não tenha sido transformado em mercadoria, principalmente o de transportes e o das comunicações.

Na lógica da indústria, as máquinas são essenciais para otimizar a produção e a distribuição dos bens produzidos e guardam em si um grande potencial de retorno financeiro às empresas e empreendedores. Embora muito característica do *locus* urbano moderno, Rolnik (1995) observa que o processo de industrialização conserva os laços com o passado, pois possui traços da mentalidade mercantil, e ao mesmo tempo com a contemporaneidade, quando se intensifica e interfere nas relações sociais e na organização dos espaços. Contudo, ainda que tais aspectos da lógica capitalista possuam considerável presença na atualidade, Rolnik (1995) nos lembra que o sistema de fábricas característico da industrialização tem origem fora das cidades, “[...] a partir do controle do negociante sobre a produção doméstica, localizada sobretudo no campo.”, isto é, da intervenção da burguesia na produção dos bens. Com esse movimento da classe dominante na época, o trabalho mais uma vez se torna especializado, e, na visão da autora, isso culmina no processo de industrialização.

Além disso, embora com a industrialização a cidade contemporânea tenha passado a atrair os trabalhadores tal qual os zigurates atraíam os seus fiéis para a região da Mesopotâmia de 5000 (cinco mil) anos atrás e os circunscrevia nesse ambiente, não podemos deixar de observar no outro lado da moeda da indústria está a fragmentação da cidade e o efeito desterritorializador e segregador que ela provoca – especialmente no indivíduo estrangeiro e/ou que não pertence à cultura dominante –, transformando a cidade em “sinônimo de heterogeneidade cultural e étnica”.

A cidade na condição pós-moderna e regida pela lógica capitalista é o objeto de reflexão e estudo do filósofo Marxista e sociólogo francês Henri Lefebvre (1901-1991), apontado por Vasconcelos (2015) como um dos intelectuais que mais refletiu sobre a cidade. Durante sua vida, Lefebvre se debruçou sobre uma variedade de temas, mas seu reconhecimento intelectual advém de suas discussões sobre a teoria e a prática urbana (Kofman; Lebas, 1996). De acordo com Carlos (2020):

[...] Para Lefebvre a problemática do mundo moderno é urbana revelando uma determinação espacial. Para o filósofo vivemos um momento do processo civilizatório onde se assiste à passagem da historicidade à espacialidade inaugurando o que chama

de um período trans-histórico, onde o espaço ganha centralidade sobre o tempo (Lefebvre, 2001 *apud* Carlos, 2020, p. 352)

No estudo sobre as cidades, Rolnik (1995) observa que, paralelo ao processo de urbanização, as diferenças e os atravessamentos étnicos e culturais dos sujeitos que ocupavam o território urbano começaram a entrar em choque, o que contribuiu para a reorganização do espaço urbano por meio da diferenciação e da delimitação de novos espaços, bem como para a segregação urbana e da vida cotidiana.

A partir de Lefebvre (1968), é possível entender que, na condição da pós-modernidade, a cidade transforma-se em mercadoria e deixa de ser um mero recipiente passivo do processo de industrialização. Diante da transição do valor da cidade, o espaço se torna setor secundário da economia e o ambiente cidadão passa por processos de diferenciação e reorganização, o que leva à segregação espacial e social.

No decorrer da história da cidade, é possível observar distinções do/no espaço urbano, bem como dos seus habitantes a partir de sua função social e da possibilidade de exercício e concentração de poder que esses locais oferecem a uma pequena parcela da sociedade.

De acordo com Rolnik (1995), uma das principais marcas da segregação urbana é o contraste entre a vida burguesa – que se reorganiza no ambiente privado da moradia – e a vida popular. Através da redefinição e distinção física ou simbólica dos espaços cidadãos a segregação urbana – a qual a autora chama de *espacial* – traça linhas físicas e simbólicas para diferenciar os locais de trabalho daqueles da moradia, assim como entre os ambientes que são de caráter público e aqueles que são aspecto privado.

Através da lógica capitalista, a cidade é transformada em “[...] um imenso quebra-cabeças, feito de peças diferenciadas, onde cada qual conhece seu lugar e se sente estrangeiro nos demais. [...]” (Rolnik, 1995, p.40). As fronteiras traçadas no espaço urbano não apenas demarcam os lugares onde a vida cotidiana acontece, como também interferem no acesso ao espaço urbano, na oferta e distribuição dos serviços disponíveis na cidade e no exercício de fato da cidadania, além de deteriorar as relações sociais. Nesse contexto, a cidade e a vida cotidiana se tornam fragmentos que são vividos aos pedaços no plano do habitat (Carlos, 2020), o que, por sua vez, estimula uma luta pelo direito de acessar o *locus* urbano e dele usufruir.

No contexto da diferenciação do *locus* urbano, a segregação opera duplamente enquanto resultado e produtor do conflito simbólico e espacial que ocorre na cidade. Na cidade

transformada em mercadoria, o valor de troca supera o valor de uso do espaço na cidade. A cidade torna-se palco de conflitos, além de lugar de disputa por poder pela coação de uso e enquanto fonte de lucro (Carlos, 2020).

Na luta pela cidade, atribui-se um aspecto político ao processo de segregação e surge a demanda da gestão da vida cotidiana, a qual é exercida pelo Estado (Rolnik, 1995) sob uma visão específica de cidade e urbano/urbanismo.

A fim de garantir as condições necessárias para a reprodução do capital e do seu poder, o Estado age diretamente sobre o desenho do urbano através da dominação do espaço, impondo as relações de produção e as formas como estas devem acontecer.

Cada vez mais, os setores da vida cotidiana são englobados pela lógica capitalista. Auxiliadas pela indústria e o processo de globalização, as cidades seguem sendo polos de atração das massas de imigrantes e se veem diante de questões como a heterogeneidade cultural e a segregação urbana, temáticas que, para Rolnik (1995), tornam o espaço urbano uma região explosiva, um ambiente de conflitos.

É inegável que a cidade não é mais a mesma, já que é permeada por muitos problemas gerados pela lógica capitalista. No entanto, em *O direito à cidade* (1968), Lefebvre aponta a subversão da ordem vigente através do desenvolvimento das sociedades, o que só será possível “[...] pela realização da sociedade urbana”. Para o autor, se a sociedade urbana não é tida como objetivo e finalidade da industrialização, o processo duplo de industrialização e urbanização perde o sentido (p.137).

Lefebvre acrescenta que por mais que se tente definir o urbano, ele nunca “[...] estará inteiramente presente e plenamente atual” (Lefebvre, 1968, p.111). É a partir da cidade na pós-modernidade que Lefebvre teoriza o direito à cidade.

2.3.2. Henri Lefebvre e a questão do direito à cidade

Ao organizar a evolução histórica conceitual de cidade, Vasconcelos (2015) destaca a pessoa do filósofo e sociólogo francês Henri Lefebvre como um dos pensadores que mais discutiu a cidade. Apesar de explorar outros temas relacionados à cidade e de contribuir intelectualmente com a fundação de periódicos acadêmicos, é a temática da problemática urbana que o caracterizou enquanto referência no assunto. Dentre os mais de sessenta livros e trezentos artigos escritos por Lefebvre, o texto de *O direito à cidade*, que data do ano de 1968,

se sobressai como obra seminal e configura-se enquanto referencial na discussão e teorização da problemática urbana.

De acordo com o Instituto Pólis, associação brasileira sem fins lucrativos que desde 1987 está envolvida nos debates que se formam em torno de questões sociais urbanas, *O direito à cidade* de Lefebvre traz a ideia do direito à cidade e ao espaço urbano. Concebido “[...] como homenagem ao centenário da obra de Karl Marx ‘O capital’” (p.1), o texto [de *O direito à cidade*] nasce em meio aos movimentos sociais que surgiam na mesma época “[...] como horizonte de luta no seio dos movimentos sociais a partir do questionamento sobre o modo como se realiza a vida urbana.” (Carlos, 2020, p.351).

Embora Marx e Engels já tivessem discutido o conceito de cidade anteriormente, aponta-se *O direito à cidade* como o caminho de volta ao conceito de cidade por Ira Katznelson (Tavolari, 2016, p.95). Na referida obra, Lefebvre faz uma crítica incisiva à lógica capitalista que se impunha sobre a vida social e oprimia os cidadãos e defende que a cidade não podia ser reduzida a objeto de um campo disciplinar, muito menos a um mero “[...] pano de fundo dos conflitos entre as forças de produção e as relações de produção.” (Tavolari, 2016, p.95).

Ao longo de sua história, a ideia do direito à cidade circulou em diferentes esferas sociais: figurando na academia, nos movimentos sociais, nas legislações e em eventos de caráter público e privado. Além da presença em diferentes contextos, é importante considerar também certa carga de sentido jurídico e institucional presente no termo. Por causa da presença em diferentes círculos, o direito à cidade apresenta um histórico de desafios e duras críticas no seu processo evolutivo e atribui a si mesmo um caráter polissêmico que traz críticas quanto a “[...] perda do potencial crítico [...]” (Tavolari, 2016, p.103) e a transformação do conceito em um significante vazio (Harvey, 2013b, p. XV *apud* Tavolari, 2016, p.103).

Diante do pesado histórico conceitual, torna-se necessário redefinir o termo e precisar o seu sentido, o que demanda um retorno à Lefebvre na busca por pistas que orientem o caminho teórico. Tavolari (2016) observa que é no ano de 2013 que ocorre uma virada conceitual que permite compreender e aplicar o direito à cidade enquanto um direito humano. A partir da nova configuração, estabelece-se uma nova forma de olhar para esse direito, bem como de exercer a cidadania no ambiente urbano.

Para Lefebvre (1968), quando falamos de direito à cidade, falamos de um direito coletivo dos cidadãos em acessar e atuar sobre o espaço da cidade. Embora a temática dialogue com a vida cotidiana, o autor afirma que não se pode compreender o direito à cidade “[...] como

um simples direito de visita ou de retorno às cidades tradicionais”, mas como um “[...] direito à vida urbana, transformada, renovada.” (Lefebvre, 1968, p.117).

Lefebvre (1968) acrescenta que a ideia do direito à cidade (assim como à vida urbana) não se refere a uma política pública ou a um projeto urbanístico: o conceito é, antes disso, “um meio e um objetivo” especiais para a classe operária, mas que se estendem às outras camadas sociais e está mais relacionada a “[...] uma utopia orientadora da luta social” (Instituto Pólis).

Na elaboração da teoria do direito à cidade, Lefebvre (1968) não deixa de observar a dimensão que a indústria – e o seu sistema de fábricas – atribuem à cidade, bem como o processo de urbanização que se dá praticamente em paralelo ao estabelecimento da lógica capitalista.

No entanto, Lefebvre (1968) chama a atenção para o fato de que, apesar da lógica capitalista e do sistema de fábricas submeter as cidades, as sociedades e a vida cotidiana a diversas transformações à medida em que se configurava, não se pode entender o processo de urbanização enquanto fruto da industrialização: para o autor o primeiro é anterior ao segundo e não o contrário (Tavolari, 2016).

A cidade é “[...] o plano da vida cotidiana e do lugar. [...]” (Carlos, 2020, p. 351). Esse espaço, ao mesmo tempo em que é condição para a constituição da sociedade também se configura enquanto produto da ação humana. Apesar da dupla face da cidade, no entanto, Lefebvre (1968) olha para o espaço urbano da segunda metade do século XX e nos lembra que, com a lógica capitalista mediando todos os setores da vida cotidiana, o potencial lucrativo da cidade supera o seu valor de uso, transformando a cidade em mercadoria. Nesse contexto, os espaços-tempo passam a ser distinguidos uns dos outros: a desigualdade é adotada como fundamento da lógica capitalista e contribui para a fragmentação dos elementos que sustentam a vida cotidiana, a qual se torna enfraquecida e é levada à deterioração (Carlos, 2020).

Por causa da crítica feita por Lefebvre (1968) à lógica capitalista que se impunha sobre a vida social e oprimia os cidadãos, o Instituto Pólis considera a obra *O direito à cidade* enquanto livro-manifesto. Mesmo passado tanto tempo desde a publicação do texto e levando em consideração que a ideia tenha evoluído bastante desde sua concepção, não podemos deixar de perceber que o direito à cidade segue sendo uma ideia de extrema importância para as lutas sociais atuais.

Partindo da crença da luta pela cidade enquanto bem comum aos que a ocupam ou nela habitam e de que o direito a esse espaço “[...] carrega em si a ideia embrionária de reinvenção

de si mesmo a partir da resignificação da cidade” (p.2), o Instituto Pólis elabora cinco frentes ou perspectivas relacionadas à temática. São elas cidades inclusivas e sem discriminação; democracia e participação inclusiva; economia solidária, circular e inclusiva; cidades ambientalmente equilibradas e sustentáveis; e espaços públicos e serviços de qualidade.

A mesma organização observa ainda que por mais relevante que a ideia seja diante da segregação, das desigualdades e das opressões e violências impostas aos diferentes grupos e atores sociais, é importante lembrar que a ideia do direito à cidade é passível de sofrer constantes transformações. Além disso, embora o direito à cidade seja um direito coletivo e universal, devem ser consideradas na apropriação e aplicação do conceito as lutas e questões particulares a cada sociedade e grupo de atores sociais. Como afirma o Instituto Pólis, “[...] assim como antes, o direito à cidade deve continuar carregando a poderosa ideia de recriar a nós mesmos por meio da recriação e resignificação da cidade” e o potencial de subverter a ordem econômica vigente que tanto oprime os cidadãos no espaço urbano.

2.3.3. O surgimento da identidade *mestiza* a partir da geografia urbana pós-moderna

Ao estudar as cidades contemporâneas, Lefebvre (1968) caracteriza a problemática do *locus* citadino como urbana. O autor observa que com a modernidade, a cidade é atravessada e mediada pela lógica capitalista. Transformado em mercadoria no novo contexto, o espaço urbano passa a ter o seu valor calculado de acordo com o potencial lucrativo que apresenta para o poder urbano que o administra, o que contrasta com a medição do valor tendo como critério o uso que se fazia do espaço citadino.

Na condição pós-moderna, “[...] o espaço ganha centralidade sobre o tempo (Lefebvre, 2001 *apud* Carlos, 2020, p.352)”, o qual, diante da intervenção do Estado, se torna fragmentado diante da diferenciação espacial e contribuição para uma segregação urbana, na qual a desigualdade se configura enquanto fundamento ou essência.

Diante da distinção espacial e da segregação que esta promove, a cidade se tornou o lugar da mudança, associada ao futuro e progresso. A mudança dos usos do espaço urbano traz consigo a perda da experiência de conjunto da cidade e de sua delimitação no aspecto geográfico. Assim, ainda que o novo cenário promova uma relação simbiótica entre cidade e cultura e coloque esta última em evidência (Gomes, 1999), o desenho citadino passa a se configurar tal qual um mosaico cultural heterogêneo, o qual é característico das cidades contemporâneas e que, juntamente com a segregação urbana, carregam o potencial de transformar o espaço urbano em regiões explosivas ou conflituosas. (Rolnik, 1995)

Face a um espaço citadino com fronteiras físicas e simbólicas, heterogêneo do ponto de vista cultural e a uma vida cotidiana fragmentada, a retomada da discussão de noções como a de identidade torna-se pertinente e essencial, especialmente no contexto da modernidade e do ponto de vista do Estudos Culturais.

No estudo das sociedades modernas e da identidade do sujeito contemporâneo, Stuart Hall (1992; 2014) observou, especialmente no texto de “A Identidade em Questão” (*A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*) que com a chegada da globalização as sociedades modernas passaram a ser constantemente submetidas a um intenso processo de mudança estrutural, no qual as suas fronteiras simbólicas se tornaram maleáveis e passíveis de constantes deslocamentos, tornando possíveis a convergência ou intersecção de múltiplos *loci* identitários e o surgimento de um espaço de entremeio, um *entrelugar* (Bhabha, 1994) que, embora tenha na dimensão física a sua principal referência, pode ser compreendido também sob o ponto de vista simbólico, isto é, da cultura.

No *locus* do entrelugar, há um intenso trânsito de vozes (ou identidades) que permite ao sujeito pós-moderno estar “[...] em todas as culturas ao mesmo tempo” (Anzaldúa, 1987, p.77) bem como assumir “[...] identidades diferentes em diferentes momentos” (Hall, 2014, p. 12). A pluralidade de identificações nesse espaço simbólico altera “[...] as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinha fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais [...]” (Hall, 2014, p.10), fazendo com que em meio aos deslocamentos na fronteira, surja uma identidade híbrida (Bhabha, 1994) ou *mestiza* (Anzaldúa, 1987) – noção que dialoga também com aquela de identidade fragmentada do sujeito pós-moderno elaborada por Hall (1992).

Agora globalizada e fragmentada espacialmente e culturalmente, a cidade representa um desafio para o indivíduo contemporâneo, que não a diferencia e a experiencia através de um profundo sentimento de estranhamento. Além disso, diante da modernidade que evidencia o descompromisso com o local e permite “[...] a transfiguração identitária” (Lima, 2020, p.3) nos entrelugares simbólicos, o sujeito pós-moderno apresenta dificuldades em reconhecer a si mesmo. Na tentativa de reparar esse mal e na busca por referenciais para reconstruir e reconhecer a sua identidade, esse indivíduo recorre ao passado, aos lugares de memória coletiva, lugares que, através do elo entre passado e presente, preservam as heranças identitárias e as tradições (Gomes, 1999).

Ainda que o espaço urbano se configure em um mosaico plural e diverso, tal imagem não deve ocultar a sua natureza nos movimentos de desterritorialização e transnacionalização e naqueles de distinção do ambiente no espaço urbano que contribuem para a segregação urbana e para a interferência nos processos de construção de identidades culturais (Lima, 2020).

É importante chamar a atenção para a relação entre a segregação urbana e a fragmentação simbólica da cidade, pois, como aponta Carlos (2020), os limites urbanos que promovem a segmentação geográfica da cidade são os mesmos que impõem condições ao acesso e usufruto desse espaço, negando o urbano e a vida cotidiana àqueles que não são compatíveis com a norma cultural, posicionando-os à margem, tanto física quanto simbolicamente. Nesse sentido, a cidade enquanto espaço físico se configura, como bem observam Lefebvre (1968), Gomes (1999), Carlos (2020) e outros intelectuais, em um palco de conflitos sociais, isto é, em um lugar onde os movimentos sociais reivindicam o direito à cidade e à vida urbana.

Em proporção semelhante, por causa da relação entre identidade, cultura e cidade, é possível traçar um paralelo entre o conflito que se observa no espaço do entrelugar simbólico e aquele que se observa na cidade. Contudo, enquanto no entrelugar o conflito se dá devido à intersecção¹⁵ ou ao cruzamento de diferentes vozes identitárias, na cidade, a diferenciação de ambientes promove uma configuração do *locus* urbano em um desenho desigual e hostil onde aqueles que possuem capital “[...]social, cultural e simbólico”. (Lima, 2020, p.9) como o Estado-nação ou os intelectuais conseguem interferir no processo de construção de identidade, enquanto uma parcela dos atores sociais – especialmente o estrangeiro e aquele de identidade híbrida ou *mestiza* – são entendidos socioculturalmente enquanto inferiores (Said, 1978) e/ou subalternos e oprimidos por causa de sua heterogeneidade identitária.

Para Gayatri Spivak (1988), uma vez classificados enquanto subalternos, esses indivíduos são totalmente desprovidos de autonomia para falar por si mesmos e são posicionados como marginalizados sócio e culturalmente, tendo não apenas o direito de usufruir

¹⁵ A certa semelhança entre a violência a que a consciência *mestiza* é submetida devido à convergência de múltiplos espaços identitários permite, de certa forma, traçar um paralelo com a noção de interseccionalidade estabelecida por Kimberlé Crenshaw em *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics* (1989). Contudo, é importante observar que ao cunhar e usar o termo, a teórica o faz para iluminar a opressão sofrida por mulheres de cor em razão do cruzamento que ocorre entre os espaços de raça, gênero e classe.

da cultura manifestada na cidade negado, como também dificultada a formação e o exercício de sua identidade híbrida.

Ao teorizar sobre a cidade, Venturini (2009) aponta a presença do *clandestino*, nomenclatura que ele concebe para caracterizar o indivíduo – normalmente imigrante – que não possui permissão para acessar cidade e usufruir do espaço urbano e da vida cotidiana ou que a tem, mas de forma limitada ou ainda, que tem tal direito totalmente negado devido à sua incompatibilidade com o espaço citadino e com a norma cultural. Porque o nome utilizado por Venturini designa o indivíduo posicionado à margem do ambiente urbano e da vida cotidiana, entende-se que o autor dialoga com as ideias do sujeito subalterno, do sujeito de identidade *mestiza* de Anzaldúa (1987), do sujeito subalternizado e silenciado de Spivak (1988), bem como a do sujeito fragmentado de Stuart Hall (1992; 2014).

Para Venturini (2009), todos os indivíduos que se encontram circunscritos no espaço urbano ou nas suas proximidades possuem dela um mapa conceitual. De natureza imaginária e tendo como base os itinerários percorridos pelos sujeitos quando nas cercanias dos *loci* presentes na cidade, este documento se distingue daquele elaborado de acordo com os preceitos da Geografia e da Arquitetura. Na condição de clandestino, no entanto, tal mapa será permeado por vazios ou *não-lugares*, isto é, por “[...] espaços ou funções não catalogados, não encerrados em uma definição. [...]” (Venturini, 2009, p.218).

Ainda de acordo com o autor, tais espaços institucionalmente destinados aos clandestinos, são pobres em significados e representam uma forma alienada de estar no mundo, pois são posicionados à parte das cidades, limitando o contato e a troca social com o exterior e o contexto mais próximo que contribuiria para a formação da identidade. Ainda assim, apesar das limitações impostas pela organização do espaço urbano, Venturini (2009) aponta o constante investimento dos clandestinos em resignificar o cotidiano e a vida social.

Do ponto do entrelugar simbólico, a consciência *mestiza* que emerge do limiar identitário, de semelhante modo luta pelo direito ao acesso e usufruto da cidade, entendendo ao mesmo tempo que, apesar de as fronteiras geográficas e simbólicas lhe serem ambientes hostis, para sobreviver a esses espaços – especialmente o do entremeio – e os conflitos que neles ocorrem, é necessário “[...] ser a encruzilhada” (Anzaldúa, 1987, tradução nossa), flexibilizar seus limites e acolher a pluralidade de vozes que ali coexistem sem deixar de lado a consciência do direito à cidade enquanto direito que deve ser exercido por todos.

3 POEMA, POESIA E O “POETACTIVISMO”

A interseção entre cultura, literatura e sociedade é um território vasto e fascinante, no qual a palavra escrita transcende o papel e se torna um espelho vivo com propriedades curativas das complexidades culturais e políticas de uma era. Dentre as formas de expressão culturais literárias, o poema emerge não apenas como expressão artística, mas também como ato político — um instrumento de "poetactivismo", isto é, com o potencial para desafiar, questionar e transformar a realidade social.

Neste capítulo, exploraremos profundamente a relação entre cultura, sociedade e literatura através da lente do poema. Porque na leitura e interpretação do texto poético poema e poesia são frequentemente abordados como sinônimos, apresentaremos a teoria proposta por Antonio Candido (2011) e Octavio Paz (1982) e que nos é útil para distinguir o poema enquanto forma textual e a poesia enquanto essência criativa e emotiva. Examinaremos como esses dois conceitos se entrelaçam e divergem, moldando não apenas a prática literária, mas também a percepção coletiva da arte.

No contexto investigativo, considerar e investigar o papel do poeta também se torna importante, pois enquanto artífice das palavras, este indivíduo não apenas reflete o mundo ao seu redor, mas também o interpreta e o reimagina através de sua obra, tornando-se agente de mudança social e atribuindo ao poema caráter de plataforma de intervenção no meio social no qual está inserido.

Por fim, mergulharemos na essência do "poetactivismo", conceito poderoso que encapsula a ideia de que o poema não é apenas uma contemplação estética, mas ação enraizada na realidade social e política de uma comunidade cultural. Examinaremos como através do texto poético sistemas de opressão podem ser desafiados, indivíduos marginalizados podem enfim compartilhar suas experiências e contribuir para a provocação de movimentos de mudança significativa.

3.1. Cultura, Língua e Literatura

Ao estudarmos sobre as sociedades de modo geral, percebemos a cultura e a identificação com o conjunto simbólico como elementos essenciais a todo agrupamento de pessoas. Por meio da cultura, podemos entender como indivíduos tão diferentes e estranhos entre si se mobilizam a se reunir em comunidades apesar de suas particularidades e da possibilidade de nunca se conhecerem.

A cultura é elemento intrínseco e essencial à vida em sociedade. Ela opera diariamente sobre os membros de uma comunidade, tanto a nível global como no plano individual:

A cultura é como a gravidade: não tomamos consciência sobre ela exceto quando saltamos dois metros no ar. Ela nos sacode do contentamento quando somos deslocados do nosso meio e estabelecidos em outro, seja temporariamente ou permanentemente. É tão viscosa que gruda em nós do ventre até o túmulo. Ainda que consigamos, até certo ponto, nos fundir em outra cultura, a nossa própria cultura permanece conosco perpetuamente, nos seguindo como uma sombra aonde quer que vamos. (Akhter, 2022, p.1-2, tradução nossa)¹⁶

Embora seja um conceito implícito e que dialoga com vários contextos e áreas do conhecimento, a definição de cultura nunca é uma tarefa fácil. Por causa da diversidade de seus componentes, essa ideia abstrata, ampla e transversal dialoga com diferentes áreas do conhecimento, o que torna difícil a sua apreensão e interpretação por um único prisma, especialmente em um cuja lente possua foco que tenda para a homogeneidade e imutabilidade.

Podemos venturar a compreender, em linhas gerais, a cultura como uma complexa reunião de elementos simbólicos e muitas vezes abstratos que, dentre as muitas unidades, incluem línguas, crenças, hábitos, instituições, saberes, ferramentas, técnicas e edificações, pratos e trajes típicos, expressões de arte, etc.

No estudo sobre a relação entre a cultura e a língua, a professora emérita do departamento de Alemão da Universidade de Berkeley, Claire Kramsch (1998), identifica duas direções para abordar a cultura: enquanto a primeira privilegia “[...] os modos correntes de pensamento, de comportamento e de valores compartilhados pelos membros de uma mesma comunidade discursiva”, a outra, por sua vez, “[...] adota uma postura mais histórica [...]” (Kramsch, 1998, p.9, tradução nossa), destacando o processo – e as formas – de compartilhamento dos símbolos culturais, os quais são transmitidos de geração em geração através de diferentes mecanismos, solidificando-se e sedimentando-se no repertório do grupo social ao ponto de serem tomados como comportamento natural.

¹⁶ “Culture is like gravity, we do not know about it except when we jump two meters into the air. It jerks us away from our contentment when we are taken from our own milieu and established in another, either temporarily or permanently. It is so viscous that it sticks to us from the womb to the tomb. Even though we can merge ourselves into another culture to some extent, our own culture stays with us perpetually, it follows us like our own shadow, everywhere we go.” (Akhter, 2022, p.1-2)

A complexidade da cultura, segundo Kramersch (1998), pode ser relacionada à sua constituição por três faces, o social (sincrônico), o histórico (o diacrônico) e a imaginação. A partir da articulação dessas dimensões, a autora identifica como aspectos característicos da cultura o fato deste conjunto ser tomada como “patrimônio social e simbólico” que sempre resulta “[...] da intervenção humana no processo biológico de natureza”, ao mesmo tempo em que é “[...] o produto de comunidades discursivas situadas social e historicamente [...]” (Kramersch, 1998, p.10).

Para além da sua relevância social, a professora também observa uma dimensão caótica da cultura, pois apesar de representar liberdade devido à articulação com a natureza e a ordem, impõe ao indivíduo certas regras e estruturas e, assim, limita a possibilidade de criação de significados. Ademais, quando a heterogeneidade e a efemeridade das culturas são levadas em consideração, percebe-se que o conjunto simbólico se configura como um espaço onde há constantes lutas por reconhecimento e legitimidade.

Apesar da complexidade e da diversidade que caracteriza a cultura, não se pode ignorar o papel referencial essencial que ela nos oferece para a vida em sociedade e que não nos abandona, ainda que dela nos distanciemos literalmente ou simbolicamente. Conjunto composto por diferentes símbolos, a cultura se apropria de diferentes linguagens para se expressar, dentre as quais se destaca a língua por manter com a cultura uma relação de tamanha proximidade na qual percebe-se a incidência de uma sobre a outra, ao ponto de fazer com que a primeira seja compreendida como “[...] o principal meio pelo qual conduzimos nossas vidas sociais [...]” (Kramersch, 1998, p. 3):

As pessoas que se identificam como membros de um grupo social (família, vizinhança, afiliação profissional ou étnica, nação) adquirem formas semelhantes de ver o mundo através de interações com membros do mesmo grupo. Essas perspectivas são reforçadas através de instituições como família, trabalho, igreja, governo, e outros locais de socialização ao longo da vida. Atitudes, crenças e valores comuns são refletidos na maneira como os membros do grupo usam a língua – por exemplo, o que eles escolhem dizer ou não e como o dizem [...]. (Kramersch, 1998, p.6, tradução nossa)¹⁷

¹⁷ People who identify themselves as members of a social group (family, neighborhood, professional or ethnic affiliation, nation) acquire common ways of viewing the world through their interactions with other members of the same group. These views are reinforced through institutions like family, the school, the workplace, the church, the government, and other sites of socialization throughout their lives. Common attitudes, beliefs, and values are reflected in the way members of the group use language – for example, what they choose to say or not to say and how they say it. [...]” (Kramersch, 1998, p.6)

Tendo a sua emergência a partir da necessidade dos indivíduos em expressar os seus pensamentos e se comunicar uns com os outros, esse importante instrumento cultural é apreendido por diferentes áreas do conhecimento. No entanto, é dentro do bojo da Linguística que a língua se configura enquanto objeto central de estudo e onde encontra a sua plenitude conceitual através das diferentes abordagens teóricas, as quais, embora tenham em comum o objetivo de realizar um estudo científico da língua, enxergam a temática por vieses diferentes.

Apesar das diferentes correntes linguísticas variarem no que diz respeito à interpretação da língua, há de se observar que, à sua maneira, cada uma dessas perspectivas pensa no objeto deste campo de estudo relacionando-o ao coletivo e ao papel que este desempenha na sociedade.

Considerando a inseparabilidade entre língua e cultura (Akhter, 2022), ao refletir sobre a relação mantida entre as duas ideias, Kramersch (1998) entende que a língua codifica a cultura e identifica três direções através das quais ela opera como instrumento social: de expressão, de incorporação e de simbologia da realidade da cultura.

Através do sistema linguístico e das convenções acordadas coletivamente, os membros da comunidade cultural expressam fatos, ideias, crenças, pontos de vista e dão sentido ao mundo ao seu redor, para a autora (1998) a língua funciona como um instrumento de expressão da cultura, a qual, por sua vez, apresenta para os grupos sociais e seus integrantes um repertório de símbolos a partir dos quais eles fazem escolhas e assim, constroem discursos e se comunicam entre si.

Em segundo lugar, a língua permite que as comunidades de fala não apenas expressem as suas vivências, mas também criem as próprias experiências. Nesse processo, desde o emparelhamento dos signos, a escolha da mídia que veiculará a comunicação e os sentidos que serão gerados na situação comunicativa, o contexto no qual o usuário da língua está inserido é inevitavelmente incorporado: na escolha de palavras, no tom de voz, na postura etc. Por último, a autora destaca o valor cultural do sistema linguístico, o qual é fortemente associado à questão de identidade social, ao sentimento de pertencimento a um coletivo.

Assim, a língua enquanto sistema de signos linguísticos que codifica a cultura e se traduz nos enunciados que se formam nas diferentes esferas de comunicação (Lima, 2018), se constitui enquanto um instrumento fundamental para a vida em sociedade que torna possível não só representar e compreender o mundo ao nosso redor, mas também colabora

para a reprodução, o compartilhamento e a preservação desse diverso e complexo conjunto de símbolos, desempenhando assim, “[...] um grande papel na perpetuação da cultura [...]” (Kramersch, 1998, p.9, tradução nossa). Nesse sentido, dentre as diversas formas de expressão com que a língua manifesta e veicula a cultura, Kramersch (1998), atribui especial destaque à linguagem literária – particularmente na forma impressa.

A Literatura se destaca enquanto comportamento social essencial ao ser humano e enraizado tão profundamente na cultura que nos parece algo “[...] quase tão natural quanto a própria linguagem” (Bruner, 2002, p.3, tradução nossa). No entanto, apesar de enraizada no conjunto simbólico, a tarefa de definição da literatura é árdua, assim como ocorre com a própria noção de cultura.

Tomando para si a missão de iluminar um caminho para a delimitação do conceito de literatura, o filósofo e crítico literário inglês Terry Eagleton observa na abertura do texto introdutório de *Teoria da Literatura: uma introdução* (2006) as muitas tentativas em definir o objeto literário.

O também crítico literário, professor e sociólogo Antonio Candido (2011), propõe pensar a literatura o mais amplamente possível, isto é, envolvendo “[...] todas as criações de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura, desde o que chamamos folclore, lenda, chiste, até as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das grandes civilizações” (Candido, 2011, p.176).

Eagleton (2006), por sua vez, aponta uma postura normalmente adotada no contexto teórico e leigo a qual enxerga a literatura “[...] como a escrita ‘imaginativa’, no sentido de ficção - escrita esta que não é literalmente verídica. Mas se refletirmos, ainda que brevemente, sobre aquilo que comumente se considera literatura, veremos que tal definição não procede” (Eagleton, 2006, p.1).

O questionamento que o tipo de linguagem do texto levanta a respeito de sua literariedade e a própria distinção que se procura fazer entre *fato* e *ficção* parecem para Eagleton (2006) contribuir muito pouco com a tentativa de delimitar a literatura e com quaisquer investigações relacionadas ao texto literário. Assim, em vez de concentrar as forças no grau de literariedade de determinado texto, o autor apresenta a perspectiva do formalismo russo, o qual propõe pensar na literatura através da manipulação peculiar que esta faz da linguagem:

Talvez a Literatura seja definível não pelo fato de ser ficcional ou "imaginativa", mas porque emprega a linguagem de forma peculiar. Segundo essa teoria, a literatura é a escrita que, nas palavras do crítico russo Roman Jakobson, representa uma "violência organizada contra a fala comum". A literatura transforma e intensifica a linguagem comum, afastando-se sistematicamente da fala cotidiana. (Eagleton, 2011, p.3)

Aplicando a lógica do pensamento estruturalista à análise literária, Eagleton (2006) afirma que os formalistas russos “[...] consideravam a linguagem literária como um conjunto de desvios da norma, uma espécie de violência linguística [...] que contrastava com a linguagem ‘comum’, que usamos habitualmente” (p.7). Na perspectiva desses intelectuais, a obra literária seria “[...] como uma reunião mais ou menos arbitrária de ‘artifícios’ [...]” (p.5) como o som, as imagens, o ritmo etc., além do emprego de diversas técnicas narrativas. Além disso, o autor aponta que, devido à afinidade teórica com o estruturalismo, para os formalistas, a forma do texto literário deve ser privilegiada em detrimento de seu conteúdo. Este serviria apenas de motivação para a estrutura, isto é, como “[...] uma ocasião ou pretexto para um tipo específico de exercício formal [...]” (p.4).

Segundo Eagleton (2006), ao se aproximarem da obra literária, os formalistas russos tinham como objetivo apenas a definição da literariedade, isto é, dos “[...] usos especiais da linguagem -, que não apenas podiam ser encontrados em textos ‘literários’, mas também em muitas outras circunstâncias exteriores a eles. [...]” (p.8). No entanto, a crença desses intelectuais na estranheza do texto como a essência do literário, impacta até hoje na forma como se compreende a literatura, seja na academia ou fora dela.

Sobre a questão da estranheza, Eagleton (2006) aponta a improdutividade de tal argumento ao afirmar que não se pode garantir o caráter estranho do texto literário desde a sua origem, pois, assim como todo discurso, mobiliza uma gama diversa e complexa de discursos que, quando vistos sob a ótica do pano de fundo linguístico de uma sociedade, pode vir a ser entendido ou não como literário.

Nesse sentido, apesar de reconhecer as normas e os desvios quando no uso da língua e como isso varia de acordo com o contexto histórico-social, a abordagem formalista é na opinião do estudioso muito limitada, pois o princípio da estranheza leva a considerar toda a literatura como poesia. O conteúdo literário, pelo contrário, vai muito além do poético e pode apresentar “[...] por exemplo, obras realistas ou naturalistas que não são linguisticamente autoconscientes, nem constituem uma realização particular em si mesmas. [...]” (Eagleton, 2006, p.9)

Mas se o caráter estranho de texto não pode servir de parâmetro para distinguir o que é literário daquilo que não é, como podemos, então, compreender literatura? O próprio Eagleton (2006) procura responder a essa pergunta, afirmando que ela poderia ser compreendida como “um discurso ‘não-pragmático’ (p.11)” ou “[...] uma espécie de linguagem *autorreferencial*” (p.12) que não tem um fim prático imediato a não ser o de fazer referência ao estado geral das coisas.

No entanto, apesar da definição representar uma positiva alternativa quando comparada àquela discutida pela perspectiva formalista russa, ela também apresenta falhas, pois para o autor, também procura se aproximar e definir a literatura de forma objetiva, quando na verdade, são aspectos subjetivos como o valor atribuído ao texto literário e a forma como este é lido que conduzem ao que de fato é literatura. Nesse sentido, entende-se que “não existe uma ‘essência’ da literatura. Qualquer fragmento de escrita pode ser lido ‘não-pragmaticamente’, se é isso o que significa ler um texto como literatura, assim como qualquer escrito pode ser lido ‘poeticamente’. [...]” (Eagleton, 2006, p.13).

Isso ocorre porque os processos de leitura, interpretação e de produção do texto literário estão ligados à cultura e dependem do valor atribuído a esse objeto pelos grupos sociais nos quais se insere, uma vez que não possui valor em si mesmo. Além disso, considerando que com o passar do tempo as sociedades se transformam, também os valores mudam, o que promove novas releituras ou reescrituras do texto de caráter literário.

Nas diferentes teorias de análise literárias, a premissa da literatura como expressão da cultura e da sociedade é amplamente conhecida. Por causa da mútua e intensa relação mantida entre cultura e literatura, é impossível não observar a utilidade dessa última para a “[...] expressão dos valores sociais e humanísticos [...]” (Akhter, 2022, p.2, tradução nossa)¹⁸ que fazem parte da cultura. Através do texto literário, questões ou símbolos culturais “[...] como amor, ódio, morte, natureza, tradições, valores e outros elementos que são comuns a línguas e culturas inteiras [...]” (Akhter, 2002, p.12, tradução nossa)¹⁹ são convertidos e apresentados pela literatura, a qual atua como um *espelho curativo* que reflete – direta ou indiretamente – para a sociedade o que nela acontece, permitindo aos seus integrantes o ato de “[...] olhar para

¹⁸ “Literature has always been useful for expressing humanistic and social values and the interaction of literature and culture is due to the involvement of culture in different areas like traditions, thoughts, and especially human perspectives, thus literature acts as a powerful instrument.” (Akhter, 2022, p.2)

¹⁹ “[...] Literature deals with worldwide notions such as love, hatred, death, nature, traditions, values, and other elements that are general to entire languages and cultures, where the differences, comparisons, and even the relationships between cultures and languages can expand our perception of life and enrich our vision of the whole world.” (Akhter, 2022, p.12)

si mesmos e buscar os requerimentos necessários para a própria melhoria [...]” (Akhter, 2002, p.3, tradução nossa)²⁰.

Contudo, para além de pensar a literatura apenas como um espelho que reflete a sociedade e representa as vivências de um indivíduo e da sociedade na qual ele se insere, Akhter (2022) nos convida a entender o texto literário como um documento cultural e social, pois, ao retratar determinada sociedade e sua cultura, nos serve como fonte confiável para uma compreensão profunda de ambas.

Ainda no tocante à relação entre literatura e cultura, ao mesmo tempo que a primeira concorre para o entendimento de uma sociedade e do conjunto de símbolos que ela produz, a segunda contribui para a compreensão da obra literária. Sob esse ponto, a professora e autora (2022) defende que apreender um texto literário na sua totalidade só é possível sob a luz do contexto cultural, isto é, mediante a consideração da relação do objeto literário “[...] com a totalidade das dinâmicas dos eventos históricos e sociais, pois, o meio de sua realização é parte da tradição cultural. [...]” (Akhter, 2022, p.8, tradução nossa)²¹.

Nesse sentido, ao estudarmos a cultura a partir do texto literário, entramos em contato com questões universais, mas muitas vezes sob os pontos de vista das diferentes culturas. Quando temos em conta tais aspectos, nos abrimos para percepções de mundo distintas da nossa e promovemos um entendimento intercultural que contribui fortemente para nos sentirmos parte de um grupo e assim, afirmar (ou reafirmar) a nossa identidade.

De modo geral, podemos dizer que ao longo do relacionamento entre a cultura e a literatura, a última “[...] teve e ainda tem enorme e central relevância para os seres humanos. Sem dúvida, culturas são construídas com base em histórias, contos, mitos, lendas, eventos religiosos assim por diante [...]” (Akhter, 2022, p.10, tradução nossa)²². Enquanto produto da sociedade, a literatura a reflete e atua como um documento de sua cultura. Contudo, Akhter (2022) destaca outra face da Literatura: uma que possui enorme potencial para influenciar e moldar a sociedade.

²⁰ “[...] literature is not only a reflection of society but also acts as a curative mirror for members of society so they can look at themselves and seek the requirements for improvement.” (Akhter, 2022, p.3)

²¹ “A work of literature can only be fully grasped by relating it to the total dynamics of social and historical events because the medium of its realization is a part of cultural tradition. [...]” (Akhter, 2022, p.8)

²² “Stories did have, and still have, enormous and central significance to humans since the beginning, as much as we can tell. Undisputedly, cultures are built on stories, tales, histories, myths, legends, religious stories and so on. [...]” (Akhter, 2022, p.10)

Segundo a autora, ao longo da história da literatura mundial, há diversas ocorrências nas quais o texto literário serviu como instrumento de formação da cultura e, por consequência teve implicância sobre a organização da sociedade²³. Ainda que a cultura compreenda outros canais para a sua veiculação, é à literatura que se atribui a dupla função de produto e produtor da sociedade, a possibilidade de refletir e ao mesmo tempo, de atuar sobre o “espírito daquele tempo”, isto é, sobre “[...] o resultado total, a acumulação típica das mudanças políticas, sociais, religiosas e científicas de um certo período.” (Akhter, 2002, p.3, tradução nossa)²⁴.

Quando falamos em Literatura, normalmente nos referimos a um conjunto de textos literários escritos de um lugar ou período em particular. No entanto, ela própria demonstra que para além da tradição escrita, corresponde “[...] a um corpo de trabalhos escritos e orais, como romances, poesia ou drama, os quais usam as palavras para despertar a imaginação do leitor e lhe oferecer uma visão excepcional da vida [...]” (Akhter, 2022, p.9, tradução nossa)²⁵.

Por fim, quando além de entender a Literatura para além da tradição escrita, levamos também em conta que, com o auxílio das tecnologias digitais de comunicação e informação, no contexto da atual modernidade, o texto literário pode ser acessado e vivido por diferentes meios, concluímos, assim como Akhter (2022), que a compreensão da literatura e da sua dupla função de instrumento de reflexão e inspiração da sociedade (e de seus membros) deve ser seriamente considerada e objeto de séria reflexão não só pela academia, mas também pela sociedade como um todo.

3.2. Poema x poesia e o papel do poeta

Dentre as inúmeras expressões literárias, a poesia sobressai e por duas razões: primeiro, porque “[...] antecede toda forma de literatura escrita ou impressa.” (Sutherland, 2013, p.142, tradução nossa). De Homero e suas narrativas épicas ao engenhoso jogo dramático construído por Shakespeare, passando pelos relatos de viagem como os de Daniel Defoe, pela reflexão romântica e melancólica de Lorde Byron, ao relato da consciência *mestiza* sobre sua experiência na fronteira – especialmente aquela delimitada na esfera simbólica – àquelas de cunho político e nascidas no contexto digital como a de rupi kaur e muitos outros poetas, a poesia parece

²³Apesar da menção a vários exemplos nos quais seja possível visualizar a literatura enquanto mecanismo de modelagem da sociedade, Akhter menciona apenas os textos *Panchatantra* de Vishnu Sharma; *Mahabharata* e *Ramayana*, todos da literatura indiana.

²⁴ “[...] The spirit of the time is the total outcome, the typical accumulation of all the political, social, religious, and scientific changes from a certain age.[...]” (Akhter, 2022, p.3)

²⁵ “Literature is realized in a variety of ways. It is a body of written and oral works, like novels, poetry, or drama, that use words to excite the imagination of the reader and offer them an exceptional vision of life. [...]” (Akhter, 2022, p.9)

acompanhar a humanidade na sua empreitada em significar o mundo, independentemente de sua origem, cultura ou tempo. Além disso, porque a poesia realiza manipulação da linguagem cotidiana e assume papel de critério avaliativo da capacidade criativa da atividade literária, é atribuído a ela grau de superioridade dentre as demais manifestações literárias.

Inicialmente uma fonte de entretenimento para a corte real, na condição de estrangeiro, o poeta trava uma difícil relação ‘forasteiro-local’ com a sociedade. Para Sutherland (2013), no entanto, é o vínculo estabelecido com a ‘musa’ o relacionamento mais importante do poeta. Essa é uma interação difícil e custosa para o poeta, pois a musa “[...] cobre o poeta com inspiração (a palavra sugere ‘sopro sagrado’), mas nenhum lucro.” (Sutherland, 2013, p.142, tradução nossa).

Nesse contexto, o poeta entra em cena como um solitário forasteiro que assume a incumbência de interpretar as realidades ao seu redor. De acordo com Sutherland (2013, p.142) “[...] toda sociedade que conhecemos – histórica ou geograficamente – tem seus poetas.” e na evolução do fazer literário, diferentes nomes são atribuídos à figura do poeta: bardo, skald²⁶, menestrel, cantor, rimador (Sutherland, 2013, tradução nossa).

É importante observar, no entanto, que o fato de manipular a linguagem de maneira poética não torna alguém um poeta. Sartre (2012) enxerga os poetas enquanto pessoas que “[...] se recusam a usar a linguagem” (p.12), pois estão fora dela. De acordo com o filósofo, dramaturgo, escritor, ativista e crítico literário francês, para o poeta a língua é uma estrutura do mundo externo que opera como um espelho que reflete esse ambiente. Além disso, embora entre a palavra e o objeto de significância exista uma relação ambígua e recíproca entre a semelhança mágica e o significado, o poeta se aproxima do mundo “[...] investido de palavras. Elas são prolongações dos seus significados.” (p.13).

Em determinado capítulo de seu livro *A Little History of Literature*, Sutherland (2013) resgata o nome do poeta William Wordsworth (1770-1850) e a sua conclusão um tanto sombria e pessimista da vida quando diante da dura realidade da vida, para pontuar um erro frequente e comum adotado por aqueles que se aproximam de um poema: o de assumir que a voz que fala naquela forma literária corresponde àquela do poeta. Como regra de ouro, Wordsworth defendia que

²⁶Skald ou “bardo” é um título atribuído aos poetas que compunham poesia skáldica. De tradição oral e característica da corte, a mesma era originária da Noruega, mas foi desenvolvida principalmente na Islândia. Disponível em: <https://www.britannica.com/art/skaldic-poetry>. Acesso em 07 nov. 2023.

[...] quanto mais competente o artista, mais completamente separado deveria manter em si o homem que sofre e a mente. A impersonalidade era o filtro pelo qual a poesia seria expressa [...]. Ele deve se manter fora disso. Ou então, deve tornar-se o que em latim é chamado de ‘alter-ego’ – um ‘outro Eu’. [...] (Sutherland, 2013, p.223, tradução nossa)²⁷

Ainda que não exista uma regra quanto à estrutura adotada pelo poeta para manifestar a sua interpretação do mundo, dentre as formas de expressão literária, o poema é frequentemente a escolha adotada pelo poeta. Não é incomum notar, no entanto, que para se referir a essa forma, ora se utiliza o termo ‘poesia’, ora a palavra ‘poema’.

Embora haja vínculo entre a poesia e o poema, para Cândido (1996) e Paz (1982) existem elementos fundamentais que permitem fazer a distinção entre os dois. De modo geral, a poesia é, segundo os autores, uma arte ou uma operação superior cuja natureza perpetuamente criadora é capaz de revelar e transformar o mundo. Esse processo se dá em sua plenitude no poema. Contudo, apesar de tal vínculo contribuir para a compreensão da unidade poética, não há qualquer relação de condicionamento entre esta e a atividade poética: é possível que haja poesia sem o intermédio do poema e que determinado poema não contenha poesia.

O que seria então, o poema? Estrutura que é fruto da criação humana constituída de “seres equívocos” (as palavras), compostas por sons, cores e significados, combinadas em versos e estrofes através de trabalhos com a sonoridade, a rima, o ritmo e o metro. Em sua construção, o estilo ou linguagem literária figura como peça fundamental a partir da qual tem início o processo criativo, através do qual o poeta atua como um artista que conduz ou transforma a corrente poética e ao se apropriar do estilo de sua época, o transforma para manipular a linguagem, tornando-se um “construtor de artefatos literários” (Paz, 1982). Além disso, apesar da natureza polissêmica da linguagem literária apontada por Compagnon (1999) e ainda que no fazer poético, as palavras sejam manipuladas de maneira distinta daquela adotada pela prosa, para Sartre (2012), é justamente o estilo que atribui valor a prosa.

De acordo com Paz (1982), cada poema constitui uma unidade poética autossuficiente que transcende a linguagem e a história, ao mesmo tempo em que não deixa de sê-las. Ainda que um mesmo poeta produza um conjunto dessas unidades, a única característica que compartilharão entre si será aquela enquanto produtos da ação humana, pois a técnica envolvida na criação não corresponde ao ato em si e “morre” tão logo é utilizada.

²⁷ [...] what Eliot laid down as a golden rule for poetry: that ‘the more perfect the artist, the more completely separate in him will be the man who suffers and the mind which creates’. Impersonality was the filter through which poetry should be delivered [...]. He must keep himself out of it. Or become what in Latin is called an ‘alter ego’ – an ‘other self’. (Sutherland, 2013, p.223)

Além desses aspectos que singularizam o poema enquanto construção literária, faz-se necessário considerar a etapa de interpretação da produção literária que, de acordo com Cândido (1996), não é tarefa fácil, possuindo grau de dificuldade maior que a tradução entre línguas. O autor aponta divergências quanto à forma de interpretação do poema e de que muitos docentes se limitam apenas a uma análise do texto como comentário, mas ressalta a importância de ensinar a realizá-la de forma sistemática.

Com o argumento de Benno von Wiese (1957) a respeito da inexistência de oposição entre comentário e interpretação, Cândido (1996) conclui que a análise e a interpretação são etapas importantes do círculo hermenêutico, ou seja, fazem parte do mesmo estudo interpretativo. Assim, o ideal seria primeiramente fundamentar o estudo na apreensão do texto em sua realidade concreta, pois isto traria esclarecimentos a respeito dos elementos necessários para a compreensão. Em seguida, seria feito o uso dos instrumentos de análise para que, por fim, se chegasse à interpretação *per se*.

Uma vez que o poema é um produto da criação humana, poderíamos acrescentar à essa sequência interpretativa o uso da biografia associada à história enquanto instrumento passível de fornecer a chave de compreensão do poema, isto é, das pistas que contribuiriam para delinear as “fronteiras” de estilo, do sentido e da razão da obra.

Em *O direito à literatura*, Cândido (2011) constrói e defende a sua tese da Literatura enquanto um direito social. Partindo de uma perspectiva bem ampla do conceito, o autor observa a presença da literatura em toda e qualquer cultura, pontua a diversidade quanto às possibilidades de expressão e apresenta o seu caráter essencial à humanidade ao propor pensarmos nela

[...] como manifestação universal de todos os homens em todos os tempos. Não há povo e não há homem que possa viver sem ela, isto é, sem a possibilidade de entrar em contacto com alguma espécie de fabulação; Assim como todos sonham todas as noites, ninguém é capaz de passar as vintes e quattros horas do dia sem alguns momentos de entrega ao universo fabulado. (Cândido, 2011, p.176)

Porque não há como dela escapar, nem mesmo durante o sono, Cândido (2011) entende a literatura enquanto necessidade universal “[...] cuja satisfação é um direito” (Cândido, 2011, p.177) e “fator indispensável à humanização”, necessário para a manutenção do equilíbrio social. A literatura, aponta Akhter (2022), sempre foi uma ferramenta útil para a sociedade, desempenhando não apenas o papel de retrato da sociedade, mas também de espelho de considerável potencial curativo, o qual, ao refletir a sociedade, aproxima a comunidade social dela mesma, promovendo a reflexão e tornando possível a sua transformação.

Em consonância ao que observam Candido (2011) e Akhter (2022) sobre a literatura de modo geral, Paz (1982) nos convida a pensar no poema como uma “[...] possibilidade aberta a todos os homens” (Paz, 1982, p.29-30), um espaço de encontro entre o homem e a poesia e do homem consigo mesmo, o que nos leva a entender que

[...] A poesia é metamorfose, mudança, operação alquímica, e por isso confina com a magia, a religião e outras tentativas para transformar o homem e fazer ‘deste’ ou ‘daquele’ esse ‘outro’ que é ele mesmo. O universo deixa de ser um vasto armazém de coisas heterogêneas. [...] tudo se comunica e se transforma sem cessar, um mesmo sangue corre por todas as formas e o homem pode ser, por fim, o seu desejo: ele mesmo. A poesia coloca o homem fora de si e simultaneamente o faz regressar ao seu ser original: volta-o para si. O homem é sua imagem: ele mesmo e aquele outro. Através da frase que é ritmo, que é imagem, o homem – esse perpétuo chegar a seu – é. A poesia é entrar no ser. (Paz, 1982, p.137-138)

Nesse processo interativo potencialmente transformador entre o homem e o poema e/ou a poesia, a potente função humanizadora do texto literário destacada por Candido (2011) se torna evidente. O leitor se aproxima da unidade poética buscando algo que já traz dentro de si, mas, tal qual a linguagem, retorna a um estado original, sendo transformado em “[...] imagem, poesia.” (Paz, 1982, p.30).

Ao longo da história, eventos e acontecimentos diversos têm provocado consideráveis mudanças no comportamento e no modo de organização das sociedades. Na defesa da Literatura como um direito fundamental à humanidade, Candido (2011) menciona uma literatura empenhada, que não somente serve como instrumento de registro da sociedade, mas que parte “[...] de posições éticas, políticas, religiosas ou simplesmente humanísticas [...]” (Candido, 2011, p.183) para agir no meio social. Diante das mudanças provocadas por tais eventos, é precisamente a função humanizadora da Literatura e os seus efeitos sobre a sociedade, qualidades evidenciadas por Paz (1982), Candido (2011) e Akhter (2022), que nos permite pensar no que chamaremos de “poetactivismo” no fazer poético como um ato político.

3.3. “Poetactivismo” ou o poema como um ato político

No decorrer da história, a Literatura, enquanto expressão da cultura, figura como um importante meio de registro e reflexo do contexto que envolve as sociedades. A literatura, pontua Sutherland (2013),

[...] é a mente humana no ápice de sua habilidade em expressar e interpretar o mundo ao nosso redor. Literatura, na melhor das hipóteses, não simplifica, mas amplia nossas mentes e sensibilidade ao ponto de conseguirmos lidar melhor com a complexidade –

mesmo que, como normalmente é o caso, não concordemos totalmente com o que estamos lendo. (Sutherland, 2013, p.6, tradução nossa)²⁸

De acordo com Cândido (2011), não se pode escapar da Literatura, nem mesmo durante a vigília do sono, no subconsciente. Nesse sentido, assim como o sono é essencial para o equilíbrio psíquico do indivíduo, para o autor, sem a Literatura “[...] talvez não haja equilíbrio social.” (Candido, 2011, p.177). Uma vez que o poema é expressão textual da Literatura, Sutherland (2013) observa que este frequentemente acompanha o homem nas suas tentativas de significar e expressar o mundo ao seu redor, como representam os textos da *Ilíada* e da *Odisseia* de Homero, *Beowulf*, *Hyperion* de Keats e tantos outros.

Se nos propusermos a refletir sobre o porquê da recorrência do poema na Literatura, talvez possamos inferir que, porque ele se apresenta como “um espaço livre para a linguagem” (Fouweather, 2023), tal aspecto serve para conduzir e motivar o escritor a recorrer a ele e através da linguagem, procurar traduzir em palavras o universo dentro de si e aquele à sua volta. Nesse mundo que nos cerca, crises de todos os tipos o atravessam e cobram das artes respostas imediatas:

As crises percorrem o nosso mundo. [...]. Os nossos sentidos, o sensível e a nossa cultura em geral precisam de estar em constante alerta para podermos ficar a par dos acontecimentos. As ameaças para a nossa espécie e as suas múltiplas formas de civilização são sérias e graves. Também as artes são chamadas a responder, têm responsabilidade. Entre elas, a poesia. [...] (Baltrusch et al., 2021, p.9)

Por causa da relação mútua e intensa que a Literatura trava com a cultura, não podemos deixar de considerar que, para além do fundamental papel de retrato da sociedade, o texto literário também possui propriedades curativas e potencialmente transformadoras, pois, como mostram Cândido (2011), Akhter (2022) e Baltrusch et al. (2021), é chamado a responder ao contexto social e ao fazê-lo, convida o sujeito social à reflexão e propõe uma reação diante das inequidades e injustiças que ameaçam a dignidade humana.

De semelhante modo, a liberdade que o poema apresenta, em termos de conteúdo e manipulação da linguagem, pode vir a justificar a sua abertura para a associação do texto poético com o aspecto político da cultura e uma inclinação para a rebelião que o leva a

²⁸ [...] literature is the human mind at the very height of its ability to express and interpret the world around us. Literature, at its best, does not simplify, but it enlarges our minds and sensibilities to the point where we can better handle complexity – even if, as is often the case, we don’t entirely agree with what we are reading. (Sutherland, 2013, p.6)

desempenhar o papel de potente veículo não apenas para a reflexão sobre o social, mas também para intervir nele.

Ao refletir sobre política, naturalmente voltamos nossos pensamentos para os indivíduos investidos de autoridade pelo povo nas instituições que regulamentam os diferentes aspectos da vida cotidiana. Ainda inseridos nesse mesmo universo, nos deparamos com mobilizações sociais, as quais muitas vezes são reações radicais que reivindicam direitos básicos para uma vida digna.

De acordo com o professor Jasper Bernes (2002), dentre as várias formas de expressão da linguagem literária, a poesia aparece como a prática mais adequada para a revolução. O poema, por sua vez, sendo ele mesmo um espaço livre para a manipulação e manifestação da linguagem, frequentemente é associado a revolução e expressa a intenção de “[...] a fazer, intervir, intermediar, transformar” (Baltrusch et al., 2021, p.10) sobre o social, desempenhando assim, o “poetactivismo”, neologismo criado por Burghard Baltrusch (2021) para caracterizar o encontro do poético com o político, que desenvolvem e potencializam esta relação mútua para ação no contexto social.

Sabemos que apesar da associação comumente feita entre os conceitos de poema e poesia no fazer poético, há elementos que distinguem a primeira ideia da segunda, e que quando considerados em conjunto com a liberdade oferecida pela forma textual, de certa forma nos ajudam a compreender a sua recorrência na tradição literária. Contudo, a eventual conexão estabelecida entre o poema e a poesia pode ser útil para compreender uma antiga relação complexa e um pouco conturbada que Bernes (2022) aponta se desenvolver entre a poesia e a rebelião:

As palavras poesia e revolução já foram emparelhadas tantas vezes, por tantos genitivos e conjunções, que qualquer tentativa de explicar essa relação, quem dirá esclarecer as coisas, deve radicalmente restringir a sua área de operação ou ficar sem tempo e espaço. Palavra-chave por palavra-chave, esses são alguns dos conceitos mais abusados e conflitantes da língua inglesa. [...] (Bernes, 2022, p. 240, tradução nossa)²⁹

Na sua defesa da Literatura como um direito fundamental para o equilíbrio social, Candido (2011) observa uma literatura de cunho político, isto é, textos nos quais “[...] o autor

²⁹ The words poetry and revolution have been paired so many times, by so many genitives and conjunctions, that any attempt to account for the relationship, much less set the record straight, must radically restrict its area of operation or run out of time and space. Keyword to keyword, these are some of the most abused, conflicted concepts in the English language. (Bernes, 2022, p. 240)

tem convicções e deseja exprimi-las; ou parte de certa visão da realidade e a manifesta com tonalidade crítica [...]” (Candido, 2011, p. 183) e através dos quais demonstra o seu empenho em reagir diante das desigualdades e injustiças presentes nos respectivos contextos sociais.

Para ilustrar o seu ponto, o autor destaca o romance social, que se desenvolve no início do século XIX, e cita como exemplo *Os Miseráveis* (1862), um dos romances mais famosos de Victor Hugo. Do período compreendido como Naturalismo, a coletânea *Les Rougon-Macquart* (1871-1893) de Émile Zola é destacada. Em ambas as obras, nota-se a figura do pobre e do oprimido socialmente assumindo o papel central na narrativa. Além disso, o autor aponta enquanto foco temático no Romantismo o crime como consequência das mazelas sociais como a fome, a miséria e a ignorância.

Compreendendo a poesia sob a ótica da combinação simultânea do ato contemplativo, que requer ação (Mafei, 2020), entendemos que, ao tornar evidente aquilo “[...] que antes se encontrava oculto ou silenciado [...]” (Baltrusch, 2021, p.46), escritores como Victor Hugo e Émile Zola contribuíram, cada um no seu tempo e no contexto em que estavam inseridos, para que fosse atribuído ao texto poético a função política, a qual, por sua vez, permite a intervenção no social ao promover o cumprimento do papel humanizador da Literatura defendido por Candido (2011).

Além disso, porque para Bernes (2002) o poema não requer “[...] nada além de voz ou página [...]” (Bernes, 2002, p. 241, tradução nossa)³⁰, em comparação a outros gêneros literários, este possui mais liberdade para circular nas correntes revolucionárias e apresentar maior potencial para impacto político direto, mesmo que em raras ocasiões.

“No início do século XX, William Butler Yeats mostrou a sua preocupação com uma crescente politização da arte que considerava ser uma carga de responsabilidade excessiva para o imaginário poético. [...]” (Baltrusch, 2021, p. 30). Com o avanço das tecnologias digitais de informação e comunicação (TDICs) e das diferentes mídias, a poesia, assim como a literatura e a cultura de modo geral, tem se tornado sem fronteiras e assumido um caráter global, desempenhando importante papel cultural ao promover a aproximação de mundos literários (Akhter, 2022) através da Internet e de produtos culturais como filmes, séries de TV, canções,

³⁰ [...] The poem can circulate in revolutionary currents, because it is slight and requires nothing but voice or page, but it can also, on rare occasions, produce direct political effects, and this has to do with its curious positioning [...] (Bernes, 2002, p. 241)

danças etc. em plataformas de *streaming* em computadores, aparelhos celulares tipo *smartphone* e até em leitores de livros digitais – os chamados *e-readers* – como o Kindle.

Um estudo da Literatura ao longo da história nos permite enxergar que, enquanto na tradição romântica o poético era associado a uma experiência mais introspectiva e expresso principalmente na forma impressa, diante da presença midiática e tecnológica na modernidade, torna-se possível integrar diferentes formas de expressão cultural e abordar uma maior diversidade de assuntos. Além disso, surgem novas dinâmicas na relação entre texto, autor e leitor que fazem com que o foco analítico se volte para a experiência íntima e pessoal desenvolvida entre os três atores envolvidos no contato com a Literatura.

Nesse novo cenário, Baltrusch (2021) observa que a esfera pública passa a ter maior importância para o fazer poético e aspectos como o de alteridade e diferença cada vez mais marcam a produção artística, contribuindo para o surgimento de uma nova poética, a qual envolve um dilema que se encontra

“[...] entre a «corresponsabilidade do tempo e nossa» (o que inclui a poesia) [...] e o facto de a condição poética e o poético funcionar, na maioria das circunstâncias culturais em Ocidente, como um elemento subalterno (próximo dos significados que lhe conferiram Gramsci, Derrida, Bhabha, Spivak, Butler, entre outras e outros)” (Baltrusch, 2021, p.10).

Apesar do impasse associado à nova forma de manifestar o poético e da necessidade do desenvolvimento de modelo interpretativo apropriado, Baltrusch (2021) enxerga na poética que começa a se desenhar na contemporaneidade um grande potencial para transformar não apenas a sociedade, mas também submeter a própria prática literária a um processo de metamorfose.

As transformações impactam a Literatura como um todo, mas especificamente no que diz respeito ao fazer poético, a aliança entre Literatura e as novas mídias, quando bem manuseada, pode ser um suporte de veiculação da arte poética, bem como atuar enquanto ponte que aproxima criador (e obra) de seu admirador. Um bom exemplo disso é a poética da autora indiana-canadense rupi kaur.

Embora kaur utilize de meios como a ilustração, o design e a fotografia para se expressar, é através da escrita poética que a jovem poeta e artista natural da cidade de Hoshiarpur, localizada na região do Punjab, Índia, reflete e reage sobre temas como o amor, a perda, o trauma, a cura, feminismo e feminilidade, a questão da imigração da Índia para o Canadá e muito mais. A literatura sempre esteve presente na vida de kaur e a escrita poética

começou a ser praticada ainda no ambiente da escola. No entanto, é somente no ano de 2015, a partir do contexto da rede social Instagram que, em reação a uma medida punitiva da rede, a sua poesia empenhada começa a obter notoriedade.

No período em questão, a rede censurou a publicação de uma fotografia em que se vê uma mulher completamente vestida, deitada de costas para o(a) fotógrafo(a) e aparentemente repousando. À primeira vista a imagem em questão não foge do ordinário. No entanto, ao observarmos o retrato com mais cuidado, temos o nosso olhar direcionado para uma mancha de um tom escuro de vermelho localizada na porção inferior-direita, a qual corresponde a mesma marca que se vê na parte de baixo da roupa da jovem que descansa. Alegando o descumprimento das regras da comunidade, a rede social simplesmente removeu a publicação, o que naturalmente gerou indignação por parte de kaur. A imagem, explica a autora, fazia parte de um projeto acadêmico de fotografia e o tema escolhido por ela havia sido a menstruação e os estigmas construídos ao seu redor. Sentindo-se pessoalmente atacada pela plataforma, que nem sequer buscou ouvi-la, kaur tentou publicar o retrato novamente, porém este foi mais uma vez removido. Como resposta diante do ocorrido, a jovem poeta e artista convoca a linguagem e desabafa na plataforma Tumblr, aproveitando para criticar a postura ambígua tomada pela rede Instagram, a qual condena algo tão ordinário, mas se cala diante da objetificação das mulheres e de comportamentos que incitam a misoginia e/ou a pornografia.

Apesar da desagradável experiência, kaur não cortou relações com a rede social, optando por utilizá-la como plataforma para veicular as reflexões sobre as temáticas as quais se propõe a discutir e para que uma voz lírica possa falar em nome dos imigrantes, do povo da região do Punjab, das mulheres de cor e daqueles cuja identidade é uma ponte que simbolicamente une dois países e assim, intervir no meio social.

Em março de 2023, kaur resgatou a publicação e a remoção de sua foto para novamente chamar a atenção para o período menstrual. Na nova publicação³¹, a autora mostra através de dados concretos como a falta de acesso à informação, a privação de condições de saúde e o tabu ao redor da temática prejudicam profundamente muitas meninas e mulheres mundo afora. Assim, embora de acordo com a autora haja “[...] muito trabalho ao redor da menstruação [...]”, a discussão aberta sobre o assunto representa o ponto de partida que pode mudar o cenário atual.

kaur, assim como muitos poetativistas do nosso tempo, entende que na modernidade em que atualmente nos encontramos, somos mobilizados ao posicionamento, isto é, a “[...] história,

³¹Publicação disponível em: https://www.instagram.com/rupikaur_/p/Cpd-aUYJ0Uc/?hl=en&img_index=1. Acesso em: 16 jun. 2024.

hoje, exige-nos dizer ‘presente!’ [...]” (Mafei, 2020). Na opinião de Mafei (2020), a luta por uma vida e morte dignas corresponde a uma tarefa, a qual não se pode fazer

sem a linguagem. E a linguagem, sem a poesia, se torna, não desastrosa, mas desartada, desatada de liames complexos com a vida, a morte. E o tempo. E o tempo que somos obrigados a ver como história. Política é claro. Nosso momento político nos convoca a gestos, talvez de resistência, mas, acima disso, de existência. Sente-se reivindicada nossa atenção, nosso corpo, torna-se premente criarmos lugares. (Mafei, 2020).

Uma vez que “toda a poesia é política” (Amichai, 1992, p.14 *apud* Baltrusch, 2021, p. 31) e vai além de um simples ato contemplativo e que reflete e registra a sociedade, “[...] é com poesia que nos lançamos [...]” (Mafei, 2020) sobre a sociedade, e empenhados em refletir sobre a comunidade social na qual estamos inseridos, não apenas a registramos, como também, nos posicionamos, através da linguagem poética, diante das injustiças, opressões e desigualdades presentes nessa realidade.

4 CONSTRUINDO A IDENTIDADE NA FRONTEIRA: A PERSPECTIVA CHICANA DE GLORIA ANZALDÚA E A INDO-CANADENSE DE RUPI KAUR

Diante da aproximação entre as comunidades sociais e suas culturas promovidas pelo processo de globalização, a questão da identidade tem retornado para a reflexão e discussão na academia e na sociedade de modo geral. A partir de uma cultura global fortemente apoiada nas tecnologias digitais de comunicação e informação, os debates que têm se desenvolvido na contemporaneidade tem se manifestado de forma intensa nas mais diversas esferas discursivas.

Nesse contexto, a ideia de identidade, juntamente com o seu o processo de construção, torna-se foco de grande interesse por parte daqueles que se propõem a analisar as sociedades contemporâneas. Para que o estudo seja eficaz, é válida a consideração e o apoio na noção de cultura, a qual proporciona uma visão mais ampla da comunidade social e enriquece em muito à sua análise.

A partir da consideração da cultura, somos conduzidos às formas através das quais a cultura se manifesta. Dentre as expressões de cultura, a literária se destaca pela relação que mantém com os contextos social e simbólico, enquanto aspecto intrínseco a qualquer agrupamento humano e como direito indispensável à humanidade (Candido, 2011) cuja propriedade de “espelho curativo” (Akhter, 2022) oferece à sociedade considerável potencial para transformação da comunidade social.

Entendendo, como Hall (1992), que na modernidade líquida na qual nos encontramos, as fronteiras que delimitavam as culturas e orientavam as sociedades foram liquefeitas, promovendo a aproximação cultural no espaço da fronteira simbólica e fazendo ressurgir a discussão sobre a questão de identidade, especialmente aquela referente aos grupos historicamente oprimidos e marginalizados culturalmente, faz sentido nos debruçarmos sobre contextos como os apresentados em “To Live in the Borderlands means you” (1987) de Gloria Anzaldúa e na seção “rooting” (enraizar), integrante do livro “O que o sol faz com as flores” (2014) de rupi kaur, nos quais as encruzilhadas geográficas e simbólicas contribuem para uma identidade híbrida ou fragmentada.

Uma vez que não é possível dissociar o texto literário do seu contexto de produção, o presente capítulo se propõe a tratar dos contextos que cercam a escrita poética de Glória Anzaldúa e rupi kaur, através de breve resgate histórico do movimento migratório de seu povo, de compilação a respeito da literatura que se desenvolve associada a esses fluxos migratórios e

por fim, apresentando breve biografia das autoras, destacando por meio de seus textos, as fronteiras geográficas e simbólicas a partir das quais emergem os seus atos poéticos.

4.1. A experiência chicana na encruzilhada entre México e Estados Unidos e a identidade *mestiza* em Gloria Anzaldúa

A experiência na fronteira entre México e Estados Unidos é uma longa jornada marcada por complexidade e conflito, onde muitas histórias de pertencimento e deslocamento se entrelaçam. Mais do que um divisor geográfico, a fronteira é um espaço que reúne e materializa conjuntos de símbolos culturais e seus significados, especialmente no contexto da imigração.

Através da literatura, a encruzilhada é transformada em um símbolo poderoso de dualidade e resistência do povo chicano, como visto no texto de escritores como Ricardo Sánchez, Rodolfo “Corky” Gonzales, Sandra Cisneros e Glória Anzaldúa.

Para tratar da complexidade da identidade chicana, Gloria Anzaldúa, uma das principais referências no estudo da fronteira do ponto de vista chicano, descreve em sua obra seminal *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* e no poema “To live in the Borderlands means you” uma zona limítrofe a partir de sua dimensão simbólica. Nesse *locus* fronteiriço, línguas, culturas e sistemas de crenças divergentes se interseccionam e “falam” ao mesmo tempo, atravessando o indivíduo e transformando-o em um campo de batalha do ponto de vista simbólico.

De maneira única e irreverente, a poética de Anzaldúa desafia as fronteiras impostas não apenas pelas políticas migratórias, mas também pelas fronteiras internas que moldam a psique daqueles que vivem nesses limiares, dando às experiências marginalizadas de chicanos e chicanas e celebrando a fluidez e a riqueza que surgem da interseção de culturas. Seu trabalho transcende o mero relato pessoal para se tornar um manifesto de autodeterminação e aceitação, redefinindo o conceito de fronteira como um espaço de encontro e transformação contínua.

4.1.1. A relação entre México e Estados Unidos: da exploração do território mexicano ao Movimento Chicano

O México e os Estados Unidos possuem uma longa e conturbada história de pouco mais de 200 anos, embora, por causa da mídia, principalmente da imprensa americana, a relação entre os dois territórios pareça recente. Conforme mostra a linha do tempo organizada pelo Conselho de Relações Exteriores (CFR)³², o histórico entre as duas nações tem início na

³² Disponível em: <https://www.cfr.org/timeline/us-mexico-relations>. A linha do tempo apresenta intervalo que envolve o período entre os anos 1810-2013.

segunda década do século XIX, mais precisamente em 1810. Enquanto o povo mexicano lutava pela independência do domínio espanhol – a qual não seria possível até 1821 através do Tratado de Córdoba –, a própria Espanha estava envolvida em um debate com os Estados Unidos a respeito das fronteiras de seus territórios. A questão entre essas duas nações, como aponta a linha do tempo, só pôde ser resolvida em 1819, com o que ficou conhecido como o Tratado Transcontinental, o qual por um lado, permitiu o traçado de uma divisória entre a terra que pertencia a coroa espanhola e a área da Louisiana e pagou por reivindicações de cidadãos americanos por áreas sob a jurisdição do domínio espanhol. Por outro lado, no entanto, cedeu a Espanha os territórios da Califórnia, Novo México, Texas e o que viriam a ser os estados do Arizona, Nevada e Utah.

Após a independência do controle espanhol, o México passou a ver como positivo e vantajoso o aumento populacional motivado pela sua causa libertária. Por causa disso, o país começou a investir fortemente na atração de pessoas para o seu território, ação essa que gerou resultados mistos e com sérias consequências para o povo mexicano, como observam Estrada et al. (1981):

[...] Mexicanos, reconhecendo a vantagem em aumentar o tamanho da população leal à sua casa, concedeu permissão a estrangeiros para se estabelecerem na porção norte do território, atual Texas. Dois anos depois, Stephen Austin fundou San Felipe de Austin; em 1830, um ano após a abolição da escravidão no México, estima-se que havia no Texas cerca de vinte mil colonos anglo-americanos, principalmente sulistas, com aproximadamente dois mil escravos “livres” que foram forçados a assinar contratos vitalícios com os antigos senhores. Esse fluxo de imigrantes logo se tornou uma horda invasora. (Estrada et al., 1981, p.104, tradução nossa)³³

Como parte desta ação, passou-se a exigir daqueles que desejavam imigrar e se estabelecer no território mexicano o juramento de lealdade ao governo e a adoção do catolicismo, o que chegou a se cumprir inicialmente apenas para ser abandonado não muito tempo depois. Tais requerimentos, quando somados a uma série de outros fatores como sentimentos “[...] de superioridade racial, de raiva pela abolição da escravidão no México, desafio às condições inicialmente acordadas para a colonização e um número crescente de

³³ [...] Mexicans, recognizing the advantage of increasing the size of the population loyal to its cause, granted permission to foreigners in 1819 to settle in its northern area, what is now Texas. Two years later Stephen Austin founded San Felipe de Austin; by 1830, one year after Mexico had abolished slavery, it is estimated that Texas had about twenty thousand Anglo settlers, primarily Southerners, with approximately two thousand "freed" slaves who had been forced to sign lifelong contracts with former owners.³ This trickle of immigrants soon became an invading horde. (Estrada et al., 1981, p.104)

imigrantes que pressionavam pela independência do México – agravou uma situação política já difícil. Os esforços diplomáticos diretos e indiretos de negociação falharam. O resultado foi a Revolta do Texas de 1835-36, [...]” (Estrada et al., 1981, p. 104, tradução nossa)³⁴ cuja ocorrência tornou possível o surgimento da República do Texas, a qual, apesar de oferecer alento para anglo-texanos e mexicanos dissidentes até 1845, nunca foi reconhecida.

Ao discutir a Revolta do Texas, Estrada et al. (1981) observam a coincidência de sua ocorrência com o início da conquista militar do território que, na época, correspondia à porção norte do México, mas que atualmente corresponde à região sudoeste dos Estados Unidos. Dentre os eventos que se desenrolavam na região texana, os autores destacam a incidência da Batalha de São Jacinto, a qual, foi travada em 1836 entre o exército texano e mexicano e marcou não apenas o fim da Revolta do Texas, como também representou o início da expansão do território americano e a gênese do embate entre Estados Unidos e México, que ficou conhecido como a guerra Mexicano-Americana (1846-1848).

Para Estrada et al. (1981), dentre os muitos motivos para a eclosão do conflito que se travou entre os Estados Unidos e o México, o principal foi o desejo do primeiro em estender a área de seu território – e, portanto, ampliar o alcance do seu domínio. Apesar do reconhecimento um tanto quanto tardio da República do Texas e a concessão do estatuto de Estado ao Texas, o conjunto de disputas internas e a visão inferior que os americanos já possuíam dos mexicanos, acabou por tornar inevitável uma disputa entre os países.

Em 2 de Fevereiro de 1848, com a assinatura do Tratado de Guadalupe Hidalgo, o conflito finalmente chegou ao seu fim. Com o encerramento do embate, uma nova fronteira se desenhou entre os Estados Unidos e o México, este último que inclusive, sentiu em maior grau o impacto da guerra, pois teve que ceder aos Estados Unidos boa parte de seu território, mais precisamente a região que correspondia ao Texas, além da extensão que compreendia os estados do Arizona, da Califórnia, do Colorado, Novo México, Texas, Nevada e Utah e porções do Kansas, Oklahoma e Wyoming (Estrada et al., 1981).

Em 1853, não muito tempo após o fim da disputa entre os dois países, uma disputa territorial eclodiu motivada pelo uso de mapas irregulares na delimitação de fronteiras sob o Tratado de Guadalupe Hidalgo. Nesse sentido, o militar, diplomata e homem de negócios americano James Gadsden foi enviado à Cidade do México para negociar. Pelo fato de o México

³⁴ A constellation of factors – attitudes of racial superiority, anger over Mexico's abolition of slavery, defiance of initially agreed-upon conditions for settlement, and an increasing number of immigrants who pressed for independence from Mexico – strained an already difficult political situation. Direct and indirect diplomatic efforts at negotiation failed. The result was the Texas Revolt of 1835-36 [...] (Estrada, 1981, p. 104)

necessitar desesperadamente de fundos após a devastação que a guerra havia provocado sobre as suas economias, o país concordou em vender mais de suas terras para os Estados Unidos, nesse caso, o que hoje corresponde aos estados do Arizona e Novo México.

Através das instituições e estruturas econômicas desenvolvidas pelos próprios mexicanos, aos poucos o colonizador anglófono, ainda motivado pelo desejo em expandir o seu território e às custas do povo mexicano, foi ocupando posições de poder e se impondo sobre o território e o seu povo. Sobre este último, Estrada et al. (1981) pontua que, apesar da contribuição com a história dos Estados Unidos até aquele momento, na virada do século passou a ser visto apenas como mão-de-obra barata e com o passar do tempo, foi sendo rebaixado aos mais baixos níveis sociais, o que ficava evidente através do uso da força – especialmente legal, mas sem excluir a bruta – para tomar a sua terra e expulsar aqueles que sobre ela tinham direito, circunstâncias essas que iam colaborando para o silenciamento das vozes desse grupo:

[...] Na virada do século, os mexicanos haviam sido em grande parte desapropriados. Relegados a um status de classe baixa, eles eram esmagadoramente trabalhadores destituídos de sua terra, além de politicamente e economicamente impotentes. [...] Residentes de longa data foram reduzidos a condição de alienígenas nas suas terras nativas. O tema comum que unia todos os mexicanos era o conflito com a sociedade anglófona. A sociedade dominante, profundamente racista, considerou perfeitamente razoável em relegar aos mexicanos um status colonial dentro dos Estados Unidos. (Estrada et al., 1981, p.109, tradução nossa)³⁵

Embora o cenário naquele momento fosse bastante desfavorável para o povo mexicano, é importante destacar que eles não cruzaram seus braços e se tornaram atores passivos diante do domínio e da exploração anglófona. Pelo contrário, houve resistência, a qual

[...] assumiu uma variedade de formas desde a conquista, contribuindo para a manutenção e perpetuação dos padrões culturais entre Mexicanos que viviam nos Estados Unidos. Esses padrões incluíam uma identidade nacional construída ao redor de um passado “indígena”; um catolicismo indianizado (*La Virgen de Guadalupe*); miscigenação racial (*mestizaje* – indígena e espanhola – embora tanto africanos quanto espanhóis tenham sido trazidos para a América Central durante o período colonial); e uma língua simples e local, o espanhol. Tais padrões e práticas, as quais distinguem a população mexicana de outros grupos, persistiram mesmo em meio aqueles que deixaram o Sudoeste por outras regiões dos Estados Unidos. (Estrada et al., 1981, p.103, tradução nossa)³⁶

³⁵ “By the turn of the century, Mexicans had been largely dispossessed of their property. Relegated to a lower-class status, they were overwhelmingly dispossessed landless laborers, politically and economically impotent. [...] Long-term residents of the region were reduced to being aliens in their native lands. The common theme that united all Mexicans was their conflict with Anglo society. The dominant society, profoundly racist, found it entirely reasonable to relegate Mexicans to a colonial status within the United States.” (Estrada et al., 1981, p.109)

³⁶ “[...] Mexican resistance to exploitation has taken a great variety of forms since the conquest, contributing to the maintenance and perpetuation of cultural patterns among Mexicans living in the United States. These cultural patterns include: a national identity built around an "Indian" past; an Indianized Catholicism (*La Virgen de*

As diversas tentativas de resistência variaram de região para região nos Estados Unidos e procuravam agir através das leis ou do exercício da força militar, esta última, embora mal vista pelos anglófonos, era vista com admiração, como um ato de heroísmo por parte dos mexicanos. Contudo, apesar dos esforços em resistir do povo mexicano, muitos colonos de origem anglófona ainda tinham desses últimos uma visão bastante subalternizada, a qual apenas os reconhecia “[...] como recurso natural da região que seria domesticada e explorada [...].” (Estrada et al., 1981, p.110, tradução nossa)³⁷.

Mesmo diante das perdas territoriais nesse contexto em particular, Estrada et al. (1981) observam que o México naquele momento possuía uma economia diversa que incluía a agricultura, a mineração e a exploração da madeira. Com apoio de políticas que visavam o progresso e a modernidade, o país atraía investimentos estrangeiros, os quais contribuíam para o crescimento e desenvolvimento da atual região sudoeste dos Estados Unidos, mas não usufruídos pela própria população mexicana.

Com a escassez de trabalho após a Primeira Guerra Mundial e sem poder arcar com o estilo de vida do próprio país, mexicanos e mexicanas iniciaram no início dos anos 1920 um intenso movimento migratório para além da atual região sudoeste dos Estados Unidos. Porém, enquanto muitos partiram em direção ao norte em busca de oportunidade de trabalhos na indústria,

[...] outros escolhiam se estabelecer fora do principal fluxo migratório agrícola. [...] Muitos mexicanos continuaram a sua odisseia, acompanhando as plantações no sentido oeste através da faixa norte dos estados, chegando finalmente na região noroeste para em seguida, retornar para o sul. Outros, partiram em uma jornada do Texas em direção à região Sul e depois para o norte pela costa leste. Outros ainda, foram para o Oeste para trabalhar na agricultura. (Estrada et al., 1981, p.113, tradução nossa)³⁸

Guadalupe); racial miscegenation (*mestizaje* – Indian and Spaniard – although almost as many Africans as Spaniards were brought to Middle America during the colonial period); and a regional, single language, Spanish. These patterns and practices, which distinguish the Mexican population from other groups, have persisted even among those who left the Southwest for other regions of the United States.” (Estrada et al., 1981, p.103)

³⁷ “[...] Many Anglos saw the Mexicans as a natural resource of the region that was to be domesticated and exploited [...].” ((Estrada et al., 1981, p.110)

³⁸ “By the early 1920s Mexicans began to settle outside of the Southwest. Many were recruited by northern manufacturing interests [...], many others chose to settle out of the principal migrant agricultural stream. [...] Many Mexicans continued their odyssey, following the crops west through the northern tier of states, finally arriving in the Northwest, and then turning south again. Others journeyed from Texas to the South, then north along the Eastern seaboard. Still others went west for agricultural work [...].” (Estrada et al., 1981, p.113)

Até 1924, a fronteira entre México e EUA ficou aberta, o que permitiu um grande fluxo de imigrantes mexicanos em território americano no início do século XX. No entanto, Estrada et al. (1981) apontam que entre 1917 e 1924, a política de livre acesso aos Estados Unidos começou a mudar. Assim, com o intuito de restringir a livre imigração para o território americano, investiu-se em iniciativas como a criação do Serviço Nacional de Imigração e Naturalização e da Patrulha da Fronteira, a Comissão de Imigração e o Rogers Act (1924).

Além da Primeira Guerra Mundial, outro evento que teve profundo impacto sobre a situação de mexicanos e/ou de seus descendentes nos Estados Unidos foi a Grande Depressão (1929-1939). Com a crise financeira que assolou os Estados Unidos, um clima de medo e insegurança pairava no ar. Nesse contexto, a posição social e econômica dos mexicanos, que já não era das melhores, foi destruída por completo. Transformados em bodes expiatórios, esses indivíduos serviram como alvos da culpa pelas mazelas do período e inspiraram movimentos de “repatriação voluntariada”, os quais usavam como desculpa a tentativa de reestabelecer a economia e organizar o trabalho disponível.

Com a instalação da Segunda Guerra Mundial, Estrada et al. (1981) pontuam a emergência de uma nova demanda por mão-de-obra agrícola e industrial. Nesse momento, as cidades, “[...] pareciam oferecer promessa de melhores trabalhos, habitação mais adequada e novas possibilidades educacionais [...]” (Estrada et al., 1981, p.122). Para suprir a necessidade de força de trabalho no campo, o programa *bracero* foi criado de acordo com os moldes de uma iniciativa aplicada no período entre 1917 e 1920. Estima-se que como resultado do programa “[...] aproximadamente 5 milhões de mexicanos tenham chegado aos Estados Unidos [...]. Seu ápice se deu entre os anos de 1954 à 1962, quando 70 por cento de todos os mexicanos envolvidos no programa trabalhavam nos Estados Unidos [...]” (Estrada et al., 1981, p.119, tradução nossa)³⁹

Assim, juntamente com a atração que as cidades exerciam sobre a população, especialmente aquela inferiorizada, mais uma vez se observou movimentos de fluxo migratório para o campo. No entanto, não se pode deixar de notar que tal curso se dirigia também e principalmente em direção às cidades e de forma acelerada.

Paralelo a esse deslocamento, iniciativas como a “Operação Wetback” (1954) foram desenvolvidas para expulsar os trabalhadores que, sem documentação, representavam uma

³⁹ “[...] Nearly 5 million Mexicans came to the United States as a result of the program. The peak years were from 1954 to 1962, when 70 percent of all Mexicans involved in the program were working in the United States [...]” (Estrada et al., 1981, p.119)

fonte instável e intratável de mão-de-obra, e ajudaram a “purificar” a nação de quaisquer vestígios daquela “cultura inferior”.

É com a bagagem permeada por invasões forçadas, perdas de território e discriminação cultural imposta ao povo mexicano e a seus descendentes que chegamos às décadas de 1960 e 1970. Nesse período, transformações ocorriam nas dimensões culturais, econômicas e políticas da sociedade e permeavam a sociedade estadunidense. Assim, inspiradas pelos efeitos desiguais que essas ações provocavam, muitas organizações, às vezes de cunho radical, surgiram agendas empenhadas na missão de reivindicar os direitos civis de seus pares, “[...] a igualdade racial e a dessegregação, os direitos trabalhistas, a igualdade de gênero e uma política antiguerra igualitária” (Kratz, 2021, p.1, tradução nossa)⁴⁰, além de uma distribuição mais justa e democrática de tais mudanças.

Considerando o contexto do país na época e o longo histórico de opressão ao qual vinha sendo submetida, a comunidade hispânica nos Estados Unidos se mobilizou em prol do combate à hegemonia cultural, ao racismo institucional que crescia, na luta pela garantia de seus direitos ao trabalho digno e à educação, e no empoderamento da comunidade, contribuindo, dessa forma para o surgimento do Movimento Chicano. Embora o movimento já se desenhasse em anos anteriores e a nova historiografia difira da tradição ao propor nova delimitação para a ocorrência do evento, para o professor e estudioso Mario T. Garcia (2013), é o intervalo que compreende os anos de 1965 e 1975 que constitui o período-chave desse ato político a favor do grupo de ascendência mexicana.

Porque muito do trabalho disponível para a população mexicana e seus descendentes era de natureza agrícola, boa parte das ações desenvolvidas e dos agrupamentos formados no bojo do movimento adotaram a causa agrícola como caminho para lutar contra a hegemonia anglófona. No entanto, como pontuam Estrada et al. (1981), até 1970 “[...] os mexicanos se concentravam tradicionalmente em posições não sindicalizadas da economia dos EUA. A partir de 1920, tentaram formar os próprios sindicatos ou se afiliar aos existentes no México e nos Estados Unidos [...]” (Estrada et al., 1981, p.125, tradução nossa)⁴¹

⁴⁰ “[...] A host of grassroots movements and organization formed in the U.S. during these years with varying missions: racial equality and desegregation, labor rights, gender equality, anti-war, and political inequality.” (Kratz, 2021, p.1)

⁴¹ “[...] Mexicans were traditionally concentrated in the nonunion ranks of the U.S. economy. Starting in the early 1920s they attempted to form their own unions or to affiliate with unions in Mexico and the United States. [...]” (Estrada et al., 1981, p.125)

Assim, a fim de posicionar-se socialmente, fundou-se em 1947, em Boyle Heights (Los Angeles, Califórnia), “[...] uma das mais antigas e duradouras organizações dos Estados Unidos a favor dos direitos civis mexicano-americanos [...]” (Luce, 2021, p.1), a Organização de Serviço Comunitário (*Community Service Organization – CSO*). Criada por Fred Ross Sr., Edward Roybal e Antonio Rios, a organização possuía como objetivos proteger os direitos civis do povo mexicano-americano e promover engajamento político e cívico da população.

De acordo com Jessie Kratz (2021), o centro possui extrema relevância na história do Movimento Chicano, pois, ao “[...] registrar milhares de mexicanos-americanos e levá-los aos locais de votação nos dias de eleição [...]” Kratz (2021, p. 4), promoveu a educação cívica do povo mexicano-americano. Além disso, foi através do centro que “[...] muitos dos jovens líderes que ajudaram a estabelecer o sindicato Trabalhadores Agrícolas Unidos, incluindo Dolores Huerta, César Chávez e Gilbert Padilla, assim como o filho de Fred Ross Sr., Fred Ross Jr. [...]” (Luce, 2021, p.6, tradução nossa)⁴², foram treinados e inspirados para a ação política e social, como demonstra a Greve da Uva de Delano em 1965.

Organizada e liderada pelos trabalhadores em sua maioria de origem filipina, a rebelião, que durou de setembro de 1965 a julho de 1970, sendo por isso considerada a mais longa da história dos Estados Unidos (Kratz, 2021), contou com a ajuda de César Chávez e Dolores Huerta – e da Associação Nacional de Trabalhadores Rurais (*The National Farm Workers Association - NFWA*) – para combater os produtores de uva da Califórnia e reivindicar melhores salários e o direito dos trabalhadores rurais de se organizar e formar os próprios sindicatos. Embora ao fim da greve, os objetivos do grupo não tenham sido alcançados, o movimento serviu de inspiração para a própria NFWA, que se empenhou em aprimorar a sua abordagem para tratar, por exemplo, de questões que se desenvolviam na região do Central Valley, no Texas.

Além das associações voltadas para o contexto trabalhista rural, Kratz (2021) observa também no Movimento Chicano a formação de organizações no meio estudantil como a Organização da Juventude Mexicano-Americana (MAYO) e a Estudantes Mexicanos-Americanos Unidos (UMAS) e destaca no início em março de 1968, na região leste da cidade de Los Angeles, uma intervenção contra a desigualdade na educação.

No período em questão, observa a autora, mais de 10000 (dez mil) alunos marcharam em protesto

⁴² “[...] many of the young leaders who helped to establish the United Farm Workers, including Dolores Huerta, César Chávez, and Gilbert Padilla, as well as Fred Ross’ son, Fred Ross Jr. [...]” (Luce, 2021, p.6)

[...] e formaram o Comitê de Coordenação de Questões Educacionais (EICC). As demandas apresentadas ao Conselho de Educação de Los Angeles incluíam recomendações para a educação bilíngue e a contratação de administradores mexicano-americanos. Esta manifestação em massa contra o racismo hispânico desencadeou um debate nacional sobre as relações raciais na Califórnia, mas também rotulou os líderes chicanos como radicais e militantes [...]. (Kratz, 2021, p.6, tradução nossa)⁴³

Além dessas tentativas de intervenção social, é importante acrescentar que, à medida que os anos 1960 avançavam, eventos externos como a guerra do Vietnã, que recrutava e enviava Latinos para um combate que não era seu, acrescentava e inflamava no cenário já desfavorável para a comunidade hispânica um sentimento de insegurança e contra a referida guerra. Na tentativa de externar tais sentimentos e pôr um fim a tal exploração, protestos foram organizados especialmente na região sudoeste dos Estados Unidos. No entanto, talvez porque ao longo da relação dos Estados Unidos com o México, a população chicana injustamente carregasse consigo uma imagem de inferioridade, de animosidade, alguns desses eventos rapidamente se tornaram violentos, alguns até resultando em mortes de líderes ativistas.

Ao estudar a presença do povo Chicano nos Estados Unidos no início da década de 1980 e através do texto comparar a primeira e a segunda geração de imigrantes mexicanos, Estrada et al. (1981) identificaram avanços consideráveis, um deles, sendo a reinterpretação do termo “chicano”.

De acordo com Garcia (2014), o termo “Chicano” já fazia parte do conjunto simbólico da cultura mexicana, tendo sido introduzido anteriormente pelos primeiros imigrantes mexicanos com conotação depreciativa para nomear aqueles que, diante da nova fronteira desenhada a partir do Tratado de Guadalupe Hidalgo (1848), optaram por ficar do lado estadunidense (Estrada et al., 1981). Contudo, por volta da Segunda Guerra Mundial, a comunidade dos descendentes de mexicanos nascidos em solo americano e residentes “[...] dos *barrios* ou das comunidades da região sudoeste [...]” (Estrada et al., 1981, p.5, grifo nosso), diante do contexto opressor que cercava a comunidade mexicana, adotou o termo como parte da formação de sua identidade contra a cultura *mainstream*, tanto aquela dos Estados Unidos como a mexicana.

Não muito depois, entre os anos 1960 e 1970, os movimentos que advogavam pelos direitos civis conduziram a geração daquela época a uma profunda reflexão sobre a sua

⁴³ “[...] Over 10,000 students left to protest and formed the Educational Issues Coordinating Committee (EICC). Demands to the Los Angeles Board of Education included recommendations for bilingual education and hiring of Mexican American administrators. This mass demonstration against Hispanic racism sparked a national conversation on race relations in California, but it also labeled Chicano leaders as radical and militant [...]” Kratz, 2021, p.6)

identidade. Assim, a geração Chicana, “[...] entendendo a si mesma como contracultural e rebelde contra as forças de integração, assimilação e americanização, se reapropriou do termo chicano como parte do esforço de auto empoderamento de sua geração, nesse caso, o direito e o poder se autodenominarem “Chicanos” (Garcia, 2014, p.5, tradução nossa)⁴⁴ e de sentirem

[...] orgulho em uma herança rica, bilíngue e intercultural. Por causa das limitações impostas pela forma masculina, um reconhecimento da igualdade de gênero emergiu e insistiu na modificação do termo para que houvesse a inclusão da forma feminina. Desse modo, refere-se a arte, a literatura, ao teatro, ao cinema e a outras produções culturais como chicana/o. (Ell, 2017, p.1, tradução nossa)⁴⁵

Contudo, apesar de progressos significativos como esse, os autores também observaram na época em que o estudo foi publicado – isto é, em 1981 – que não só ainda havia dificuldades para a absorção dos Chicanos nas estruturas econômicas, políticas e culturais da sociedade estadunidense, como também uma disparidade quanto à recompensa pela contribuição da comunidade Chicana no desenvolvimento industrial dos Estados Unidos.

Mesmo diante das tentativas de resistência quase sempre não terem proporcionado os resultados esperados pelas lideranças chicanas, o fato é que o movimento Chicano é parte importante da história dos Estados Unidos,

[...] da história dos anos 1960 e em particular dos movimentos de protesto do período que inclui os movimentos negros pelos direitos civis liderados pelo Dr. Martin Luther King Jr., o movimento Black Power, o movimento antiguerra contra a guerra do Vietnã, o movimento feminista e o movimento contracultural, dentre outras formas de protesto lideradas pela nova geração de jovens americanos [...] (Garcia, 2014, p.5, tradução nossa)⁴⁶.

Tendo iniciado com a luta dos trabalhadores rurais e se espalhado pelas áreas urbanas das regiões sudoeste, centro-oeste e nordeste pacífico, não se pode ignorar que “[...] o

⁴⁴ “The Chicano Generation, seeing itself also as countercultural and rebellious against the forces of integration, assimilation, and Americanization, re-appropriated the term Chicano as part of this generation’s effort of self-empowerment; in this case, the right and power to name themselves—Chicanos.” (Garcia, 2014, p.5)

⁴⁵ “[...] as a way to reclaim both the power of self-definition and the pride in a rich, bilingual, cross-cultural heritage. Because of the implicated limitations of the Spanish masculine form, an emerging recognition of gender equality has insisted on modifying the term so that it includes the feminine form. Hence, art, literature, theater, film, and other cultural productions are currently referred to as Chicana/o. (Ell, 2017, p.1)

⁴⁶ “The Chicano Movement is U.S. history. It is part of the history of the Sixties and, in particular, of the protest movements of the period that included the Black civil rights movement led by Dr. Martin Luther King, Jr., the Black Power movement, the anti-war movement against the Vietnam War, the feminist movement, and the countercultural movement, among other manifestations of protest led by a new generation of young Americans. [...]” (Garcia, 2014, p.5)

Movimento Chicano foi o maior e mais difundido movimento pelos direitos civis e empoderamento do povo descendente de Mexicanos nos Estados Unidos. [...]” (Garcia, 2014, p.1), tendo contribuído e muito para que a comunidade hispânica possa pertencer ao contexto no qual está inserida e ter voz ativa nas discussões que se desenvolvem nesse espaço Kratz (2021).

No entanto, apesar do valor histórico e cultural do Movimento Chicano, a história e a contribuição do povo chicano vem sendo silenciada. É nesse sentido que a literatura – e especialmente a poesia –, emerge como uma forma de dar voz a esse povo historicamente oprimido e inferiorizado.

4.1.2. Literatura e poesia chicana e a luta pelos direitos do povo chicano

Sabemos que, devido à relação íntima desenvolvida entre a cultura, a literatura e a sociedade, a Literatura desempenha importante papel de registro sobre uma sociedade que nos ajuda a dar sentido ao mundo ao nosso redor e tentar expressar aquele dentro de nós. Ao mesmo tempo em que se apresenta como esse espelho societário, o texto literário também devolve à comunidade social a oportunidade de agir sobre si mesma, sobre aquilo que acha que precisa ser modificado, atuando, dessa forma, como um poderoso instrumento de ação política.

Em uma investigação sobre a Literatura Chicana, percebemos através dos resultados que nos são apresentados, que não há como dissociar a produção literária do Movimento Chicano, mais especificamente ao contexto da atual região sudoeste dos Estados Unidos.

Ao emprendermos um estudo mais minucioso, no entanto, que somos apresentados a uma espécie de galeria virtual criada pelo distinto professor de Literatura e membro fundador da Universidade da Califórnia, Merced, Manuel M. Martín-Rodríguez⁴⁷. No arquivo digital organizado pelo pesquisador, estão reunidos em ordem cronológica e por ordem alfabética de sobrenome do autor, registros literários que, juntos, somam pouco mais de 400 (quatrocentos) anos e mostram que a expressão da tradição literária chicana antecede e muito a do movimento chicano.

Ao adentrarmos na galeria virtual de Martín-Rodríguez, nos deparamos com obras recentes e organizadas na ordem decrescente, de 2024 a 2019. Ao rolarmos para baixo a página desse vasto arquivo, visualizamos a obra mais antiga do arquivo, a *História de la nvueva Mexico*. Da autoria de Gaspar de Villagrà, o longo poema que data de 1610 trata da viagem de

⁴⁷A galeria criada pelo professor Manuel M. Martín-Rodríguez pode ser acessada em https://faculty.ucmerced.edu/mmartin-rodriguez/index_files/vhcle.htm. É possível ter acesso a informações individuais sobre as obras de acordo a data de publicação ou através do nome do sobrenome dos autores.

Juan de Oñate realizada em 1598 em direção ao então Novo México. Para justificar a presença desse texto como marco inicial da literatura chicana, o professor argumenta⁴⁸ que, apesar da existência de outros escritos sobre a atual região sudoeste dos Estados Unidos, o texto de Villagrà é o primeiro de que se tem notícia a ser escrito como texto literário *per se*. Seguindo a ordem sincrônica estabelecida pelo estudioso salta-se do ano de 1610 para a primeira metade do início do século XIX, mais precisamente para 1834, onde encontramos o relato de viagens de Lorenzo de Zavala intitulado *Viagem a los Estados-Unidos del Norte de América*.

Diante da dificuldade de dissociar a literatura chicana do Movimento Chicano, tratemos então do conjunto de escritos produzidos no escopo desse importante evento. Sabe-se que para a emergência do dito Movimento entre as décadas de 1960 e 1970, contribuíram várias outras mobilizações, as quais, mais do que direitos civis, reivindicavam uma vida digna para os membros do seu grupo.

De acordo com Ell (2017), a produção literária chicana, tanto na forma oral como escrita é anterior à ocorrência do movimento Chicano. Contudo, ainda que o seu registro tenha sido mais expressivo a partir de meados do século XX, é em meio ao contexto fervilhante do período e com o “[...] aumento da consciência da presença e das contribuições culturais de pessoas de ascendência mexicana nos EUA [...]” (Ell, 2017), que a atividade intelectual chicana explode através da escrita literária, especialmente a poética, esta última que durante os anos 1960, passou “[...] a ser amplamente lida e distribuída pela primeira vez, elevando a sua importância na comunidade Chicana e na construção da identidade chicana” (Vaia, s.d., p.1, tradução nossa)⁴⁹.

Inicialmente “[...] uma resposta crítica e criativa à discriminação e ao preconceito que afetava mexicanos que haviam imigrado para os Estados Unidos após os anos 1900, assim como os cidadãos naturalizados mexicanos-americanos, mas com raízes na conquista americana do sudoeste depois de 1848 [...]” (Castillo, 2019, p.1, tradução nossa)⁵⁰, o conjunto de textos literários escritos nessa conjuntura nasceu de um grupo de pessoas que se identificavam com o Movimento Chicano e, através da literatura, buscavam dar voz “[...] aos desprivilegiados, à classe trabalhadora, ao trabalhador migrante e aos trabalhadores do campo, tanto homens como

⁴⁸ https://faculty.ucmerced.edu/mmartin-rodriguez/index_files/vzVillagraHistoria.htm

⁴⁹ “Prior to the mid-1960s, Chicano writers had been producing and publishing poetry in both English and Spanish for many years. However, in the 1960s, Chicano poetry became widely read and distributed for the first time, elevating its importance in the Chicano community and in the construction of Chicano identity.” (Vaia, s.d., p.1). Disponível em: <https://www.vaia.com/en-us/explanations/english-literature/american-regionalism-literature/chicano-poetry/>. Acesso em: 02 jun. 2024.

⁵⁰ “[...] as a critical and creative response to discrimination and prejudice that affected Mexicans who immigrated into the United States after the 1900s, as well as those naturalized citizens who became Mexican Americans with roots in the American conquest of the Southwest after 1848 [...]” (Castillo, 2019, p.1)

mulheres [...]” (Castillo, 2019, p.1) que haviam sido impedidos de contar a sua história através do que havia sido estabelecido como literatura americana.

Apesar das muitas possibilidades de expressão literária, Sánchez (2023) observa que muitos dos escritores da época recorreram a poesia para tratar de temáticas da fronteira – principalmente o limite geográfico que se localiza na região sudoeste dos Estados Unidos – a construção da identidade chicana e expressar e se posicionar contra a hegemonia da literatura estadunidense. Para a autora, a equivalência entre a tradição cultural mexicana e a musicalidade permitida pela forma literária ajuda a explicar a preferência por tal gênero:

A força da canção oral e da poesia do grande México; a longa duração da balada ou corrido fronteiriço; a preferência da época por leituras e performances de poesia, enfatizavam o poema ouvido em vez de lido; a poesia como um meio artístico mais rápido e compacto para liderar uma identidade Chicano/chicana e chegar mais rapidamente a uma coleção impressa de poemas – todas essas razões fizeram da poesia o gênero mais adequado do movimento chicano para uma comunidade sem forte representação na cultura impressa textual. (Sánchez, 2023, p.1, tradução nossa)⁵¹

Assim, em confluência com o Movimento Chicano, temos, de acordo com a plataforma de estudos Vaia⁵², a primeira onda da escrita poética chicana, que conta com nomes como Ricardo Sánchez (1941-1995), Rodolfo “Corky” Gonzales (1928-2005), Abelardo Barrientos Delgado (1931-2004) e Juan Felipe Herrera (1948-presente).

Considerado um dos fundadores da poesia chicana, a história de Ricardo Sánchez possui uma poesia própria. Filho de El Paso, Texas, Sánchez era o mais novo de 13 filhos. Desde cedo, demonstrou interesse pela poesia. No entanto, a falta de suporte da família e dos professores pelo fato de ser mexicano, acabou por adormecer o seu entusiasmo até o fim do cumprimento de sua sentença por roubo em 1970, quando se mudou para a Virgínia. Munido de sua bolsa de Jornalismo e inspirado pela luta do povo afro-americano semelhante à da comunidade chicana, o poeta escreveu a coletânea de poemas *Canto y Grito Mi Liberación/The Liberation of a Chicano Mind* (1970).

Durante sua vida, Sánchez buscou contribuir com a sua comunidade através da qualificação profissional e de estudos sobre o local, mas sem deixar de se expressar através da

⁵¹The strength of oral song and poetry of greater Mexico; the long duration of the border ballad or corrido; the era’s preference for poetry readings and performance, which emphasized the poem as heard rather than read; poetry as a quicker, more compact artistic medium to spearhead a Chicano/a identity and to arrive more rapidly at a print collection of poems — all these reasons made poetry the most congenial genre of the Chicano movement for a community without strong representation in textual print culture. (Sánchez, 2023, p.1)

⁵²Disponível em: <https://www.vaia.com/en-us/explanations/english-literature/american-regionalism-literature/chicano-poetry/>. Acesso em: 02 jun. 2024.

escrita poética. Além da célebre coletânea, o poeta também escreveu e publicou *Milhuas Blues and Gritos Norteños* (1978); *Brown Bear and Honey Madness: Alaskan Cruising Poems* (1981); *Amerikan Journeys: Jornadas Americanas* (1994); *All-you-can-eat Poetry Buffet or Lentils of Revolution* (1994), dentre outros textos.

Além de Sánchez, Rodolfo “Corky” Gonzales é outra importante figura do movimento literário chicano. Multifacetado, Gonzales atuou através da poesia, mas também foi boxeador e usou da sua influência política para melhorar as condições de vida para a comunidade chicana, em especial aquela da região oeste da cidade de Denver, sua cidade natal.

Em 1967, Gonzales escreveu *I am Joaquín (Yo soy Joaquín)*, um dos poemas mais conhecidos da poesia chicana. Segundo Andrews (s.d.), porque Gonzales pertencia a “*la generación de Aztlán*”, o autor frequentemente evocava a cultura Azteca para promover a causa chicana entre os mexicanos-americanos. Assim, na longa narrativa apresentada pelo poema dedicado à nova geração de mexicanos-americanos, Joaquín, o rapaz que intitula o referido texto, passeia pela história do povo Chicano, partindo do Império Azteca, passando pela história do povo mexicano até culminar na comunidade chicana nos Estados Unidos. Mesmo diante das adversidades impostas ao seu povo, a voz lírica presente no poema se recusa a sucumbir, afirmando que

[...]
 The odds are great
 But my spirit is strong,
 My faith unbreakable,
 My blood is pure.
 I am Aztec prince and Christian Christ.
 I SHALL ENDURE!
 I WILL ENDURE!
 (Gonzales, 1967, p. 29)⁵³

Além de Sánchez e Gonzales, Juan Felipe Herrera também se destaca como figura proeminente da escrita poética chicana. Nascido em uma família de trabalhadores rurais imigrantes na Califórnia em 1948, Herrera teve contato com o Movimento Chicano por meio de seus estudos em antropologia social nos anos 1970. A partir da imersão no movimento, o poeta se sentiu

⁵³ “As chances desfavoráveis são muitas / mas meu espírito é forte, / minha fé é inabalável, / meu sangue é puro. Eu sou o príncipe Azteca e o Cristo do Cristianismo. / EU VOU RESISTIR! / EU RESISTIREI!” (Gonzales, 1967, p. 29, tradução nossa)

inspirado e publicou a sua primeira coleção de poemas *Rebozos of Love* (1974). Desde então, se dedica não apenas à poesia, mas também à escrita em outros gêneros, à arte e à educação.

Através de sua poesia, Herrera coleciona feitos interessantes. Dentre eles, o portal Poetry Foundation⁵⁴ menciona o recebimento do prêmio literário Ruth Lilly Poetry Prize em 2022 e a inclusão de seu poema “*Sunriders*” na cápsula da espaçonave da NASA Lucy, lançada no espaço no outono de 2021.

Com temas tão próximos à realidade da comunidade chicana, é seguro afirmar a contribuição da poesia de Sánchez, Gonzales e Herrera para esta causa. No entanto, apesar do avanço no tocante à pauta do grupo, também não podemos ignorar o fato de que a primeira onda da escrita poética chicana é bastante centrada na perspectiva masculina e no *machismo*. É apenas em meados dos anos 1970 “[...] que as mulheres chicanas começam a desafiar tais noções e a inserir suas próprias vozes no então crescente corpo literário chicano.” (Vaia, s.d., p.1, tradução nossa).

Uma das figuras-chave da literatura chicana de autoria feminina é a escritora Sandra Cisneros (1954-presente). Nascida em Chicago em 1954, a autora optou pelo ofício literário em vez de se encaixar nos moldes do que era esperado para uma filha de descendentes de mexicanos. Suas primeiras publicações, *Bad Boys* (1980), *My Wicked Wicked Ways* (Third Woman Press, 1987) e *Loose Woman* (1994), eram de cunho poético. No entanto, é com a notoriedade que recebe o romance *The House on the Mango Street* (1984) que Cisneros ganha uma popularidade que atravessa a cortina do tempo, a ponto de fazer com que ainda hoje, a sua obra seja consumida pelo território norte-americano afora.

Além da poesia, Cisneros também se expressa através de contos, romances, ensaios e da arte performática. Entretanto, é importante lembrar que, “[...] muito antes de se tornar conhecida como romancista, ela sempre se considerou poeta primeiro” (Vaia, s.d., p.2, tradução nossa)⁵⁵. De acordo com o site⁵⁶ da própria autora, seus textos já foram traduzidos para 25 idiomas como o espanhol, galês, francês, alemão e italiano e podem ser encontrados também no formato de áudio.

Através da literatura, a autora foi gratificada, por exemplo, com bolsas do Fundo Nacional de Arte (National Endowment for the Arts Literature) em poesia e ficção e a da Fundação

⁵⁴ Disponível em: <https://www.poetryfoundation.org/poets/juan-felipe-herrera>. Acesso em: 24 jun. 2024.

⁵⁵ “[...] Cisneros thought of herself as a poet long before she became well-known as a novelist.” (Vaia, s.d., p.2)

⁵⁶ Disponível em: <https://www.sandracisneros.com/>. Acesso em: 24 jun. 2024.

MacArthur. Além das bolsas, a poeta recebeu diversos prêmios como o PEN America Literary Award e a Medalha Nacional de Artes (National Medal of Arts). Assim como Juan Felipe Herrera, Cisneros também foi agraciada com o prêmio literário Ruth Lilly Poetry Prize em 2022, ano em que também publicou *Woman Without Shame*, sua primeira coleção de poesias após um hiato de 28 anos.

Ainda que não corresponda à imagem que se espera de uma poetisa, Glória Anzaldúa merece ser mencionada dentre aqueles que contribuíram de forma teórica e literária para o movimento chicano. Autoproclamada uma “escritora-teórica chicana, *tejana*, de classe operária, poeta dyke-feminista⁵⁷” (Anzaldúa, 2009, tradução nossa), Anzaldúa é um dos principais nomes adotados como referência para realização de análise literária na perspectiva dos estudos culturais sobre questões como o feminismo, o pensamento decolonial, a teoria queer e outras temáticas.

Dentre os trabalhos desenvolvidos pela autora ao longo de sua vida, o mais conhecido é *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), “[...] uma mistura de ensaio e poesia semiautobiográfica em espanhol e inglês que explora questões de gênero, raça e sexualidade na experiência chicana e latina [...]” (Vaia, s.d., p.5, tradução nossa)⁵⁸ apoiado na temática e teoria da fronteira, as quais, para a autora, constituem elementos fundamentais para compreender a identidade chicana.

Além desses nomes, também contribuem de forma significativa para a construção da narrativa chicana por meio da literatura os escritores Rudolfo Anaya, Tomás Rivera, Luis Valdez e o veículo de publicação Quinto Sol (the Fifth Sun).

Um dos autores mais celebrados e influentes da literatura chicana, Rudolfo Anaya (1937-2020) traz em sua bagagem literária uma vasta experimentação com os gêneros romance,

⁵⁷ No ensaio *To(o) Queer the Writer—Loca, escritora y chicana* (1993), Anzaldúa utiliza o termo “dyke-feminista” para se referir a uma identidade política e cultural que integra elementos do feminismo radical e da experiência lésbica, com um foco específico nas perspectivas e vivências das mulheres chicanas e latinas. Ao apresentar tal identidade, a autora explora e reivindica o espaço da mulher lésbica dentro de um contexto feminista mais amplo, ao mesmo tempo em que destaca um processo interseccional identitário que desafia as normas sociais e políticas estabelecidas. Ao afirmar uma visão de mundo que é ao mesmo tempo crítica e inclusiva das especificidades culturais e sociais das comunidades chicanas e latinas, a teórica resiste às opressões múltiplas, tanto patriarcais quanto heteronormativas, sofridas pelo grupo em questão.

⁵⁸ “[...] a semi-autobiographical mix of essay and poetry in Spanish and English that explores issues of gender, race, and sexuality in the Chicano and Latino experience [...]”. (Vaia, s.d., p.5)

literatura infantil, poesia, peças de teatro e não-ficção para tratar da condição humana, inspirado pelos *cuentos* (contos) de sua infância.

Entre as obras produzidas por Anaya, *Bless Me, Ultima* (1972) é certamente o trabalho mais notável. Romance de formação, a narrativa semiautobiográfica que tem como pano de fundo a cidade de Guadalupe, localizada no estado do Novo México, e o mosaico de influências multiculturais, acompanha a história do jovem Antonio Márez na sua jornada para lidar com a complexidade da sua identidade cultural. Ao longo da narrativa, o sistema moral defendido ganha vida através da figura de Ultima – uma *curandera* (healer) e guia espiritual – a qual, a partir do vínculo que forma com Antonio, acaba exercendo grande influência no comportamento do rapaz.

Para Sánchez (2023), o mérito de *Bless Me, Ultima* (1972) reside no fato do texto ter sido “[...] o primeiro a capturar, em língua inglesa, elementos folclóricos e míticos relacionados a busca por identidade do povo chicano [...]” (Castillo, 2019, p.1). Por causa da temática e da forma como os elementos culturais são apresentados, a obra de Anaya hoje figura como um best-seller nos Estados Unidos, presente, por exemplo, no currículo escolar.

Além do celebrado texto, a produção literária de Anaya inclui outros romances, o mais recente sendo *The Sorrows of Young Alfonso* (2016), uma série de coletânea de histórias, seis peças, uma dúzia de livros infantis – dentre eles, *The Farolitos of Christmas* (1995). Apesar da notoriedade que *Bless Me, Ultima* (1972) atribuiu ao prolífico autor, a página da agência de Doação Nacional para as Humanidades (NEH)⁵⁹ aponta que é apenas com a publicação do romance Albuquerque, em 1992, que o escritor recebe reconhecimento novamente.

Outros nomes que igualmente merecem destaque no conjunto literário chicano são Tomás Rivera (1943-1984) e Luis Valdez, o primeiro pelo conto *...y no se lo tragó la tierra* (1971) e o segundo, pela sua contribuição feita principalmente através de seu trabalho como dramaturgo.

⁵⁹ Rudolfo Anaya. Disponível em: <https://www.neh.gov/about/awards/national-humanities-medals/rudolfo-anaya>. Acesso em 24 jun. 2024.

Defensor da educação universitária para os jovens chicanos, Rivera conciliou a carreira docente com o sonho de ser escritor, tendo produzido diversos textos em prosa e poesia⁶⁰. Seu célebre trabalho *...y no se lo tragó la tierra* (1971) constitui parte de uma coletânea de 14 narrativas que compõe o romance de mesmo nome. Em parte, autobiográfica, a obra retrata a experiência de muitos trabalhadores rurais imigrantes mexicanos durante as décadas de 1940 e 1950 através das frustrações de um garoto diante das condições de sua família (Patel; H, 2014)⁶¹.

Luis Valdez, por sua vez, apesar de trabalhar mais com a sétima arte, é incluído no hall de figuras que cooperaram para a formação da literatura chicana. Reconhecido internacionalmente como um dos mais influentes dramaturgos estadunidenses, o também roteirista, diretor e ator é fundador da companhia *El Teatro Campesino*, fundada em 1965 no auge da luta da União dos Trabalhadores Rurais (UFW) e da Greve das Uvas de Delano, eventos que o colocaram em contato direto com César Chávez. Ao analisarmos a produção artística de Valdez, encontramos os “actos” *Las Dos Caras del Patroncito* (1965) e *Quinta Temporada* (1966), os mitos *Bernabe* (1990) e *La Carpa de los Rasquachis* (2001), sua análise sobre a vida chicana no ambiente urbano *I Don't Have To Show You No Stinkin' Badges* (2013) e *Zoot Suit Riots* (1943) – celebrada como uma obra-prima do teatro americano, a primeira peça de origem chicana encenada na Broadway e o primeiro longa-metragem chicano⁶² –, além de muitas outras expressões que não só ajudaram a promover a cultura chicana, como também revelam o impacto da sua relação com Chávez.

Discutida a produção literária que tem o seu auge em concomitância com o movimento chicano, retornemos agora ao acervo visual do professor Martín-Rodríguez. Inspirados pela luta chicana nas décadas anteriores, muitos escritores passam a utilizar a literatura como veículo de intervenção social. Prova disso são os textos incluídos na sequência da biblioteca virtual até o ano de 2024. No geral, ainda que alguns períodos sejam omitidos do eixo diacrônico, que alguns intervalos apresentam poucas obras e que ou não possamos ter acesso aos textos mencionados ou nem todas as obras as quais se façam referência apresentam dados, não podemos deixar de

⁶⁰ RIVERA, Tomás. *...y no se lo trago la tierra* (fragmentos). In: *Abriendo puertas, ampliando perspectivas*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2013, p. 601-612.

⁶¹ Patel, Riya; H, Sitara. 8.2 *...y no se lo tragó la tierra*: “...y no se lo tragó la tierra” – Tomás Rivera. Disponível em: <https://library.fiveable.me/ap-spanish-lit/unit-8/y-no-se-lo-trago-la-tierra-y-no-se-lo-trago-la-tierra-tomas-rivera/study-guide/AZhbSQzGaFmG1cPES3qQ>. Acesso em: 24 jun. 2024.

⁶² About Luis. Disponível em: <https://elteatrocampesino.com/about-luis/>. Acesso em: 24 jun. 2024.

reconhecer o esforço do professor Martín-Rodríguez em contar as lutas e as conquistas do povo chicano através da sua rica e diversa tradição literária.

4.1.3. Glória Anzaldúa e “La conciencia de la mestiza” na poética da encruzilhada

Autoproclamada uma “escritora-teórica chicana, *tejana*, de classe operária, poeta dyke-feminista” (Anzaldúa, 2009, tradução nossa), Gloria Anzaldúa – nascida Gloria Evangelina Anzaldúa em 26 de setembro de 1942, em Rio Grande Valley, no Texas – é uma das principais referências teóricas nos estudos culturais para tratar de questões feministas, discutir o pensamento decolonial, a teoria queer, dentre outros assuntos.

Filha de Urbano Anzaldúa – aristocrata empobrecido de ascendência espanhola e dono de fazenda na região – e Amália Anzaldúa – de origem afro-indígena, ambos trabalhadores rurais (Azevedo, 2022, p.12), Anzaldúa e a família sempre estiveram ligados à terra e ao trabalho no campo, assim como muitos chicanos e chicanas. Aos 11 anos, a autora juntou-se aos pais na atividade com o campo, conciliando-a não apenas com a sua educação até a universidade, mas também com a leitura, a escrita e o desenho (Jones et al., 2005).

Através da educação superior, Anzaldúa obteve os graus de Bacharel em Língua Inglesa, Artes e Educação Secundária (Ensino Médio) pela Pan American University, e, em 1969, e o de mestre em Língua Inglesa e Educação pela Universidade do Texas em 1972. Enquanto docente, esteve em contato com uma variedade de contextos e alunos em diferentes etapas da educação: de alunos em idade pré-escolar em um programa bilíngue, passando por um programa voltado para alunos com deficiência mental e emocional a aulas no ensino superior sobre feminismo, estudos Chicano e de escrita criativa.

Anzaldúa foi uma escritora prolífica durante sua vida. Dentre os seus principais trabalhos, destacam-se *This Bridge Called My Back: Writing by Radical Women of Color* (1981); *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987); *Making Face Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color* (1990) e *Light in the Dark/Luz en lo Oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality* (2015).

Dentre os temas abordados pela autora em sua obra, a questão chicana se destaca como a principal ideia que norteia o texto *anzalduanino*. Através de uma escrita que promove um hibridismo entre variações de inglês, espanhol e *nahuatl* e que permite ainda o um encontro de figuras femininas com imagens religiosas e místicas, além da inclusão de eventos ligados à história da autora, Anzaldúa apela para os sentidos e as emoções a fim de provocar o(a) leitor(a)

e levá-lo(a) “[...] ao seu mundo de estranhamento diante de toda cultura com as quais ela [Anzaldúa] possa ‘pertencer’ [...]” (Jones et al., 2005, p.3, tradução nossa)⁶³.

No capítulo “La conciencia de la mestiza” do livro *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1989), Anzaldúa resgata a noção de *raza mestiza* do filósofo mexicano Jose Vasconcelos, para introduzir a ideia de uma nova consciência/identidade – a consciência *mestiza* – a qual é “*una conciencia de mujer*” (Anzaldúa, 1987, p.77), híbrida, alienígena e característica do espaço da fronteira. Ao apresentar a identidade *mestiza* como fruto da fronteira, Anzaldúa atribui a esse espaço significativa importância, especialmente do ponto de vista simbólico, entendendo o seu impacto na construção da identidade.

No texto anzalduanino, a fronteira é, do ponto de vista da cultura, um lugar resultado do cruzamento ou da interseccionalidade de múltiplos espaços identitários, onde há um intenso trânsito entre os vários *loci* identitários e acesso a várias culturas e diferentes vozes (ou identidades) ao mesmo tempo.

Apesar de Anzaldúa adotar a perspectiva simbólica da cultura para discutir a identidade *mestiza*, no prefácio de *Borderlands/La Frontera*, a autora afirma: “a fronteira física da qual trato nesse livro é aquela localizada entre o extremo sul do Texas nos Estados Unidos e o México. Para além correspondência entre as dimensões físicas e simbólicas da encruzilhada, Anzaldúa aponta a relação do referencial geográfico com os aspectos psicológico, sexual e espiritual da fronteira, deixando claro que estes, ‘[...] não são particulares ao extremo sul [...]’ (Anzaldúa, 1987, tradução nossa) do limite ao qual faz referência. Para Silva (2017), ao oferecer as coordenadas da fronteira, a escritora chicana “[...] parte do campo teórico cultural e geopolítico para encontrar o espaço de conflito entre a região de fronteira entre México e Estados Unidos” (Silva, 2017, p.33), não apenas localizando o ponto de partida de sua teoria, como também estabelecendo uma conexão entre o espaço e a história do povo chicano, a qual também é a sua.

Ao longo de sua infância, Anzaldúa e a família migraram entre os estados do Texas, Arkansas, Califórnia e Vermont. No entanto, é com a região do Rio Grande Valley, a qual faz fronteira entre Estados Unidos e México no extremo sul do estado do Texas, a encruzilhada da qual trata o texto e com a qual a identidade *mestiza* desenvolve um laço social e uma profunda memória afetiva:

⁶³ “Through the use of beautifully poetic wording, Anzaldúa effectively takes the reader into her world of estrangement from every culture she could possibly “belong” to. [...]” (Jones et al., 2005, p.3)

Tierra natal. Esse é o meu lar, as pequenas cidades do Valley, *los pueblitos* com os galinheiros e os bodes em cercados de galhos de arbustos (mesquite). *En las colonias* do outro lado da estrada, carros velhos se enfileiram nos jardins das casas ornamentadas de lavandas e cravos-rosa – o que chamamos, conscientemente, de arquitetura Chicana. Senti falta dos programas de TV em que os apresentadores falam em espanhol e inglês, e em que são dados prêmios na categoria música Tex-Mex. Senti falta de ver os cemitérios mexicanos florescendo com flores artificiais, os campos de aloe-vera e pimenta vermelha, fileiras de cana-de-açúcar, de milho pendurado nos talos, a nuvem de *polvareda* nas estradas de terra, deixadas por uma veloz camionete, *el sabor de tamales de rez y venado*. Senti falta de *la yegua colorada* roendo o portão de madeira de seu estábulo, o cheiro de carne de cavalo nos currais de Carito. *He hecho menos las noches calientes sin aire, noches de linternas y lechuzas* fazendo buracos na noite. (Anzaldúa, 1987, p.89, tradução nossa)⁶⁴

Apesar da memória afetiva, Anzaldúa não ignora a existência de embates pelo qual passou o Valley e faz questão de registrar que o local “[...] sobreviveu à posse e ao mal uso de 5 países: Espanha, México, a República do Texas, os Estados Unidos, a Confederação, e os Estados Unidos novamente. Sobreviveu a disputas Anglo-Mexicanas, linchamentos, queimadas, estupros e saques.” (Anzaldúa, 1987, p.90, tradução nossa).

A autora enxerga a luta do Valley pela sobrevivência, mas percebe e é afetada pela devastação que os conflitos impuseram sobre o espaço e a cultura daquele local e que nega à sua gente o direito de exercer dignamente a vida na região:

Ainda sinto o velho desespero quando olho para as casas de sobras de madeira, sem pintura, dilapidadas, consistindo, na sua maioria, de alumínio ondulado. Algumas das pessoas mais pobres nos Estados Unidos vivem no Vale do Baixo Rio Grande, uma terra árida e semiárida, com lavoura irrigada, sol e calor intensos, pomares de frutas cítricas próximos a chaparrais e cactos. Atravesso pela escola primária, onde estudei há muito tempo, que continuava segregada até recentemente. Lembro como as/os professoras/es brancas/os costumavam nos punir por sermos mexicanas/os. (Anzaldúa, 1987, p.89)⁶⁵

⁶⁴ “*Tierra natal*. This is home, the small towns in the Valley, *los pueblitos* with chicken pens and goats picketed to mesquite shrubs. *En las colonias* on the other side of the tracks, junk cars line the front yards of hot pink and lavender-trimmed houses – Chicano architecture we call it, self-consciously. I have missed the TV shows where hosts speak in half and half, and where awards are given in the category of Tex-Mex music. I have missed the Mexican cemeteries blooming with artificial flowers, the fields of aloe vera and red pepper, rows of sugarcane, of corn hanging on the stalks, the cloud of *polvareda* in the dirt roads behind a speeding pickup truck, *el sabor de tamales de rez y venado*. I have missed *la yegua colorada* gnawing the wooden gate of her stall, the smell of horse flesh from Carito's corrals. *He becho menos las noches calientes sin aire, noches de linternas y lechuzas* making holes in the night.” (Anzaldúa, 1987, p.89)

⁶⁵ “I still feel the old despair when I look at the unpainted, dilapidated, scrap lumber houses consisting mostly of corrugated aluminum. Some of the poorest people in the U.S. live in the Lower Rio Grande Valley, an arid and semi-arid land of irrigated farming, intense sunlight and heat, citrus groves next to chaparral and cactus. I walk through the elementary school I attended to so long ago, that remained segregated until recently. I remember how the white teachers used to punish us for being Mexican.” (Anzaldúa, 1987, p. p.89)

Considerando os conflitos ocorridos na geografia do Valley e a importância do espaço, principalmente o urbano – isto é, a cidade – na formação de identidade, pode-se entender o *locus* do Valley como uma zona de conflito a partir do qual o caos político e social se origina (Lehan, 1998) e cujas experiências vividas e as relações estabelecidas com e no espaço são espelhadas na fronteira simbólica, que no caso do texto anzalduanino, é o local de nascimento da identidade *mestiza*.

Fruto da encruzilhada, a identidade *mestiza* é entendida enquanto “celebração móvel” (Hall, 1992), pois “[...] nascida em uma cultura, posicionada entre duas culturas, estendendo-se sobre todas as três culturas e seus sistemas de valores [...]” (Anzaldúa, 1987, p. 78, tradução nossa) pode estar “[...] em todas as culturas ao mesmo tempo” (Anzaldúa, 1987, p.77) e assumir “[...] identidades diferentes em diferentes momentos” (Hall, 2014, p. 12).

Contudo, apesar de ser uma celebração móvel, a pluralidade da consciência *mestiza* é também fonte de um constante e profundo conflito que é, ao mesmo tempo, externo e interno e que, de certa forma, espelha aquele sofrido pelo povo chicano na região do Valley:

Viver na fronteira significa que você não é nem *hispana india negra espanhola*
ni gabacha, eres mestiza, mulata, mestiça
 presa no fogo cruzado entre acampamentos
 enquanto carrega as cinco raças nas suas costas
 não sabendo para que lado correr, ou de qual lado correr [...] (Anzaldúa, 1987, p.194, tradução nossa)⁶⁶

[...] Assim como as demais pessoas que possuem ou vivem em mais de uma cultura, nós recebemos mensagens múltiplas, frequentemente opostas. A reunião de dois quadros de referência autoconsistentes, mas habitualmente incompatíveis causa *un choque*, uma colisão cultural.

(Anzaldúa, 1987, p.78, tradução nossa)⁶⁷

Assim como na fronteira geográfica, entende-se que é impossível controlar o fluxo entre as diferentes culturas na encruzilhada simbólica, pois ainda que se tente realizar um inventário cultural, “[...] *es difícil* diferenciar entre *lo heredado, lo adquirido, lo impuesto*. [...]” (Anzaldúa, 1987, p.77), já que diversas vozes (ou culturas) falam simultaneamente e puxam o indivíduo para lados opostos (Hall, 1992), não sendo possível escolher um caminho a seguir ou a qual voz dar ouvidos.

⁶⁶ To live in the Borderlands means you / are neither *hispana india negra espanola* / *ni gabacha, eres mestiza, mulata*, half-breed / caught in the crossfire between camps / while carrying all five races on your back /not knowing which side to turn to, run from (Anzaldúa, 1987, p.194)

⁶⁷ “[...] Like others having or living in more than one culture, we get multiple, often opposing messages. The coming together of two self-consistent but habitually incompatible frames of reference cause *un choque*, a cultural collision.” (Anzaldúa, 1987, p.78)

Assim, de maneira análoga ao que ocorre com as fronteiras espaciais, a identidade *mestiza* entende que, para sobreviver as lutas na fronteira é preciso “ser a fronteira” e flexibilizar ou liquefazer os limites de modo a acolher as múltiplas identidades que existem dentro de si. Para isso, “a nova *mestiza*” (Anzaldúa, 1987, p.79) desenvolve uma tolerância à sua pluralidade contraditória e transforma sua ambivalência na consciência *mestiza*, movimento esse que, apesar de requerer muita energia, tem na tentativa de uma síntese flexível a fonte de esperança para superar o contexto caótico da encruzilhada.

Ao longo do texto de *La conciencia de la mestiza*, bem como dos demais capítulos, Anzaldúa resgata episódios da história do povo chicano, especialmente aqueles travados na fronteira entre México e Estados Unidos. Através da evocação de símbolos culturais como a literatura, os filmes e as novelas da cultura chicana, a autora convoca o povo chicano para lutar contra a opressão sofrida em razão do hibridismo identitário. A autora pontua a importância de reivindicar o espaço não apenas

individualmente, mas também enquanto entidade racial, façamos ouvir nossas necessidades. Precisamos dizer à sociedade branca: Precisamos que vocês aceitem o fato de que chicanos são diferentes, que reconheçam a rejeição e a negação do nosso povo. Precisamos que vocês assumam o fato de olhar para nós como algo menos que humano, de que vocês roubaram nossas terras, nossa personalidade, nosso autorrespeito. Precisamos que vocês façam uma restituição pública: [...] vocês apagam nossa história e nossa experiência porque isso faz vocês se sentirem culpados – e vocês preferem esquecer os seus atos brutais [...] (Anzaldúa, 1987, p.85-86, tradução nossa).

O texto de *La conciencia de la mestiza* (1987) encerra com a retomada da conexão entre chicanos e chicanas à terra, especialmente aquela da região do Valley. A voz lírica afirma enxergar sinais de luta do Valley pela sobrevivência, e embora entenda que, ainda que seja bem-sucedido na empreitada, o lugar jamais será como aquele de sua juventude, há uma esperança de que a terra seja restituída a quem é de direito, isto é, ao povo chicano.

Embora *La conciencia de la mestiza* (1987) trate especialmente da identidade *mestiza*, o capítulo cumpre, assim como o texto de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, com o propósito de trazer à memória a história do povo chicano e convocá-lo a reivindicar os espaços de fronteira simbólica e geográfica.

Gloria Anzaldúa faleceu em 15 de maio de 2004 devido a complicações com a diabetes. Ainda em vida, teve seu trabalho reconhecido: *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, por exemplo, foi selecionado pelo *Literary Journal* como um dos 38 melhores livros do ano de

seu lançamento. Por *Haciendo Cara*, Anzaldúa recebeu o prêmio *Lambda Lesbian Small Book Press Award* e por *This Bridge Called My Back*, os prêmios *Before Columbus Foundation American Book Award* e *Sappho Award of Distinction*. Nesses e nos demais textos, é evidente que por ser Anzaldúa ela mesma uma *mestiza*, se encontrava presa no fogo-cruzado entre suas diversas culturas e não possuía casa, já que nenhuma de suas culturas acolhia a sua identidade híbrida. Então, assim como faz a identidade *mestiza* da qual trata em seus textos, a autora se exila na fronteira simbólica e aceita o caos identitário. Entendendo que tudo aquilo lhe constitui – pluralidade e conflito simbólico –, Anzaldúa torna-se ela própria uma encruzilhada.

4.2. “Pontes” entre Índia e Canadá: a perspectiva das fronteiras física e simbólica indo-canadense em rupi kaur

Conhecido como um dos países com mais diversidade étnico-cultural do mundo, o Canadá deve muito de sua constituição enquanto nação ao processo de imigração em direção ao seu território. O levantamento de dados do último censo⁶⁸ realizado mostra que, dentre as origens culturais reportadas como mais frequentes estão aquelas da região sul do continente asiático, em especial os oriundos da China, Índia e Filipinas.

As relações entre a Índia e o Canadá são pontuadas por um fluxo constante de pessoas, ideias e culturas, moldando uma dinâmica única de imigração e integração. Ao longo do século passado, a jornada dos indianos em direção ao Canadá tem sido um testemunho de esperança e ambição, impulsionada por oportunidades econômicas, educação e uma busca por novos horizontes. Este movimento migratório não apenas enriqueceu as comunidades canadenses com sua diversidade cultural, mas também inspirou uma rica produção literária que explora as complexidades da diáspora indiana.

Na literatura indiana contemporânea, o movimento diaspórico em direção ao Canadá figura como tema central, refletindo os desafios e as conquistas de uma vida transnacional. Autores como rupi kaur, conhecida por sua poesia franca e emotiva, oferecem uma perspectiva íntima dessa experiência através de obras como *the sun and her flowers*. Na seção “rooting”, a qual integra uma jornada textual metafórica de autodescoberta e crescimento pessoal, a fronteira se transforma em sutis “pontes” literárias entre a Índia e o Canadá, nas quais a autora explora o processo de enraizamento entre a Índia e o Canadá, fundindo memórias da terra natal com a

⁶⁸ Disponível em: <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/221026/dq221026b-eng.htm>

realidade da vida no estrangeiro, mas também celebra a resiliência e a adaptação necessárias para florescer em um novo ambiente.

A busca de rupi kaur por entre dois mundos ecoa profundamente em uma era marcada pela mobilidade global, onde a escrita se torna um meio poderoso para explorar e reconciliar os múltiplos aspectos de nossa identidade fragmentada. Sua escrita poética ressoa com uma audiência global, narrando não apenas a sua própria jornada entre culturas, mas também promovendo e ampliando a voz de uma geração que navega entre pertencimentos múltiplos e identidades híbridas.

4.2.1. Breve história da imigração indiana para o Canadá

O Canadá é frequentemente considerado um dos países mais multiculturais do mundo. Desde a sua fundação, este vasto país norte-americano tem sido um destino atraente para imigrantes de todas as partes do globo, o que tem atribuído considerável diversidade etnocultural à demografia dessa importante nação.

A relação do Canadá com a imigração para o seu território, especialmente com fins de estabelecimento, constitui elemento de grande importância para a história deste país, embora seu início seja relativamente recente. De acordo com Troper (2013), entre os séculos XVII e XVIII, tem-se início o movimento migratório para a então colônia “Nova França”. No entanto, ele se deu de forma tímida, uma vez que, da parte dos colonos franceses e ingleses, havia pouca preparação, além de certo receio e pouco interesse deste último.

Aos poucos a imigração foi sendo encorajada pelas autoridades e o quantitativo populacional aumentando: estima-se que a população da colônia em meados da segunda metade do século XVII somava 65.000 (sessenta e cinco mil) pessoas (Troper, 2013). Mesmo após a vitória da Inglaterra sobre a França na Guerra dos Sete Anos (1756-1763), entre os séculos XVIII e XIX, indivíduos de diferentes origens culturais se deslocaram para a então América do Norte Britânica. A região do atual Québec, por exemplo, foi forçada a aceitar a chegada do coletivo de refugiados políticos conhecidos como Lealistas do Império Unido (United Empire Loyalists), os quais, contando com o apoio das autoridades canadenses, adentraram o território e migraram em direção ao norte do país.

Mas enquanto a região norte e outras partes do país cresciam, as colônias da porção oeste, por outro lado, voltavam a apresentar um crescimento econômico demasiadamente lento. O cenário muda, no entanto, durante o século XIX, quando, motivada por rebeliões na Europa,

uma nova onda migratória, principalmente de irlandeses, surge em direção à América do Norte. Para Troper (2013), a chegada dos imigrantes irlandeses implicou em importantes mudanças sociais e econômicas em solo canadense. Por diferirem dos indivíduos anglo-canadenses, os irlandeses se associaram aos franco-canadenses devido a fé que compartilhavam e apesar da barreira linguística, formando “[...] uma minoria católica em um oeste canadense predominantemente protestante [...]” (Troper, 2013, p. 4, tradução nossa)⁶⁹ e promovendo o surgimento de bairros irlandeses em grandes espaços urbanos canadenses. Além disso, por causa da associação que faziam entre a agricultura a uma vida permeada por pobreza e fome, esses imigrantes optaram por trabalhos sazonais e principalmente na indústria madeireira e na rede ferroviária.

Após a Confederação Canadense em 1867, enquanto o Canadá tentava lidar com excesso de população, escassez de terras cultiváveis e trabalho rural, os Estados Unidos parecia prosperar e atraía muitos imigrantes – dentre eles, franco-canadenses – para trabalho nas fábricas da Nova Inglaterra. Nesse momento, o aumento da demanda por produtos agrícolas coincide com a candidatura de Wilfrid Laurier para o governo e serve de incentivo para a ocorrência de uma imigração ocidental, a qual ocorre em meio a um sentimento de insegurança por parte do governo e dos cidadãos falantes de língua inglesa, pois, apegados a uma imagem ideal de imigrante, construíram uma espécie de pirâmide social migratória bastante depreciativa, especialmente para aqueles posicionados na sua seção mais inferior.

No topo dessa Babel migratória, encontraríamos, então, os “[...] indivíduos brancos, falantes de língua inglesa, os pertencentes ao Império Britânico e aqueles originários do oeste dos Estados Unidos [...]” (Troper, 2013, p.5, tradução nossa)⁷⁰, seguidos pelos imigrantes de origem francesa, belga, holandesa, escandinava, suíça, finlandesa, russa, austro-húngara, alemã, ucraniana e polonesa na parte central, os indivíduos provenientes da Itália, da parte sul da Eslovênia e da Síria; na porção próximo à base e sustentando todo o peso da pirâmide estariam os judeus, os asiáticos, os romanos e a comunidade negra.

Apesar da classificação pejorativa, com a chegada do século XX, as possibilidades de uma vida melhor que o território canadense oferecia e a necessidade de mão-de-obra barata, especialmente para o trabalho fabril ou para a área de construção, impulsionaram mais uma vez

⁶⁹ “[...] They formed a Roman Catholic minority in a predominantly Protestant Canada-West. Irish Catholics were, however, a bit more at home with French Canadians who shared their faith but not their language. [...]” (Troper, 2013, p.4)

⁷⁰ “[...] The Canadian government preferred white English-speaking migrants from within the British Empire and from the US. [...]” (Troper, 2013, p.5)

uma onda de migração em direção ao Canadá, dessa vez de locais como a Macedônia, Rússia, Finlândia, China, Japão e Índia. Ainda que nem todos os estrangeiros que migraram tenham se dedicado ao trabalho rural, uma vez em solo canadense, muitos acabaram por se estabelecer em cidades como Montreal, Winnipeg, Toronto, Hamilton e Vancouver (Troper, 2013), agarrando-se firmemente à crença de que sua estadia naquele espaço era temporária, de que em breve retornariam à terra natal e se reuniriam com seus entes queridos.

Dentre os diversos grupos que se deslocaram em direção ao território canadense ao longo da história do país em busca de melhores oportunidades, o dos imigrantes indianos se destaca pela manutenção na contemporaneidade de uma relação iniciada no século passado, mais especificamente “[...] na última década do século XIX [...]” (Singh, 2023, p.1) quando a Índia ainda estava sujeita ao então Império Britânico.

De acordo com a Sociedade do Patrimônio Asiático (Asian Heritage Society), os primeiros visitantes indianos em terras canadenses de que se têm notícia eram parte do contingente militar Sikh⁷¹. Em 1897, motivados pelas celebrações em comemoração ao jubileu da Rainha Vitória, o grupo chegou à região da atual Columbia Britânica. Pouco tempo depois, em 1902, viu-se novo fluxo de soldados Sikhs, dessa vez, inspirado pela coroação do rei Eduardo VII.

Apesar das visitas, no entanto, a imigração indiana para o Canadá só se dá de fato a partir de 1904. Singh (2023) observa que até o surgimento do Escritório de Imigração do Domínio (Dominion Immigration Office) no mesmo ano, não havia órgão ou agência oficial que fizesse o registro sobre o fluxo de imigrantes que se deslocavam em direção ao Canadá⁷² e, por essa razão, há poucos dados oficiais sobre o quantitativo de imigrantes indianos no período entre a primeira visita em 1897 e o início da imigração em 1904. Com o estabelecimento do escritório, é possível saber, por exemplo, que embora em 1904 o grupo de apenas 45 indianos não seja muito expressivo em termos de migração, registram-se, entre 1905 e 1907, um total

⁷¹De acordo com McLeod (1998), Sikhs são seguidores do Siquismo ou Sikhismo, religião e filosofia fundada no século XV na região de Punjab, Índia

⁷² Atualmente, o órgão responsável por lidar com todas as questões relacionadas a imigração e ao refúgio ligadas ao Canadá é o Conselho de Imigração e Refugiados do Canadá (IRB). A referida organização atua principalmente através do departamento de Imigração, Refugiados e Cidadania do Canadá (IRCC), o qual seleciona imigrantes, emite vistos, concede a cidadania e encaminha ao conselho (IRB) os pedidos de proteção aos refugiados. Disponível em: <https://www.irb-cisr.gc.ca/en/board/Pages/index.aspx#:~:text=Immigration%2C%20Refugees%20and%20Citizenship%20Canada,%20visas%2C%20and%20granting%20citizenship>. Acesso em: 28 jun. 2024.

bastante animador de 5.179 pessoas, sendo 387 imigrantes em 1905, 2.124 em 1906 e 2.623 em 1907.

A partir de dados concretos sobre o fluxo migratório indiano, Singh (2023) organiza a migração desse grupo específico em duas fases. A primeira corresponde ao período entre os anos 1904 e 1907, quando não se impunha restrição à entrada no país de imigrantes originários da Índia e, uma vez na condição de súdito do Império Britânico, a eles se concedia licença especial no tocante à reivindicação da cidadania canadense. Ainda sobre a primeira onda da migração indiana, o pesquisador observa que há duas questões que a atravessam: a origem dos imigrantes, já que a grande maioria (95%) desses indivíduos pertencia à região do Punjab, na Índia, e havia se deslocado em direção ao Canadá em busca de melhores condições de vida e trabalho e a questão de gênero, pois até 1907, enquanto 5.164 homens migraram para o Canadá, apenas 15 mulheres adentraram o território canadense, o que torna possível caracterizar a migração até o momento como predominantemente masculina.

A partir de 1908, tem início a segunda fase da imigração indiana para o Canadá, a qual é acompanhada de um considerável fluxo de imigrantes da Índia. A população e o governo canadense já haviam demonstrado bastante incômodo com a presença de imigrantes de diferentes origens culturais que haviam se deslocado e estabelecido em seu território e naquele momento, direcionavam aos chineses e japoneses um comportamento bastante hostil, pois entendiam esses estrangeiros como uma forte ameaça às oportunidades de emprego disponíveis.

Assim, quando o número de imigrantes de origem indiana cresce consideravelmente, o sentimento local contra os estrangeiros se volta para esses indivíduos e leva o governo canadense a adotar medidas como o Ato de Jornada Contínua (Continuous Journey Act), “[...] uma emenda à Lei de Imigração de 1908, que proibia o desembarque de qualquer imigrante que não chegasse ao Canadá em viagem direta a partir do país do que era nativo ou cidadão” (Meister et. Al, s.d., tradução nossa)⁷³. Como as principais rotas migratórias que partiam da Índia e do Japão não ofereciam passagem direta para o Canadá, os indivíduos dessas duas nações se viram recorrendo a planos B como em 1914, quando se tentou chegar ao território canadense através do navio *Komagata Maru*. A tentativa, no entanto, acabou frustrada, pois o governo canadense já tinha conhecimento da chegada da embarcação que partia da Índia e trazia

⁷³Continuous Journey Regulation, 1908. Disponível em: <https://pier21.ca/research/immigration-history/continuous-journey-regulation-1908#:~:text=The%20E2%80%9Ccontinuous%20journey%20regulation%E2%80%9D%20was,they%20were%20natives%20or%20citizens>. Acesso em: 28 jun. 2024.

a bordo passageiros do Singapura, Hong Kong, Xangai e Moji, no Japão, proibindo de antemão o seu desembarque e forçando o seu retorno ao ponto de origem (Singh, 2023).

Após o infeliz incidente envolvendo o navio *Komagata Maru*, nos anos seguintes, “[...] a migração da Índia para o Canadá cessou completamente [...]” (Singh, 2023, p.5). Além da recessão na economia, aqueles que já se encontravam em solo canadense, enfrentavam também forte discriminação racial, principalmente por parte dos cidadãos canadenses. A ação concomitante desses fatores e da ocorrência de eventos como a Segunda Guerra Mundial, impactou a comunidade imigrante indiana de tal modo a reduzir significativamente entre 1911 e 1919 o número de indivíduos desse grupo que se deslocavam de sua terra natal para o Canadá e decidiam permanecer naquele país. O número de imigrantes indianos em território canadense volta a crescer apenas a partir de 1918, quando é concedida permissão para que as famílias pudessem migrar. Em um ritmo lento, o quantitativo que não registrava mais nenhum deslocamento de imigrantes indianos, atinge em 1951 a marca de 2.148 pessoas. Apesar do número ser inferior ao registrado em períodos anteriores, demonstra sinais positivos de recuperação do fluxo migratório de indianos para o Canadá. É também no ano de 1951 que o governo canadense introduz a cota anual de imigração para o Canadá, a qual regula o movimento migratório da Índia, mais especificamente da região do Punjab, limitando o contingente imigrante a 150 pessoas a cada ano (Singh, 2023).

Na década seguinte, com a introdução de um sistema que atribuía pontos a aspectos como boa saúde, caráter, “[...] idade, escolaridade, a habilidade de falar inglês ou francês e a demanda pelas habilidades profissionais do candidato em questão [...]” (Troper, 2013, p. 11)⁷⁴, o processo migratório mais uma vez se torna difícil, especialmente para os asiáticos, pois o não atendimento das exigências implicava na negação da permissão à imigração para o território canadense. Ao final da referida década, a discriminação étnico-cultural evidente na política migratória desapareceu da legislação, o que fez retornar a imagem do Canadá como um país receptivo à imigração, principalmente para aqueles que, por conta das suas origens, haviam sido transformados em indesejáveis e/ou ameaças socioculturais (Troper, 2013).

O desaparecimento a nível legislativo da discriminação étnico-cultural relacionada à imigração, no entanto, não significou a extinção do sentimento e do comportamento por completo, pois embora entre o final da década de 1980 e no início da década de 1990, o governo

⁷⁴ “Under this system, each applicant is awarded points for age, education, ability to speak English or French, and demand for that particular applicant's job skills. [...]” (Troper, 2013, p. 11)

estivesse prestando auxílio para os candidatos à imigração, o processo migratório voltou a ser condicionado por aspectos abstratos como habilidades laborais e recursos financeiros.

Se por um lado, tal iniciativa significava a persistência de um comportamento culturalmente nocivo e opressor, por outro, estimulou nova onda de imigrantes oriundos de Hong Kong e interessados em investir financeiramente no país. De acordo com Troper (2013), como consequência desse renovo do movimento migratório em direção ao Canadá, o país acabou se tornando referência no tocante à imigração chinesa, especialmente da cidade de Hong Kong, bem como do fluxo de capital.

Ao se aproximar do final do século XX, o Canadá se viu diante de diferentes fluxos migratórios, os quais contribuíram – e ainda contribuem – para a notável e celebrável diversidade étnico-cultural associada ao país. Entre as décadas de 1980 e 1990, por exemplo, aumenta a imigração de indivíduos oriundos do continente africano, principalmente da África do Sul, Tanzânia, Etiópia, Quênia, Gana, Uganda e Nigéria. No entanto, enquanto alguns buscavam melhores oportunidades de trabalho, a maioria partia em direção ao Canadá na tentativa de escapar de um destino precário nos locais de origem.

Porque o ritmo da economia aos poucos se torna mais lento na década de 1990, a questão da imigração retorna à pauta de discussão e em 2001, após os eventos do 11 de setembro, a política migratória mais uma vez se torna rígida, especialmente para refugiados. Contudo, apesar do endurecimento da política diante de tais eventos, a chegada do novo milênio incentiva fluxos migratórios cada vez mais intensos em direção ao seu território.

Em censo realizado em 2021, o expressivo quantitativo de pouco mais de 1.3 milhão de pessoas revelou que em meio a diversidade étnico-cultural, há a predominância das origens indiana (18%), filipina (11,4%) e chinesa (8,9%) e a tendência destes imigrantes a se estabelecer nos principais centros urbanos das províncias de Ontário, Québec, Columbia Britânica e Alberta.

Apesar da hostilidade manifesta ao longo dos séculos, o fato é que o Canadá constitui um belíssimo mosaico cultural e que, sem a imigração, certamente teríamos um país diferente. Infelizmente, ainda é preciso combater o racismo e a discriminação cultural, os quais mesmo diante da liquefação das fronteiras simbólicas, permeiam a cultura da sociedade canadense. Diante disso, o fato de boa parte da população reconhecer e valorizar a diversidade cultural do país enche-nos de esperança quanto ao dia em que comportamentos culturais hostis e nocivos

sejam completamente erradicados do conjunto simbólico canadense e a tal comunidade cultural possa então, abraçar e celebrar as plurais possibilidades que a modernidade líquida lhe oferece.

4.2.2. A literatura indiana, a diáspora e as fronteiras entre a Índia e o Canadá

Na construção da sua tese em defesa da literatura como um direito universal, Antonio Cândido (2011) propõe pensar nela como o conjunto de criações de cunho poético, ficcional ou dramático que reúne nas suas diferentes formas de manifestação as crenças, os hábitos e a história de uma sociedade e “[...] atua em grande parte no subconsciente e no inconsciente [...]” desta comunidade. Apesar de possuir uma natureza complexa, para o autor a literatura se configura enquanto instrumento essencial para a humanização do ser social, pois “[...] confirma e nega, propõe e denuncia, apoia e combate, fornecendo a possibilidade de vivermos dialeticamente os problemas. [...]” (Candido, 2011, p.177)

O papel que a Literatura desempenha nas sociedades a torna um recurso cultural tão valioso ao ponto de que a ele se recorre com frequência não apenas para registrar a cultura e o discurso de uma dada época, mas também enquanto plataforma de intervenção política e ainda, como um “espelho” que reflete a comunidade social e oferece a ela a possibilidade de se transformar. Considerando, então, as várias funções sociais que a Literatura cumpre, nos aproximamos da produção literária de uma das civilizações mais antigas do mundo, a Índia.

Ao longo dos mais de 2000 anos dessa “comunidade imaginada” (Andersen, 1983) – isto é, da nação indiana – construiu-se um rico e complexo repertório cultural a partir de subculturas “[...] sociais, linguísticas, raciais e religiosas [...]” (Akhter; Devi, 2022) bastante numerosas e mantendo entre si uma interrelação complexa e de difícil categorização em fórmula sócio-étnico-cultural comum. Diante do caleidoscópio sócio-étnico-cultural indiano, as pesquisadoras Akhter e Devi (2022) observam o desenvolvimento de uma tradição literária igualmente complexa e plural.

Segundo as autoras, a primeira fase da tradição literária indiana em língua inglesa inicia durante a segunda metade do século XIX, mais especificamente em 1894, com a publicação do texto *Rajmohan's Wife*, escrito por Bankim Chandra Chatterjee, e encerra nos anos 1920. O romance *Murugan the Tiller*, de K. S. Venkataramani (1927) inaugura a segunda etapa, a qual tem seu fim com a emancipação indiana em 1947. Durante esse período, enquanto se preparava o terreno para a independência, escritores adotavam um tom bastante didático na sua escrita, tendo como objetivo levar conhecimento aos cidadãos e neles inspirar a consciência política e social.

De acordo com Akhter e Devi (2022, p.158), de modo geral, a literatura indiana “[...] sempre focou nas tradições culturais, nos valores humanos, no sentido filosófico da vida, no espírito de liberdade, na imaginação e no idealismo – no estabelecimento do humanismo universal.” No entanto, no período após a libertação do povo indiano da hegemonia do império britânico, os textos literários ganharam nova e distinta dimensão. Os romancistas, conduzidos a tentar “[...] olhar para o seu passado e a sua cultura a partir de uma perspectiva diferente [...]” (Akhter e Devi, 2022, p.148, tradução nossa)⁷⁵, adotaram uma postura mais introspectiva e voltada para a busca individual do sentido da vida. Com o foco agora voltado para os socialmente oprimidos e subjugados, temáticas de caráter social, político e cultural passaram a ser exploradas, o que enriqueceu em muito a obra literária de origem indiana. Além da nova perspectiva, as pesquisadoras observam também a contribuição do contexto em questão enquanto base para o desenvolvimento do romance indiano escrito em língua inglesa em períodos posteriores. Assim, com a publicação do romance *So Many Hungers* (1947) de Kamala Markandeya, tem-se o terceiro estágio da tradição literária indiana.

Por fim, o quarto e último ciclo, tem como marco inicial o texto seminal de Salman Rushdie, *Midnight's Children* (1981). Durante os anos 1980, “[...] idealismo e espiritualismo substituem o materialismo e consumismo [...]” (Akhter; Devi, 2022, p.158) característicos de períodos anteriores. Por causa da criatividade e do teor das temáticas encontradas nas obras desenvolvidas nesse momento, entende-se o período como sendo de extrema relevância na história do desenvolvimento do romance indiano escrito em língua inglesa.

A partir dos anos 1980, romancistas inspirados pelo legado de Rushdie se concentraram na relação entre questões de cunho nacional e aquelas de teor individual e em suas obras contemporâneas, aparecem temas como “[...] insegurança social, instabilidade política, depravação moral, violência comunitária, intolerância religiosa, questões subalternas, consciência feminina, questões ecológicas, forças de mercado e influência global. [...]” (Akhter; Devi, 2022, p.158, tradução nossa)⁷⁶

No decorrer da apresentação da atividade literária indiana, Akhter e Devi (2022) mencionam com frequência a produção de textos em língua inglesa. Logo no início do capítulo,

⁷⁵ [...] the Indian novel in English acquired a new dimension [...] as creative writers attempted to look at their past and their culture from a different perspective. With this new awareness, the novelists began to explore and interpret the Indian sensibility by choosing contemporary social, political, and cultural issues. (Akhter; Devi, 2022, p.148)

⁷⁶ [...]The contemporary Indian novels in English concentrate on issues like social insecurity, political instability, moral depravity, communal violence, religious intolerance, subaltern issues, feminine consciousness, ecological issues, market forces, and global influence. [...] (Akhter; Devi, 2022, p.158)⁷⁶

é destacado pelas autoras que, apesar de a Índia ser um país de múltiplas linguagens literárias – cada uma implicando em longa tradição – existe uma tendência no meio literário em adotar a língua inglesa como o principal veículo linguístico.

Apesar de reconhecerem as possibilidades que a língua inglesa oferece para a literatura e a cultura indiana de modo geral, bem como o corpo literário indiano produzido no idioma estrangeiro e sua recente história de apenas 100 anos, Akhter e Devi (2022) se posicionam contra a visão que ignora a pluralidade da tradição literária indiana, entendendo que, apesar de a língua inglesa possuir status oficial atribuído pela Constituição da Índia, ela “[...] não é um idioma indiano. É o idioma do Reino Unido, da Austrália, do Canadá, da Irlanda e dos Estados Unidos [...]” (Akhter; Devi, 2022, p.142) e seu papel enquanto papel de recurso linguístico literário remete ao passado colonial, quando a Índia esteve sob domínio do Império Britânico.

De acordo com as autoras, a língua inglesa foi trazida para a Índia em 1835 por Lorde Macaulay, integrante do Comitê para a Instrução Pública na Índia e que no referido ano emitiu uma minuta⁷⁷ em que criticava o modo como a educação pública era conduzida desde 1813. No documento, o político argumenta que, embora a legislação previsse a educação dos nativos através da literatura e das ciências em geral, por não haver ali uma especificidade clara sobre o meio linguístico através do qual a instrução seria feita, assumia-se que “[...] por literatura, o Parlamento só poderia se referir aquela de origem Árabe ou Sânscrita. [...]” (Macaulay, 1835, p.1), tradição essa anterior ao século XIX.

Na defesa de sua tese a favor da língua inglesa como meio de instrução dos nativos indianos e da superioridade da literatura ocidental, Lorde Macaulay (1835) aponta nos diletos nativos uma pobreza e rudeza, além de observar neles a ausência de substância literária ou informação científica, aspectos que, na sua opinião, demandariam muito trabalho para alcançar o nível de línguas como a inglesa e, assim, tornariam ainda mais difícil a elevação do nível intelectual dessas pessoas.

Assim, em 1835, a língua inglesa adentra o território indiano como uma arma, cujo objetivo era a civilização, ou melhor, a subjugação da comunidade indiana. Por ser a língua criada e utilizada no país de seus governantes, tão logo o idioma penetrou o território da então colônia britânica, assumiu elevada posição cultural, o que levou, então, à sua adoção como meio literário linguístico e deu margem para a expressão da literatura em língua inglesa.

⁷⁷ Disponível em: <https://home.iitk.ac.in/~hcverma/Article/Macaulay-Minutes.pdf>. Acesso em 30 jun. 2024.

Apesar de a adoção da língua inglesa como meio linguístico enriquecer a cultura literária indiana, para Akhter e Devi (2002), ela também contribui para um intenso conflito cultural que se manifesta em duas frentes: primeiro, ainda que o escritor reivindique tal idioma como “língua indiana”, o seu texto inevitavelmente se direciona para uma audiência que faz parte daquela classe social, o que faz com que “[...] muitos autores assumam ao mesmo tempo um tom irônico erudito, para livrá-lo de sua estagnação e sobrecarregá-lo com excessivo colorido local.” (Akhter; Devi, 2022, p.143). Em segundo lugar, por causa do reconhecimento conferido à língua inglesa como língua oficial, enquanto esta é adotada como instrumento cultural dinâmico e nacional, o Hindu, a segunda língua nativa da Índia, acaba reduzido a uma posição linguisticamente estática e de um alcance geográfico local e específico.

Além da questão linguística, outro tema pertinente e presente na literatura de origem indiana é a questão da diáspora indiana, uma das maiores do mundo. De acordo com o Dr. M. K. Gautam (2013), o deslocamento da população indiana em direção a outros países entre o início da terceira década do século XIX e a segunda década do século XX, coincide com o início do processo migratório de trabalhadores contratados, profissionais e estudantes desta nação para as colônias britânicas, francesas, holandesas, dinamarquesas e portuguesas na Ásia, África, Caribe e países do Extremo Oriente.

Apesar do movimento migratório indiano ter tomado direções diversas, destacamos o deslocamento dessa comunidade em direção ao Canadá, principalmente porque ao longo da relação entre os dois países relacionado ao processo de imigração, a comunidade de origem indiana segue correspondendo a uma parcela considerável da população, sendo uma das ascendências de maior recorrência entre os imigrantes em geral e de origem asiática no censo⁷⁸ realizado pelo governo canadense em 2021.

Assim, ao investigarmos o movimento migratório da população indiana em direção ao Canadá, observamos que sua emergência data do início do século XX, quando um grupo de 45 soldados do grupo Sikh migrou e se estabeleceu na Columbia Britânica, e se estende até os dias de hoje. Para o Dr. Jaysukh. D. Hirpara (2023), independentemente da origem do imigrante, o deslocamento da terra natal traz consequências profundas e as vezes irreparáveis:

Os imigrantes, qualquer que seja o motivo da migração, [...] partilham algumas coisas comuns, bem como diferenças que se baseiam nas suas condições de migração e no período de permanência na terra adoptada. Principalmente os migrantes sofrem com a dor de estarem longe de suas casas, as memórias de sua pátria, a angústia de deixar

⁷⁸ Disponível em: <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/221026/dq221026b-eng.htm>. Acesso em: 20 jun. 2024.

para trás tudo o que é familiar agoniza as mentes dos migrantes. William Safran observou isso; “—eles continuam a se relacionar pessoal ou indiretamente com a pátria de uma forma ou de outra, e sua consciência e solidariedade étnico-comunitária são definidas de forma importante pela existência de tal relacionamento.” (Hirpara, 2023, p.23-24, tradução nossa)⁷⁹

Além da angústia provocada pela distância da terra que lhe é tão familiar e cujo conjunto simbólico contribui para a sua identidade, através da cultura, o sujeito diaspórico procura com frequência se inserir na comunidade social do país que o recebe. Tais tentativas, no entanto, são muitas vezes frustradas, não só pela dificuldade em assimilar um outro conjunto simbólico, mas pela preocupação em se desvincular daquele outro que primeiro o constituiu. Assim, o sujeito imigrante, se vê dividido “[...] entre duas terras, duas culturas e muitas vezes, entre línguas [...]” (Hirpara, 2023, p.24). Face a sentimentos tão complexos e conflitantes, a literatura se apresenta como uma importante válvula de escape cultural, que coloca a experiência diaspórica em perspectiva e oferece ao indivíduo imigrante a oportunidade de lidar tanto com o mundo exterior como aquele dentro de si.

Segundo Hirpara (2023), a história da produção literária indiana que tem como temática principal o deslocamento desse povo, “[...] é tão antiga quanto a própria diáspora. [...]” (Hirpara, 2023, p.25). Considerando a apropriação da língua inglesa como principal meio linguístico literário, o autor apresenta o primeiro texto relacionado a diáspora indiana de que se têm notícia, *The Travels of Dean Mahomet* (1794). Escrito em língua inglesa, a obra é atribuída ao viajante, soldado, cirurgião e empresário Indo-Britânico Dean Mahomed, que, embora tenha vivido a sua vida adulta entre a Irlanda e a Inglaterra, promoveu significativamente a cultura indiana através de iniciativas como a inauguração do primeiro restaurante de culinária indiana na Grã-Bretanha em 1810 e a casa de banho com ares de spa em Pool Valley, Brighton, em 1814⁸⁰, além, é claro, da literatura. 40 anos depois da publicação de *The Travels of Dean Mahomet*, publica-se *A Journal of Forty-Eight Hours of the Year 1945* de Kylas Chunder Dutt, considerado o primeiro texto em língua inglesa escrito por um indiano residindo na Índia em 1864, o primeiro romance indiano em língua inglesa, *Chatterjee's Rajmohan's Wife*, de autoria de Bankim Chandra.

⁷⁹ The immigrants, whatever their reason for migration be, [...] have shared some common things as well as differences which are based on their conditions of migration and period of stay in the adopted land. Mostly the migrants suffer from the pain of being far off from their homes, the memories of their motherland, the anguish of leaving behind everything familiar agonizes the minds of migrants. William Safran has observed that; “—they continue to relate personally or vicariously, to the homeland in a way or another, and their ethnic-communal consciousness and solidarity are importantly defined by the existence of such a relationship.” (Hirpara, 2023, p.23-24)

⁸⁰ Disponível em: <https://brightonmuseums.org.uk/discovery/history-stories/sake-dean-mahomed-brighton-resident-and-regency-entrepreneur/>. Acesso em: 30 jun. 2024.

Além de identificar tais escritos na literatura indiana, Hirpara (2023) categoriza a produção literária sobre a temática da diáspora e seus escritores de acordo a geração a partir da qual escrevem, apoiando a sua reflexão no contexto geopolítico da Índia. É assim que somos apresentados à antiga geração de escritores diaspóricos de origem indiana, de nomes como Raja Rao, G. V. Dasani, Santha Rama Rau, Dhal Chandra Rajan, Nirad Chaudhari e Ved Metha. Para o autor, esse grupo de pensadores observa a Índia de longe, como expatriados, e raramente compartilham sobre a experiência fora de seu país. “[...] É como se esses escritores descobrissem a sua ‘indianidade’ apenas fora da Índia [...] A distância oferece o distanciamento tão necessário para uma visão clara de sua terra natal. [...]” (Hirpara, 2023, p.25).

Além de descrever a primeira geração, Hirpara (2023), também constata a emergência de escritores internacionais anglo-indianos que, profundamente inseridos no mundo orientado pelo mercado, abordam as suas experiências fora do contexto da Índia em um tom predominantemente melancólico. Tais literatos, pontua o autor, podem ser classificados em dois grupos: no primeiro, inclui-se aqueles que possuem alguma parcela de vivência na terra natal e por isso, se sentem deslocados no local para o qual migram; no segundo grupo, encontram-se os indivíduos cuja infância e educação foram vivenciadas fora da Índia, e por essa razão, se sentem desprovidos das raízes que a geração anterior possui. Quando colocados sob a perspectiva do contexto geopolítico da Índia, aspectos como a discriminação racial contra os imigrantes indianos e a dupla ótica da experiência em múltiplos modos culturais, acrescentam outra dimensão aos escritos diaspóricos, aumentando também o seu apelo para um público mais amplo e a nível internacional.

Por fim, a segunda geração de escritores da diáspora indiana inclui nomes como Meera Syal, Shashi Tharoor, Hari Kunzru, Sunetra Gupta, Jhumpa Lahiri, etc. Paralelo à emergência da segunda geração, o referencial temático sofre transformação ao voltar-se para questões mais atuais, porém de cunho interno. Munido de tal arcabouço, o novo grupo de escritores consegue, por exemplo, tratar de forma bem-sucedida da experiência da primeira e da segunda geração de imigrantes de origem indiana nos Estados Unidos.

Ao longo do desenvolvimento da literatura indiana sobre a diáspora, nota-se que a pluralidade da identidade cultural sempre foi abordada e compartilhada com o público leitor. Nesse contexto, entende-se que a complexidade e pluralidade da tradição literária indiana permitiu que esta servisse não apenas como documento cultural de um passado e um presente difíceis, mas também oferecesse as ferramentas necessárias para a transformação social.

Embora ao final da década de 1990 houvesse resistência na Índia para aceitar tal escrita literária, o fato é que esse importante corpo textual literário obteve – e ainda obtém – reconhecimento internacional, o que pode ser percebido através de gratificações como o Prêmio Nobel da Literatura concedido a V.S. Naipaul, o prêmio Booker of Bookers para Salman Rushdie, o prêmio Pulitzer para Jhumpa Lahiri e o Prêmio do Governador Geral do Canadá a Rohinton Mistry (Ganesh, 2018).

Para Akhter e Devi (2022), na contemporaneidade em que a cultura indiana está inserida, cada vez mais questões ligadas às realidades sociopolíticas do povo indiano figuram nos textos literários de origem indiana. Não só os escritores contemporâneos como a *instapoeta* rupi kaur estão atentos ao que está acontecendo ao seu redor e da sua comunidade, como enfrentam o trabalhoso desafio de articular tais eventos na sua escrita, o que torna a literatura uma potente plataforma para a intervenção no ambiente social.

4.2.3. rupi kaur e a busca imigrante por “enraizar” entre a Índia e o Canadá

de repente somos todos imigrantes
trocando uma casa pela outra
primeiro trocamos o ventre pelo ar
depois o subúrbio pela cidade imunda
em busca de uma vida melhor
alguns de nós abandonam sua terra por completo
(KAUR, 2018, p.131)

O trecho acima corresponde a um poema presente no capítulo “rooting” (enraizar) do livro *The Sun and Her Flowers* (O que o sol faz com as flores), de rupi kaur. kaur é uma das jovens vozes a tratar as noções de intersecção entre espaços identitários, da crise de identificações e da busca por estabilidade na perspectiva do sujeito imigrante.

Nascida em Hoshiarpur, Punjab, Índia, em 4 de outubro de 1992, a poeta, artista, performer e fenômeno literário emergente⁸¹ teve sua vida transformada completamente ainda na infância, quando migrou com a família para o Canadá para se reunir com o pai da autora. De acordo com Kumar (2017), o pai de rupi havia migrado para o Japão um mês após o nascimento da filha, pois assim como outros Sikhs⁸², temia a perseguição diante de ataques anti-Sikhs ocorridos em 1984. Uma vez em território canadense, kaur e a família passaram por diferentes localidades antes de se estabelecerem em Brampton, localizada no subúrbio da região da cidade de Toronto, na província de Ontário, Canadá.

⁸¹ <https://rupikaur.com/pages/about-me>

⁸² De acordo com McLeod, Sikhs são seguidores do Siquismo ou Sikhismo, religião e filosofia fundada no século XV na região de Punjab, Índia.

Como imigrante em um país desconhecido, a autora afirma ter tido uma vida simples, sem muitos luxos. Sendo uma criança tímida, a leitura lhe fazia companhia, mas era difícil ter acesso a escritores de origem semelhante à sua. À medida que crescia, rupi foi percebendo que o lar era menos sobre uma localização geográfica, mas a saudade para com a sua terra natal e o que havia sido deixado para trás permanecia com ela. Em seu site, kaur comenta que inicialmente nutria o desejo de ser artista visual e que a poesia era um hobby *bobo*. No entanto, logo a escrita ganhou mais espaço e se tornou um escape para o saudosismo que sentia com relação a terra que lhe era familiar.

Em entrevista a Kumar (2017), kaur comenta que começou a divulgar seu trabalho ainda jovem, no blog da escola, mas de forma anônima. Anos depois, passou a compartilhar seus textos em plataformas como a do Tumblr, Twitter e Instagram. rupi estreou no Instagram em 2009, mas foi em março de 2015 que chamou a atenção na plataforma. Na época, a então estudante havia postado a foto de uma jovem mulher – pelos traços, pode-se inferir que seja a própria autora – deitada de costas na cama e virada para a parede. Aparentemente, não há nada de especial na foto. Não há uma grande escala de cores presentes na foto a não ser por aquelas da roupa de cama e as da jovem em questão. Contudo, é impossível não ter o olhar direcionado para a mancha de sangue menstrual na roupa da jovem e no lençol de cama.

Tempos depois, a rede social removeu a imagem da página de kaur, alegando a violação de diretrizes da comunidade. Em resposta à medida adotada pela rede, a poeta compartilhou novamente a foto no Facebook com uma longa mensagem na qual explica que a foto fazia parte de um projeto de faculdade e que a atitude do Instagram era contraditória, pois apenas discriminava imagens que mostrassem nudez, atos sexuais ou violência. A autora disse ainda que, ao excluir a imagem com base em critérios tão amplos, a rede apenas reforçava o pensamento misógino da sociedade, a qual vê a menstruação como algo impuro enquanto objetifica mulheres (muitas menores de idade), inclusive no ambiente da rede social em questão.

Apesar disso, rupi continuou compartilhando seus textos nas plataformas digitais. Nesse movimento, os seguidores passaram a questionar sobre onde poderiam adquirir seu livro, o que contribuiu para a reunião dos poemas no formato de livro.

As principais obras de kaur são as coletâneas de poemas *milk and honey* (2014), *the sun and her flowers* (2017) e *home body* (2020) e a coletânea de exercícios de escrita *Healing*

Through Words (2022)⁸³. Dentre esses trabalhos, destaca-se *milk and honey*, uma vez que o seu processo de escrita, publicação e divulgação foi realizado inteiramente e de forma independente pela autora. Em seu texto, kaur trata sem pudor temas como o amor, a perda, o abuso, o trauma, a cura, a feminilidade e a migração, baseando-se tanto em sua própria experiência, como também na de familiares e ou de amigas próximas.

A poesia de kaur é singular e reflete o hibridismo de sua bagagem cultural. Ocasionalmente, os textos são acompanhados de títulos e ou ilustrações. Embora sejam escritos em língua inglesa, também seguem as regras do Gurmukhī, um dos 3 sistemas de escrita da língua Punjabi, língua materna da autora. De acordo com tal sistema, os textos são escritos com letra minúscula e não se observa outro sinal de pontuação além do ponto final, indicado pelo símbolo “|”. Além disso, a autora faz menções a eventos como o genocídio do povo Sikh e a hábitos das mulheres indianas como trançar seus cabelos e usar o lápis de olho tipo Kohl. Ao trazer a cultura indiana para o texto literário, kaur estabelece a Índia enquanto um dos pontos de referência para a “ponte entre dois países” da qual a voz lírica fala em seus textos.

kaur procura se envolver em todo o processo de produção de suas obras, desde a escrita dos textos, passando por escolhas de imagens, títulos e ilustração para a capa e culminando na divulgação em sua página nas redes sociais.

Embora a sua posição enquanto autora tenha sido firmada recentemente, rupi já coleciona marcos importantes: de acordo com seu site, sua coletânea de livros já foi traduzida para mais de 43 idiomas e vendeu mais de 11 milhões de cópias ao redor do mundo.

Considerada a escritora da década pela revista norte-americana *New Republic*, teve sua influência reconhecida pela Forbes, figurando como uma das 30 pessoas mais influentes com menos de 30 anos. Em 2021, produziu e lançou pela plataforma Amazon Prime Video o especial de poesia *Rupi Kaur Live*⁸⁴ (2021). Entre 2022 e o início de 2023, saiu em turnê, performando sua poesia em diversos países, inclusive o Brasil.

Embora a autora tenha declarado a sua preferência pela produção escrita física, mantém uma postura ativa nas redes sociais, onde não só divulga seu trabalho, como também usa a mídia como plataforma para tratar de diversas questões pertinentes ao Sudeste Asiático – como a opressão aos Sikhs – além de se posicionar sobre questões humanitárias e/ou que digam respeito às mulheres de modo geral.

⁸³ No Brasil, as coletâneas de rupi kaur traduzidas para a língua portuguesa e publicadas pela editora Planeta sob os seguintes títulos: outros jeitos de usar a boca (2014); o que o sol faz com as flores (2017); meu corpo, minha casa (2020) e cura pelas palavras (2022), respectivamente.

⁸⁴ Apesar de em geral, o texto de rupi kaur obedecer a regra gramatical do sistema Gurmukhī da língua Punjabi, tanto na plataforma de *streaming* como no site da autora, o título do especial aparece grafado desta maneira.

5. A IDENTIDADE HÍBRIDA/MESTIZA/IMIGRANTE E AS POSSÍVEIS PONTES POÉTICAS NAS FRONTEIRAS ENTRE “TO LIVE IN THE BORDERLANDS MEANS YOU” DE GLORIA ANZALDÚA E A SEÇÃO “ROOTING” (THE SUN AND HER FLOWERS) DE RUPI KAUR

Viver nas fronteiras significa que você não é nem *hispana india negra espanhola ni gabacha*⁸⁵, *eres mestiza, mulata*, mestiça presa no fogo cruzado entre acampamentos enquanto carrega as cinco raças nas suas costas sem saber para que lado ir, de qual correr; [...]
(Anzaldúa, 1987, tradução nossa)⁸⁶

eles não fazem ideia de como é perder o seu lar sob o risco de não encontrá-lo novamente do que é ter a sua vida inteira dividida entre duas terras e se tonar a ponte entre dois países

- *imigrante*
(Kaur, 2017, p.112, tradução nossa)⁸⁷

Diante da liquidez que a modernidade tem assumido, especialmente motivada pelo processo de globalização e do recorrente deslocamento das fronteiras geográficas e simbólicas que orientam a formação das identidades das sociedades contemporâneas, a temática da identidade, bem como o seu processo de formação, tem retornado à discussão nas diversas esferas discursivas que as tecnologias digitais de comunicação e informação tornam possíveis.

Independente da área de estudo e da natureza da fronteira – se física ou metafórica –, o fato é que ao longo da construção de teorias sobre as comunidades sociais contemporâneas, a encruzilhada tem sido um rico espaço para a exploração teórica da complexidade das identidades e das experiências humanas que se desenrolam no bojo da condição pós-moderna. Nesse sentido, pensadores como Michel Foucault, Jacques Derrida, Edward Said, Glória Anzaldúa, Stuart Hall, Homi K. Bhabha, dentre outros, oferecem através de sua escrita perspectivas profundamente pessoais e culturalmente incisivas sobre o que significa viver e transcender os limites das divisas estabelecidas socioculturalmente.

⁸⁵ termo chicano para “mulher branca”

⁸⁶ “To live in the Borderlands means you / are neither *hispana india negra española / ni gabacha, eres mestiza, mulata*, half-breed / caught in the crossfire between camps / while carrying all five races on your back / not knowing which side to turn to, run from [...]” (Anzaldúa, 1987, p.194)

⁸⁷ “they have no idea what it is like / to lose home at the risk of / never finding home again / to have your entire life / split between two lands and / become the bridge between two countries” (Kaur, 2017, p.112)

Embora a temática da fronteira e a ideia da consciência *mestiza* que emerge desse espaço permeiem toda a produção textual da escritora chicana Anzaldúa, é no texto do livro *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) e mais especificamente no poema "To Live in the Borderlands means you", que integra a referida obra, que a autora mergulha com profundidade – e de maneira particular à sua realidade identitária – nos diferentes espaços culturais que se cruzam no entrelugar simbólico e nas nuances pertinentes à vida nesse lugar que contribuem para a formação de uma identidade híbrida/*mestiza*.

A reflexão acerca da consciência mestiça proposta por Anzaldúa atravessa os limites impostos pelo tempo e pelas encruzilhadas desenhadas geograficamente e ecoa na contemporaneidade na escrita da *instapoeta*⁸⁸ indo-canadense rupi kaur. Inserida no contexto do ciberespaço e tendo como pano de fundo a diáspora indiana em direção ao Canadá, a jovem escritora explora na seção "rooting" de sua coletânea de poemas *the sun and her flowers* (2017), as temáticas das raízes, do crescimento pessoal e da busca por uma identidade autêntica em um mundo que, apesar de líquido, constantemente pressiona o indivíduo contemporâneo à conformidade identitária.

Apesar de um intervalo de poucos mais de 30 anos entre as autoras e os referidos textos, nota-se que ambos os conjuntos de poemas partilham entre si um foco intenso na experiência *mestiza* que emerge do espaço de liminaridade cultural. Contudo, a partir de uma leitura atenta, apoiada no respectivo contexto de produção, observa-se que diferentes entrelugares emergem, o que nos leva à investigação sobre quais fronteiras físicas e metafóricas as autoras partem e criam seus textos.

Apesar do intervalo temporal entre os textos, entende-se que ambos se complementam e se enriquecem mutuamente, contribuindo para a representação e discussão acerca da identidade na condição pós-moderna. Por essa razão, o presente capítulo se propõe a investigar e comparar as abordagens poéticas adotadas por Gloria Anzaldúa no poema "To Live in the Borderlands means you" e por rupi kaur em 10 poemas da seção "rooting" (*the sun and her flowers*), no tocante à vivência da identidade *mestiza* no entrelugar identitário, investigando se além da temática em comum, os espaços culturais de que tratam os poemas, bem como a maneira com que forma e conteúdo são articulados nos textos configuram possíveis pontos de diálogo entre as autoras e suas respectivas obras.

⁸⁸ O termo "instapoeta", assim como a categoria "instapoesia", são vocábulos próprios do meio digital, adotados para descrever a produção poética que se popularizou através da rede social Instagram. Porque tais expressões surgiram gradualmente à medida que a prática de compartilhar poesia no Instagram se tornou mais difundida e reconhecida, não é possível associar a origem do termo a uma pessoa em particular ou delimitar o momento específico de sua emergência bem como do seu primeiro uso.

Uma vez que não é possível dissociar um texto literário do panorama sociocultural no qual este é produzido e que o objeto de estudo envolvido nesta investigação integra coletâneas de outros textos das autoras, cremos ser importante incluir os cenários que cercam as autoras – e portanto, as unidades textuais nas quais encontramos os poemas de análise – para compreender as decisões particulares que tomam as autoras quanto as temáticas exploradas, gênero textual adotado, imagens, estilo etc. e então chegar a interpretação mais holística possível dos respectivos textos.

Devido a precedência do texto de Glória Anzaldúa, a presente análise parte das intersecções que reúnem na encruzilhada metafórica a escritora chicana, o livro *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) e o poema “To Live in the Borderlands means you” para então examinar como este último articula forma e conteúdo para tratar da fronteira e da identidade *mestiza*, assim como identificar as contribuições que o texto traz para a discussão das temáticas em questão. Em seguida, introduziremos a poética de rupi kaur, destacando como os contextos histórico e cultural da própria autora e o das redes digitais contribuem para uma abordagem mais irreverente, mas não menos incisiva, da questão identitária na fronteira na contemporaneidade.

Por fim, discutiremos os possíveis diálogos entre a sua escrita e a de Anzaldúa, pontuando as pontes que aproximam as duas autoras e seus textos, mas também observando os aspectos nos quais obras e suas criadoras diferem entre si, criando, assim, entrelugares particulares para que, mais do que sobreviver à fronteira, a poesia e as identidades híbridas/*mestizas* possam ser elas mesmas as encruzilhadas de que precisam.

5.1. As intersecções fronteiriças entre Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* e o poema “To Live in the Borderlands means you”

Gloria Anzaldúa é sem dúvida uma das mais importantes referências da teoria e literatura chicana. Através de sua escrita, Anzaldúa desafia categorizações simplistas e rejeita quaisquer fronteiras rígidas associadas à identidade, oferecendo em troca uma perspectiva multifacetada que celebra a mestiçagem cultural e inspira gerações de chicanos a explorar e valorizar suas próprias heranças culturais, bem como as experiências de marginalização e resistência. A influência da escritora que se identificava profundamente com o *locus* da fronteira, transcende os campos da academia e da literatura, posicionando-a como uma voz crucial no entendimento das dinâmicas culturais e sociais que permeiam as encruzilhadas da vida, sejam elas físicas ou simbólicas.

Na obra magistral *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Anzaldúa desafia e reconstrói as noções convencionais de identidade e pertencimento. A fim de narrar a história do povo chicano e convocá-lo à ação, a autora toma como referência o limite geográfico entre o México e os Estados Unidos e parte da fronteira como um limiar simbólico onde as culturas pertinentes a esse ambiente se entrelaçam e permeiam o indivíduo, criando um espaço textual dinâmico que é simultaneamente uma intersecção física e um estado de ser, tese essa que ressoa poderosamente no poema “To Live in the Borderlands means you”.

Neste texto, Anzaldúa explora a plural e complexa experiência de uma consciência ou identidade *mestiza* no espaço interseccional da fronteira e defende a tese de que a intersecção cultural nesse *locus* simbólico é fundamental para forjar identidades, em especial, aquela que emerge híbrida justamente por causa do trânsito e do atravessamento simultâneo de múltiplas vozes culturais nesse espaço limítrofe.

Mais do que se identificar com a fronteira, Gloria Anzaldúa se transforma nela, desafiando através de seu trabalho as barreiras impostas nos planos físicos, sociais e linguísticos, convertendo o texto em um poderoso manifesto da experiência mestiça, um convite para explorar e celebrar as riquezas das culturas que se entrelaçam na América Latina e além.

5.1.1. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987)

Figura central na literatura chicana de autoria feminina e nos estudos da identidade *mestiza* a partir da noção da intersecção de entrelugares identitários, isto é, das fronteiras culturais, Gloria E. Anzaldúa – a autodeclarada “escritora-teórica chicana, *tejana*, de classe operária, poeta dyke-feminista” (Anzaldúa, 2009, tradução nossa) com um vasto arsenal bibliográfico em seu nome – certamente desafiou a tradição teórica ao longo de sua vida e obra e através de sua produção textual, que contribuiu consideravelmente para a discussão de tais temáticas.

Dentre a prolífica produção textual de Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), se destaca como obra fundamental da autora e da literatura chicana devido ao estudo da fronteira e da formação da identidade *mestiza*. Entendido pela professora da Universidade da Califórnia (UC) Sonia Saldívar Hull (1999) como “[...] uma elaboração sociopolítica específica de uma epistemologia feminista de Chicana do final do século XX [...]” (Hull, 1999, p.12, tradução nossa)⁸⁹, o texto de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* emerge em meio a intervenção teórica de intelectuais chicanas como Anzaldúa e Cherrie

89 ““

Moraga, as quais, desde os anos 1960 e 1970, vinham construindo a teoria chicana. Dessa forma, ao final da década de 1980, a publicação do livro representa, como o próprio título sugere, uma encruzilhada, que, além das chicanas, acolhe também as mulheres latinas e negras de “[...] ambos os lados da fronteira geopolítica entre os Estados Unidos e o México” (Hull, 1999, p.12), formando com elas uma coalização na luta pelo reconhecimento das diferentes experiências identitárias femininas naquele entrelugar.⁹⁰

Como o próprio título indica, em *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, é ao redor da temática da fronteira que Anzaldúa desenvolve a sua tese de uma nova consciência, ou melhor, de uma identidade, a qual por nascer do espaço limítrofe é híbrida ou *mestiza*. Ainda no prefácio, a autora faz questão de deixar claro que quando fala desse espaço de entremeio, se refere ao limite desenhado geograficamente entre o México e a região sudoeste dos Estados Unidos, mais especificamente a região do Gran Valley, no estado do Texas. Tendo tal encruzilhada como ponto de referência físico e metafórico, nasce, através de gênero textual denominado por ela mesma como *autohistoria*⁹¹, uma espécie de mosaico textual, ou melhor, um “[...] texto-invocação que mescla poesia, ensaio, diário ativista e exploração espiritual; e com tantas línguas e dialetos quanto a própria Anzaldúa domina, a saber: espanhol, inglês, *nahuatl*, mexicano nortenho, tex-mex, chicano e *pachuco*⁹²” (Altair, 2016, tradução nossa)⁹³.

Permeado da pluralidade de símbolos, rituais e linguagens característicos das culturas que habitam as fronteiras físicas e metafóricas, o texto anzalduanino promove no plano simbólico o encontro e o cruzamento de outras zonas limítrofes que, além de abrir a

⁹⁰ “*Borderlands*, una elaboración sociopolíticamente específica de una epistemología *feminista* chicana de finales del siglo XX, marca un movimiento hacia las coaliciones con otras *mujeres* a ambos lados de la frontera geopolítica entre Estados Unidos y México.” (Hull, 1999, p.12)

⁹¹ Em nota no texto introdutório da segunda edição, Hull (1999) menciona o ensaio de Glória Anzaldúa intitulado “*Border Arte: Nepantla, el Arte de la Frontera*”, no qual a autora chicana não só expressa o seu entendimento da arte visual da fronteira como uma categoria de arte que suplanta aquela pictórica, como também trata da narrativa de histórias: quem narra e quais histórias são contadas nesse processo. A esse movimento narrativo visual que vai muito além da escrita de si – pois envolve a história da cultura do sujeito em questão – Hull chama de *autohistorias* visuais.

⁹² De acordo com o correspondente da BBC Rafael Estefania no artigo “*Pachucos: The Latinx subculture that defied the US*” (disponível em, Pachucos é um termo que caracteriza uma subcultura latina nos Estados Unidos que remete ao movimento de gangue juvenil mexicano-americano que surgiu no final dos anos 1930, a princípio no leste de Los Angeles, e que mais tarde se espalhou para outras cidades americanas ao longo da fronteira EUA-México. O grupo em questão se destacava pelo seu estilo extravagante, expresso principalmente pelo terno *zoot*, que incluía calças de cintura alta e pernas longas, um casaco comprido de lapelas e ombreiras largas e mangas com pregas e punhos justos. Além das vestes, *pachucos* também eram reconhecidos pelo corte de cabelo estilo Pompadour, visíveis tatuagens e o uso de gírias em espanhol-ínglês e pela resistência em face a cultura popular e marginalizadora americana da época. Assim, quando Altair menciona *pachuco* como um idioma dominado por Glória Anzaldúa, refere-se, portanto, a língua falada pela referida comunidade cultural.

⁹³ “[...] texto-invocación que mezcla poesía, ensayo, diario activista y exploración espiritual; y con tantas lenguas y dialectos como la propia Anzaldúa domina, a saber: español, inglés, náhuatl, mexicano nortenho, tex-mex, chicano y pachuco.” (Altair, 2016)

possibilidade de uma nova maneira de contar “[...] uma história concreta, das chicanas estado-unidenses de origem mexicana. [...]” (Hull, 1999, p.13), contribui também para a compreensão da identidade *mestiza* que nasce nesses espaços.

O texto de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* é organizado em duas partes: a primeira de caráter ensaístico-biográfico-poético e a segunda, de cunho exclusivamente poético. No capítulo que abre a seção de ensaios, o leitor é apresentado a “[...] uma topografia do deslocamento” (Hull, 1999, p. 12) chicano. Tal mapeamento retoma ao longo do texto uma série de eventos que evidenciam a conflitante relação entre México e Estados Unidos que se inicia na primeira metade do século XIX, quando logo após a independência daquele primeiro do domínio espanhol, a imigração de cidadãos estadunidenses em direção ao seu território foi fortemente incentivada. A esse acontecimento que acarretou em um aumento populacional maior do que o México podia dar conta naquele momento, seguiram-se muitos outros que denotam a relação desvantajosa – especialmente culturalmente – para os indivíduos de origem ou ascendência mexicana, como por exemplo, a absorção em 1848 do norte do México, atual região sudoeste dos Estados Unidos mediante o Tratado de Guadalupe Hidalgo ou a criação do programa *bracero*, que buscava suprir demanda por mão-de-obra agrícola e industrial às custas da comunidade de mexicanos e seus descendentes como mão-de-obra barata.

Ao mencionar esses e outros episódios que marcaram a história do povo chicano nos Estados Unidos, Anzaldúa “[...] proporciona aos *mestizos* uma genealogia que, como gente híbrida, os atravessa como nativos das Américas e como possuidores de uma identidade múltipla, não-ocidental [...]” (Hull, 1999, p. 13-14, tradução nossa)⁹⁴, contribuindo para que essa comunidade reivindique o direito de existir, de falar por si e de ter reconhecida nos Estados Unidos a sua história como parte integrante da história daquele país.

Dando prosseguimento à cartografia textual, na seção que se segue, Anzaldúa se dispõe a enfrentar a opressão que acomete a sua comunidade através da categoria de gênero. Para combater a dominação masculina, a autora adota uma postura mais ativista e uma lógica feminista, inicialmente se dirigindo a esse grupo munida de uma combinação do linguajar chicano-mexicano-*tejano*, estratégia essa que parte do entendimento de que “[...] ainda que os varões patriarcais de sua infância e juventude possam falar inglês com fluidez, ela os enfrentará

⁹⁴ “[...] proporciona a los *mestizos* una genealogía que, como gentes híbridas, los interpela a la vez como nativos de las Américas y como poseedores de una identidad múltiple, no occidental. [...]” (Hull, 1999, p. 13-14)

diretamente no idioma de suas tradições *chicana-mexicana-tejanas*” (Hull, 1999, p. 17, tradução nossa)⁹⁵.

É em posse de ferramentas como essa que Glória Anzaldúa “adentra a serpente” como indica o título da seção seguinte, e do ponto de vista da cultura indígena, reivindica e reinscreve figuras femininas como *Malinali*, *Tenépat* e *La Llorona*, anteriormente estigmatizadas como traidoras da comunidade devido à apropriação e conversão cultural pelo colonizador. À medida que resgata e reinventa personagens tão centrais para a cultura *mestiza*, a voz lírica reflete sobre a ligação entre esse movimento e a consciência *mestiza*. Para Anzaldúa, o movimento em direção ao passado é comportamento característico da *Nueva Mestiza*, do sujeito em construção que constantemente busca conhecer a si mesmo.

Para Hull (1999), ao longo de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Anzaldúa investe em um projeto de recuperação e reparação histórica do povo chicano. Do título à contracapa, o texto se apropria das múltiplas linguagens dos espaços identitários e se revela tão plural, híbrido e mestiço como a consciência ou identidade da qual a autora pretende falar. No entrelugar textual anzalduanino no qual inglês, espanhol e *nahuatl* convivem – não sem choques, claro – surge a língua chicana, uma “língua selvagem” característica da encruzilhada, a qual resiste intensamente aqueles “[...] que se negam a comprometer-se plenamente com as exigências linguísticas da linguagem de fronteira” (Hull, 1999, p.22)⁹⁶.

No penúltimo capítulo da primeira parte do livro, Anzaldúa revisita um diálogo *nahuatl* traduzido em 1524 para o espanhol e incluído na coletânea *Coloquios y doctrina cristiana*, no qual narra-se o encontro entre nobres espanhóis e sábios dotados da habilidade de ler a tinta vermelha e preta dos códices. Através de um jogo sociolinguístico histórico-cultural, a escritora chicana “[...] situa a sua escrita no contexto mais amplo do continente e de suas histórias em múltiplas camadas [...]” (Hull, 1999, p.24), atribuindo a ela caráter criativo e estratégico para realizar a apresentação e discussão da identidade *mestiza* na seção seguinte.

No capítulo que encerra a primeira parte de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Anzaldúa retoma as temáticas e os eventos trabalhados nos segmentos anteriores. Apoiada na ideia de um entrelugar simbólico que nasce do cruzamento de múltiplas identidades, a autora revisita o conceito da raça *mestiza* do filósofo mexicano Jose Vasconcelos e apresenta a sua

⁹⁵ “[...] aunque los varones patriarcales de su infancia y juventud puedan hablar el inglés con fluidez, ella los va a enfrentar directamente en el idioma de sus tradiciones *chicano-mexicano-tejanas*.” (Hull, 1999, p. 17)

⁹⁶ “[...] El texto multilingue no admite fácilmente a quienes se niegan a comprometerse plenamente con las exigencias linguísticas del lenguaje de la frontera.” (Hull, 1999, p. 22)

tese de uma consciência ou identidade *mestiza* – “*una conciencia de mujer*” (Anzaldúa, 1987, p.77) –, híbrida e alienígena, característica da *locus* da fronteira:

Porque eu, uma *mestiza*,
continuamente saio de uma cultura
para outra,
porque eu estou em todas as culturas ao mesmo tempo,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan
simultáneamente.
(Anzaldúa, 1987, p.77 *apud* Lima, 2005, p.704)⁹⁷

Para Hull (1999), através da proposta de uma identidade plural, Anzaldúa busca ao longo do capítulo – bem como do texto *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* – “[...] construir um novo sujeito ativista que possa reinscrever a história chicana no relato oficial, relegitimar as suas múltiplas capacidades linguísticas chicanas e rastrear as origens étnicas e raciais das *mestizas mexicano-tejanas*. [...]” (Hull, 1999, p.24, tradução nossa)⁹⁸. Contudo, a autora evidencia que, apesar da encruzilhada ser um espaço essencialmente plural, é precisamente por causa das muitas vozes que atravessam o *locus* fronteiro que tal ambiente se torna também sinônimo de intenso conflito interno e de um constante sentimento de deslocamento e inadequação cultural.

Diante do paradoxo identitário, a voz presente no texto convoca a consciência *mestiza* à ação, a regressar ao passado e realizar um inventário dos seus múltiplos fragmentos, pois entende que é a partir do resgate e da assimilação da sua própria história que o espaço propício para o surgimento da nova identidade se materializa e transforma a consciência em fundamental ferramenta na luta *mestiza* – a qual “é acima de tudo uma luta feminista”.

Após a travessia das fronteiras na primeira seção do livro, na segunda parte, nomeada após Ehécatl⁹⁹, uma das manifestações de *Quetzalcóatl* – ou “Serpente Emplumada”, figura mítica de muitas religiões mesoamericanas – e frequentemente associada ao ar e aos ventos, as chuvas e à criação da humanidade, faz-se um mergulho poético na consciência *mestiza*. Assim como no primeiro segmento, a porção poética de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* é organizada em pequenas parcelas que, nesse caso, formam pequenas coletâneas de narrativas

⁹⁷ “Because I, a *mestiza*, / continually walk out of one culture / and into another, because I am in all cultures at the same time, / *alma entre dos mundos, tres, cuatro*, / *me zumba la cabeza con lo contradictorio*. / *Estoy norteadada por todas las voces que me hablan / simultáneamente*.” (Anzaldúa, 1987, p.77)

⁹⁸ “[...] Ao largo del texto, Anzaldúa se esfuerza por construir un nuevo sujeto activista que pueda reinscribir la historia chicana en el relato oficial, relegitimar las múltiples capacidades linguísticas chicanas, y rastrear los orígenes étnicos y raciales de las *mestizas mexicano-tejanas*.” (Hull, 1999, p.24)

⁹⁹ Disponível em: <https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-15836/ehecat1/>. Acesso em: 11 jul. 2024.

chicanas em forma de poemas. Através da escrita poética, Anzaldúa trata da classe trabalhadora – especialmente das mulheres *mexicanas-tejanas* –, explora a questão da sexualidade lésbica e da violência que acomete esse grupo, do processo dual e caótico que envolve as raízes chicanas e a negociação de múltiplas posições culturais, além de novamente convocar a consciência *mestiza* a lutar contra a inércia, apesar das contradições que envolve a sua pluralidade.

Considerando então o contexto de produção de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, as temáticas abordadas e a metodologia adotada para apresentação e defesa da tese anzalduanina, entende-se a distinção feita a essa obra dentro do conjunto da produção literária de Glória Anzaldúa e a relevância que tal texto possui na literatura chicana e nos estudos desenvolvidos a respeito da fronteira.

Através da tese da consciência *mestiza*, Anzaldúa nos mostra em “To Live in the Borderlands means you”, que apesar do conflito no espaço da fronteira, a sobrevivência naquelas zonas limítrofes é sim, possível. No entanto, para que isso ocorra, é preciso resistir às muitas vozes que tentam nos seduzir e nos levar a sucumbir. Em vez disso, é necessário tomar uma atitude e ser a própria encruzilhada, isto é, acolher a pluralidade identitária do entrelugar e a cacofonia que a experiência nesse espaço implica.

5.1.2. Vivendo na fronteira: o poema “To live in the Borderlands means you...”

To live in the Borderlands means you
are neither *hispana india negra espanola*
*ni gabacha*¹⁰⁰, *eres mestiza, mulata*, half-breed
caught in the crossfire between camps
while carrying all five races on your back
not knowing which side to turn to, run from;

To live in the Borderlands means knowing
that the *india* in you, betrayed for 500 years,
is no longer speaking to you,
that *mexicanas* call you *rajetas*¹⁰¹,
that denying the Anglo inside you
is as bad as having denied the Indian or Black;

Quando vives en la frontera
people walk through you, the wind steals your voice,
you're a *burra, buey*¹⁰², scapegoat,
forerunner of a new race,
half and half —both woman and man, neither—
a new gender;
To live in the Borderlands means to
put *chile* in the borscht,
eat whole wheat *tortillas*,
speak Tex-Mex with a Brooklyn accent;

¹⁰⁰ *gabacha* – termo Chicano para a mulher branca

¹⁰¹ *rajetas* – literalmente, “divida”, isto é, ter faltado com a palavra

¹⁰² *buey* – boi

be stopped by *la migra*¹⁰³ at the border checkpoints;

Living in the Borderlands means you fight hard to
resist the gold elixir beckoning from the bottle,
the pull of the gun barrel,
the rope crushing the hollow of your throat;

In the Borderlands
you are the battleground
where the enemies are kin to each other;
you are at home, a stranger,
the border disputes have been settled
the volley of shots have shattered the truce
you are wounded, lost in action
dead, fighting back;

To live in the Borderlands means
the mill with the razor white teeth wants to shred off
your olive-red skin, crush out the kernel, your heart
pound you pinch you roll you out
smelling like white bread but dead;

To survive the Borderlands
you must live *sin fronteras*
be a crossroads.
(Anzaldúa, 1987, p.194-195)¹⁰⁴

Intitulado “To Live in the Borderlands means you”, o texto acima integra o quinto segmento da seção poética do livro *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, importante obra de autoria da escritora chicana Glória Anzaldúa. Em consonância com o livro, o poema em particular também explora e sintetiza as experiências e os dilemas enfrentados por aqueles que habitam as zonas limítrofes e que, por isso, possuem a identidade fragmentada, híbrida e *mestiza* de que trata Anzaldúa. Ao longo do texto organizado em oito estrofes, que variam na quantidade e tamanho de seus versos, uma interessante encruzilhada textual se constrói diante

¹⁰³ Subdivisão da polícia americana responsável por lidar com a imigração ilegal para os Estados Unidos, especialmente de mexicanos.

¹⁰⁴ VIVER NAS FRONTEIRAS SIGNIFICA QUE VOCÊ / não é nem *hispana india negra espanola / ni gabacha, eres mestiza, mulata, meia-raça* / apanhada no fogo cruzado entre campos / carregando todas as cinco raças nas costas / sem saber para que lado ir, de qual correr; / Viver nas Fronteiras, significa saber que a *india* em você, traída há 500 anos, / não fala mais com você, / que as mexicanas te chama de *rajetas*, / que negar a anglo dentro de você / é tão ruim quanto negar a indígena ou a negra; / *Cuando vives en la frontera* / as pessoas passam por você, o vento rouba a sua voz, / precursora de uma nova raça, / meio a meio – mulher e homem, sequer – / um novo gênero; / Viver nas Fronteiras significa / colocar *chile* na sopa de beterraba, comer *tortillas* de trigo integral, / falar Tex-Mex com sotaque do Brooklyn; / ser parada pela *migra* nos postos de controle da fronteira; / Viver nas Fronteiras significa lutar muito para / resistir ao elixir de ouro que acena de dentro da garrafa, / ao movimento que puxa e aciona o cano da arma, / à corda esmagando o vazio da garganta / Nas Fronteiras / você é o campo de batalha / onde os inimigos são parentes entre si; / você está em casa, uma estranha, as disputas fronteiriças foram resolvidas / um rajada de balas estilhaçou a trégua / você está ferida, perdida na ação / morta, revidando; / Viver nas Fronteiras significa que / o moinho com os dentes brancos de navalha quer retalhar / sua pele vermelho-oliva, esmagar a semente, o seu coração / socar apertar esticar como um pão branco mas morto; / Para sobreviver nas Fronteiras / você deve viver *sin fronteras* / ser uma encruzilhada. (Anzaldúa, 1987, p.194-195, tradução nossa)

do leitor e lhe oferece uma poderosa reflexão sobre as questões de identidade, fronteiras e pertencimento.

Escrito predominantemente em língua inglesa, articulada a termos e expressões em espanhol e *nahuatl*, o poema inicia a partir da frase “To live in the Borderlands means you” (Viver nas Fronteiras significa que você). Essa combinação de palavras aparentemente simples, não apenas nomeia o texto poético que será apresentado, mas contribui para definir o tema central da obra – isto é, a complexa realidade de habitar as fronteiras – e conduz o leitor a se perguntar sobre o significado da vida nas zonas limítrofes.

Além de intitular o poema, a frase “To live in the Borderlands means you” forma com os versos que se seguem a primeira das oito estrofes do texto. Nesse segmento, a consciência *mestiza* apresenta a fronteira como um lugar plural, onde se identifica a presença não de uma, mas cinco raças (ou identidades), a saber: hispânica, índia, negra, espanhola, *gabacha* e *mestiza* (mulata ou meia-raça).

Diante da pluralidade da fronteira, que no poema faz referência ao entrelugar geográfico da região do Rio Grande Valley, limite entre México e Estados Unidos, enquanto se também se expressa em seu sentido simbólico, nesse primeiro contato com o texto poético, o espaço da encruzilhada nos parece bastante positivo, pois permite um contato enriquecedor com diferentes culturas ao mesmo tempo que promove comportamentos como “[...] colocar *chile* na sopa de beterraba, comer tortilhas de trigo integral, falar Tex-Mex com um sotaque do Brooklyn e ser parada pela *la migra* nos postos de controle da fronteira [...]” (Anzaldúa, 1987, 194, tradução nossa).

Contudo, a mesma porção que parece celebrar a diversidade desse lugar, expressa através da imagem do “fogo cruzado entre acampamentos” que, apesar da fronteira tornar a multiplicidade racial possível, atribui-se àquele *locus* um sentido de espaço onde caos e conflito se instalam, aprisionam e paralisam a identidade *mestiza*, levando-a a um estado de total inércia no qual ela carrega todas as suas identidades ao mesmo tempo, mas não sabe para qual das vozes identitárias dar ouvidos.

Nas estrofes seguintes, a voz-lírica evoca diferentes imagens e símbolos culturais para ilustrar a sua experiência na encruzilhada. Frequentemente se sentindo deslocada e inadequada, sem poder falar por si mesma enquanto outras culturas a atravessam, a identidade *mestiza* é profunda e constantemente transformada pela vida no *locus* interseccional de suas culturas, como sugere as imagens do grão sendo moído ou a do processo de manufatura e sova do pão, atividades típicas do contexto rural e que, vistas como inferiores, eram assumidas tipicamente pela comunidade chicana.

Para “[...] resistir ao elixir de ouro que acena de dentro da garrafa, ao movimento que puxa e aciona o cano da arma, à corda esmagando o vazio da garganta [...]” de que fala na quinta estrofe, é preciso que a *Nueva Mestiza* mobilize e reúna uma grande quantidade de força interna. Apesar dos esforços e das melhores intenções embutidas nas ações da consciência *mestiza*, percebemos na segunda estrofe que o caos na fronteira é tão intenso e pesado que, sem querer, ela acaba por trair ou negar as diferentes partes – indígenas, anglófona ou negra – de si mesma, gerando ruídos na comunicação entre elas ou contribuindo por exterminar qualquer possibilidade de interação. Às rupturas desses relacionamentos, soma-se a informação que nos traz a sexta estrofe, a de que o caos no entrelugar é tão violento que transforma a *Nueva Mestiza* em um campo de batalha, onde, por um lado, há familiaridade, pois há um reconhecimento das diferentes culturas, mas ao mesmo tempo, sofre os golpes desferidos pela cacofonia de identidades os quais, com frequência, a fazem se sentir estranha e deslocada.

Apesar do conflito que lhe suga as energias na fronteira, a consciência *mestiza* chega à conclusão de que a hibridez cultural presente naquele *locus* deve ser celebrada e que sobreviver no entrelugar é possível. Para que isso ocorra, no entanto, é preciso que ela se torne a própria fronteira, isto é, que os seus limites fronteiriços assumam caráter de liquidez – como é a contemporaneidade na qual nos encontramos –, e então, acolher a sua pluralidade, por mais caótica e pesada que seja.

“To live in the Borderlands means you” de Glória Anzaldúa é um poema profundamente evocativo que ressoa com questões de identidade, fronteira e resistência. Através de uma linguagem poética híbrida, Anzaldúa desafia os limites convencionais da poesia, nos convidando no processo a reconhecer e valorizar a riqueza das experiências culturais híbridas que surgem nas zonas limítrofes, a abraçar a diversidade e a pluralidade de identidades, bem como aprender a conviver com as contradições e ambiguidades características dos espaços de intersecções culturais. Assim, devido à abordagem temática e a técnica empenhada pela autora para a reflexão sobre a questão *mestiza* na fronteira, tanto obra como criadora têm sua relevância reafirmadas no meio literário, servindo, mesmo tanto tempo após a publicação do texto em questão, como poderosas fontes de inspiração para os *mestizos* e *mestizas* que ainda lutam para pertencer em meio às muitas encruzilhadas da vida.

5.2. As pontes entre rupi kaur, *the sun and her flowers* (2017) e o segmento poético “rooting”

Poeta do meio digital, a escritora indiano-canadense rupi kaur é uma das poderosas vozes da literatura contemporânea. Apesar de sua juventude e da recenticidade de suas obras,

desafia a noção tradicional de poesia com sua obra revolucionária e vem conquistado com sua escrita direta e emotiva, que aborda temas como amor, trauma, feminilidade e identidade cultural para um público global.

Seguindo o sucesso da coletânea de poemas *milk and honey* (2014), a obra *the sun and her flowers* (2017) se destaca pela apropriação e uso da metáfora do ciclo de vida das flores para explorar o processo de autoconhecimento e transformação pessoal. Em meio ao compilado poético de linguagem simples e poderosa dividido em cinco seções que refletem etapas distintas dessa jornada, a autora se dedica a explorar no segmento “rooting” a complexidade da busca por raízes em um contexto imigrante, questão próxima à autora e que ressoa com questões universais de pertencimento, identidade cultural e conexão com as origens.

Embora a busca por raízes na perspectiva imigrante seja uma temática que permeie toda a seção “rooting”, não é possível escolher apenas um dos textos para examinar as experiências emocionais e psicológicas dos imigrantes e suas lutas para se ancorar em um novo solo cultural. Por essa razão, dos 21 poemas que compõem o segmento, apenas 10 são selecionados para a análise da identidade *mestiza*/imigrante na fronteira que nos propomos a fazer. Tal investigação é enriquecida pela sensibilidade única de kaur para capturar momentos de intimidade e vulnerabilidade, transformando experiências individuais em reflexões profundamente humanas.

Assim, através de suas pontes simbólicas e textuais, rupi kaur e "the sun and her flowers" não apenas celebram a jornada pessoal de cura e crescimento, mas também oferecem uma voz poderosa e necessária para aqueles que buscam compreender e expressar suas próprias narrativas de identidade e pertencimento no mundo contemporâneo.

5.2.1. rupi kaur e *the sun and her flowers* (2017)

Conhecida pela sua poesia profundamente pessoal e acessível que explora temas universais como amor, trauma, perda, cura, feminilidade, entre outros, o fenômeno literário contemporâneo indo-canadense rupi kaur é um dos principais destaques da *instapoesia*, subgênero textual que nasce no contexto das redes sociais, especificamente no da plataforma Instagram, rede na qual a escrita curta e direta de kaur vem conquistando uma vasta audiência.

Ao todo, rupi kaur possui um pequeno acervo de quatro obras publicadas: *milk and honey* (2014), *the sun and her flowers* (2017), *home body* (2020) e *Healing Through Words*

(2022)¹⁰⁵. Desse conjunto, os três primeiros correspondem a coletâneas de poemas, enquanto a obra mais recente reúne uma série de exercícios de escrita de cunho terapêutico. Pelo motivo do reconhecimento da indiana-canadense enquanto artista e escritora ser recente, por ora, a produção literária não corresponde a um grande volume quando comparada ao de outros autores. Ainda assim, a jovem e potente voz poética de kaur não deixa de ecoar através de seus textos.

Sob o título *milk and honey* (“outros jeitos de usar a boca”), a primeira obra de kaur é inspirada em um poema escrito pela autora em 2012, no qual leite e mel servem como uma impactante metáfora para lançar luz sobre o grupo de viúvas que sobreviveram ao genocídio do grupo Sikh que ocorreu em 1984. Escrita, ilustrada e publicada pela própria escritora, a coletânea é dividida em quatro capítulos ou seções denominadas, respectivamente, “the hurting” (a dor), “the loving” (o amor), “the breaking” (a ruptura) e “the healing” (a cura). Embora cada segmento sirva a um propósito textual diferente, em conjunto, as seções colaboram para que se cumpra o objetivo do livro que é o de conduzir e acompanhar o leitor ou a leitora “[...] em uma jornada pelos momentos mais amargos da vida até que encontre neles a doçura [...]” (Kaur, s.d., tradução nossa)¹⁰⁶.

Aproveitando o sucesso estrondoso de seu primeiro *filho* literário e a notoriedade que começa a receber enquanto escritora, rupi publica em 2017 a *irmã* de *milk and honey*, a coletânea *the sun and her flowers* (“o que o sol faz com a flores”). Através do site de kaur, descobre-se através da seção interativa “The Making Of...”, que um diálogo entre a voz poética e sua mãe sobre a “receita (ou ciclo) da vida”¹⁰⁷ inspirou a metáfora por trás do título da obra e da seções nas quais o livro é organizado, que elementos como a cor da capa e a imagem colorida de um ramo de girassóis na edição em língua inglesa fazem interessante referência à botânica e à relação sinonímica entre a natureza, o amor romântico e a energia do universo, contrastando bastante e de forma positiva com a apresentação visual do primeiro livro.

Assim como em *milk and honey*, *the sun and her flowers*, kaur “[...] continua a explorar uma variedade de temas que incluem amor. perda. trauma. cura. feminilidade. migração.

¹⁰⁵ Publicados no Brasil pela editora Planeta entre 2017 e 2023, os livros de rupi kaur receberam, em ordem de publicação, os títulos “outros jeitos de usar a boca”, “o que o sol faz com as flores”, “meu corpo minha casa” e “Cura pelas palavras”.

¹⁰⁶ Disponível em: <https://rupikaur.com/pages/milk-and-honey>.

¹⁰⁷ “rupi’s long-awaited second collection of poetry, *the sun and her flowers*, is a journey of wilting, falling, rooting, rising, and blooming. It is a celebration of love in all its forms. *this is the recipe of life* said my mother as she held me in her arms as i wept *think of those flowers you plant in the garden each year they will teach you that people too must wilt falt root rise in order to bloom*” (Kaur, s.d.). Disponível em: <https://rupikaur.com/pages/the-sun-and-her-flowers>.

revolução [...]” (Kaur, 2017, p.262, tradução nossa)¹⁰⁸ no que se revela ser mais uma jornada de autodescoberta que envolve lidar com o trauma, encontrar forças na vulnerabilidade para então, alcançar a cura e a renovação pessoal. A metáfora representada pelo ramo de flores da capa guia o texto de *the sun and her flowers*, da sementeira até o seu *desabrochar*, o que se nota na organização da obra nas seções “wilting” (murchar), “falling” (cair), “rooting” (enraizar), “rising” (crescer) e “blooming” (florescer).

Em “wilting” (murchar), os textos poéticos reunidos na seção se apropriam do processo que marca o final da vida de uma flor serve para tratar da dor, da tristeza, da perda e da inquietação que acompanham o fim de uma relação. Paralela à essa atmosfera um tanto sombria, no entanto, em processo terapêutico, a voz lírica é levada a refletir sobre o significado de amor e a avaliar o próprio relacionamento. Como resposta à tal ponderação, passa a se recusar a buscar validação apenas a partir do olhar de um(a) parceiro(a), enfatizando o amor-próprio e a legitimação do amor que provém e se manifesta a partir de outras fontes, como os pais trabalhadores, amigos distantes, porém queridos ou ainda que se preocupa mais em doar do que receber.

Munida de tal sentimento e totalmente imersa nos estágios iniciais de seu processo de cura, a voz poética adentra a seção seguinte “falling” (cair). Nesse segundo momento, com a trajetória também permeada por um turbilhão de sentimentos antagônicos, toma-se consciência de que para que prosseguir na jornada em direção à cura, é necessário se permitir “cair e murchar”, tal qual como uma flor. Assim como no capítulo que precede essa seção, os altos e baixos que cercam a jornada de autoconhecimento não são ocultados ou minimizados e tornam necessário, para a sua superação, que o indivíduo mergulhe para dentro de si e aprenda a se amar, a apreciar a própria companhia.

Uma vez absorvida pela terra, é hora de avançar na jornada interior e partir em busca das raízes, isto é, de um espaço no qual o indivíduo se perceba e ao qual possa pertencer. À medida em que revolvemos a terra em “rooting” (enraizar), descobrimos que grande parte do cerne da identidade da voz poética remete à Índia, particularmente à região do Punjab, de modo que, enquanto ela parte em peregrinação em direção ao seu interior, simultaneamente embarca na investigação de suas origens a fim de encontrar o seu lugar no mundo, mesmo que se encontre em um ambiente no qual a cor de sua pele, as suas roupas e o seu sotaque ao falar inglês “denunciem” o seu estrangeirismo e tornem evidente a sua incompatibilidade cultural com aquela comunidade.

¹⁰⁸ “[...] through this collection she continues to explore a variety of themes ranging from love. loss. trauma. healing. femininity. migration. revolution. [...]” (Kaur, 2017, p.262)

Para aqueles que nunca passaram pelo processo migratório, talvez seja difícil assimilar o sentimento de deslocamento cultural a partir do qual a identidade *mestiza* reflete. No entanto, mesmo diante dessa possibilidade, o papel do segmento no conjunto da obra não perde a sua força, pois oferece ao público leitor a oportunidade de se identificar com o sentimento universal da necessidade de provar o nosso valor e afirmar o nosso lugar no mundo, principalmente em tempos difíceis, quando a insegurança e o medo convivem com a desorientação.

Após sofrer o impacto inicial que se segue uma vez que se cai, é hora de se levantar do chão – ainda que lentamente –, e sacudir a poeira para se recuperar. Em um tom mais positivo do que aquele encontrado nas seções anteriores, em “rising” (levantar-se) a voz poética discorre sobre começar a se sentir inteiro novamente, de encontrar e vivenciar o amor uma vez passado o trauma, a perda, a tristeza e os demais sentimento experimentados anteriormente. Para Green (2017), o quarto capítulo representa uma recompensa – uma pausa ou um sopro de ar fresco – diante da difícil escalada da montanha irregular em direção à cura. É após tal subida que a voz poética pode enfim, florescer.

Em “blooming” (florescer), quinta e última parte do livro, diante da vasta bagagem de experiências acumuladas no decorrer da jornada de autodescoberta, a voz lírica, agora recuperada, manifesta o desejo de contribuir para o bem coletivo de outras mulheres e encorajá-las a “florir”, isto é, a terem uma vida melhor. Investida de uma postura feminista, a identidade *mestiza* presente nos poemas dessa seção chama a atenção para o longo histórico de opressão sofrido pelas mulheres por causa do seu gênero. Através das mídias sociais, padrões de pensamento, de vida e beleza foram e são impostos às mulheres, levando-as a odiarem os próprios corpos e a constantemente competirem entre si. Ao mesmo tempo em que faz tal destaque, a voz poética reconhece a sua posição privilegiada, na qual a figura parental não só lhe permitiu liberdade de escolha, como também a incentivou buscar os estudos, em vez de forçá-la a cumprir o ritual de sua cultura, que tem como objetivo o casamento.

Mesmo em face de tal contraste, o público leitor, em especial o feminino, é convidado a refletir sobre a contribuição sociocultural daquelas que vieram antes da geração atual e a conclusão de que, apesar das diferentes encruzilhadas que cada mulher traz consigo, o que de fato irá contribuir para a luta e florir da consciência *mestiza* de caráter imigrante é o amor-próprio e a união entre as mulheres.

Ao longo do livro escrito em língua inglesa, notam-se algumas particularidades na forma como kaur apresenta e desenvolve a sua tese sobre o processo que envolve murchar, cair, enraizar, levantar e florescer. Nota-se, por exemplo, a falta de numeração em todas as páginas, um padrão irregular quanto à estrutura do texto – extensão da estrofe, quantidade de versos,

carência de ritmo e rimas –, a ausência de capitalização nos versos, pontuação restrita ao ponto final e um eventual acompanhamento ao final dos poemas de títulos e/ou ilustrações feitas pela própria autora.

Embora não seja possível ter acesso ao porquê das páginas não serem numeradas ou no que leva a autora a nomear e/ou ilustrar apenas alguns textos, na página de seu site da internet, rupi kaur explica que na língua Punjabi, sua língua materna, existem dois sistemas gramaticais: Shahmukhi e Gurmukhī. Nesse último, não há distinção entre letras maiúsculas e minúsculas e a pausa final é representada textualmente através do símbolo “|”. Mais do que um ato de rebeldia contra a língua inglesa e suas regras, para kaur, ao adotar um sistema de escrita tão específico e que remete à comunidade Sikh da região do Punjabi, o texto ajuda a preservar detalhes desta que é a sua língua materna, além de contribuir para vincular ao seu trabalho como poeta à sua identidade enquanto “mulher diaspórica Punjabi Sikh”.

Apesar de ser apenas a segunda compilação de textos poéticos de kaur, *the sun and her flowers*, o fato de oferecer através de linguagem poética uma experiência sensorial de grande impacto emocional, inspirando e provocando reflexões profundas sobre a importância do autoconhecimento e do quão benéfico é se permitir vivenciar os ciclos naturais da vida – principalmente considerando o contexto artificial que chegam até nós através das redes sociais – contribuiu para solidificar o status da autora indiano-canadense como uma das poetisas mais importantes de sua geração, fazendo com que sua voz ressoe não apenas dentro das redes sociais, como também fora delas.

5.2.2. A identidade *mestiza* na perspectiva imigrante na seção “rooting” de *the sun and her flowers* (2017)

Precedida pelo segmento que enfatiza a importância de se deixar cair como parte importante do processo de cura, a seção “rooting” (enraizar), incluída como terceiro estágio do processo de autoconhecimento em direção a cura e ao crescimento pessoal, trata principalmente da construção de identidade e da tentativa de pertencer na perspectiva do sujeito imigrante, daquele que sai de sua terra natal e parte em direção a um território geralmente desconhecido e distante do seu.

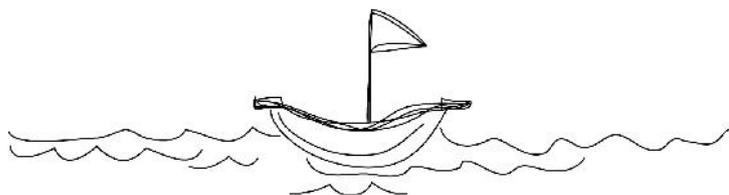
Por emergir no ciberespaço, a poesia de rupi kaur possui, assim como muitos textos desenvolvidos no bojo da *instapoesia*¹⁰⁹, certa liberdade quanto a possibilidade de temáticas a serem exploradas. Embora em “rooting” (enraizar), a questão da identidade associada ao

¹⁰⁹ subgênero literário que caracteriza a produção poética desenvolvida no contexto da plataforma Instagram.

processo migratório e a busca por pertencimento permeie os 27 poemas agrupados, a temática é explorada de forma mais explícita e objetiva em apenas 10, alguns intitulados e/ou acompanhados por ilustrações.

Intitulado “*immigrant*” (imigrante) – título esse que aparece após o texto e não antes dele –, o poema que abre a seção é acompanhado da ilustração de um singelo barco em navegação no qual não se avista passageiros ou tripulação a bordo. Em uma única estrofe, a voz poética – a qual, por causa da autoria e da presença da temática feminina nessa e em outras obras da mesma poeta, é compreendida como pertencente ao gênero feminino –, explora, a partir da perspectiva do indivíduo que emigra, a perda do lar, evento que provoca um fracionamento do ser entre dois territórios:

they have no idea what it is like
to lose home at the risk of
never finding home again
to have your entire life
split between two lands and
become the bridge between two countries
-*immigrant*¹¹⁰
(Kaur, 2017, p.112)¹¹¹



Mais adiante na seção, em um tom um tanto melancólico, a condição de imigrante é retomada pela voz lírica:

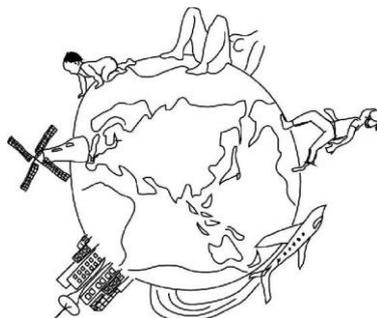
perhaps we are all immigrants
trading one home for another
first we leave the womb for air
then the suburbs for the filthy city
in search of a better life

some of us just happen to leave entire countries
(Kaur, 2017, p.124)¹¹²

¹¹⁰ “eles não fazem ideia de como é / perder o seu lar sob o risco de / não encontrá-lo novamente / do que é ter a sua vida inteira / dividida entre duas terras e / se tornar a ponte entre dois países” (Kaur, 2017, p.112, tradução nossa).

¹¹¹ Por razão desconhecida, as obras de rupi kaur não apresentam sistema de numeração de páginas. Para fazer referência aos poemas selecionados para análise, utilizaremos como referência os algarismos numéricos encontrados no arquivo digitalizado e disponibilizado em formato PDF, os quais desempenham o papel de páginas e nos permitem localizar os textos individualmente.

¹¹² “talvez sejamos todos imigrantes / trocando um lar por outro / primeiro deixamos o útero em busca de ar / depois, os subúrbios pela cidade imunda / em busca de uma vida melhor / alguns de nós deixam para trás países inteiros” (Kaur, 2017, p.124, tradução nossa)



Diferente do poema de abertura, o texto acima não é acompanhado de título. No entanto, em conjunto com a imagem que aparece ao final – um planeta ao redor do qual estão desenhadas, a partir do centro e em sentido horário, um bebê engatinhando; o corpo nu, visto de lado, de uma mulher; uma criança correndo no sentido do corpo nu; um avião que parece sobrevoar o planeta de baixo para cima, um conjunto de prédios simbolizando uma cidade e um moinho –, propõe pensar nos muitos lares que construímos para acolher a nossa existência e na humanidade como sujeita à condição imigrante, uma vez que, durante a vida, nos inserimos em um ciclo de permuta de lares: de acordo com a voz imigrante, o útero, nosso primeiro lar é deixado em troca de ar; em seguida, em busca de uma vida melhor, deixa-se o subúrbio pela cidade imunda. Para a voz do texto, esse movimento no qual os lares são constantemente substituídos, parece ser mais pesado para aqueles na condição imigrante, pois estes “[...] deixam para trás países inteiros” (Kaur, 2017, p.124, tradução nossa).

Como podemos ver no quinto poema, através da figura materna da voz lírica, do ponto de vista simbólico, o movimento de deslocamento da terra natal em direção a um território estrangeiro e novo é tão violento, que o indivíduo sente perder as suas raízes ou fronteiras que orientavam a sua identidade cultural:

leaving her country
was not easy for my mother
i still catch her searching for it
in foreign films
and the international food aisle
(Kaur, 2017, p.116)¹¹³

¹¹³ “deixar o seu país / não foi fácil para a minha mãe / eu ainda a pego procurando por ele / nos filmes estrangeiros/ e no corredor de comida internacional do supermercado” (Kaur, 2017, p.116, tradução nossa)



Assim como o poema anterior, que propõe pensar em todos os indivíduos enquanto imigrantes, o poema acima não apresenta título, apenas uma ilustração feita pela própria rupi kaur na qual se identificam itens alimentícios, organizados em dois planos: no primeiro, tem-se um pedaço de gengibre e um saco de grãos ou sementes; em segundo plano, vê-se um saco de farinha cercado por um pilão e o que aparenta ser um frasco de pimenta. Através de itens do dia a dia, vemos que a perda do referencial identitário é sentida de tal maneira pelo sujeito imigrante, que este é constantemente conduzido a buscar no novo ambiente por símbolos que possam lhe servir de parâmetros e então, devolver alguma estabilidade cultural, o senso de pertencimento à uma comunidade, ainda que imaginada.

Desde a saída da terra natal, o movimento em direção ao país estrangeiro é permeado pela incerteza e insegurança e atribui a experiência de imigração um caráter intensamente perturbador, como mostram os relatos encontrados nos poemas “**broken english**” (inglês errado) e “*boat*” (barco):

broken english

i think about the way my father
 pulled the family out of poverty
 without knowing what a vowel was
 and my mother raised four children
 without being able to construct
 a perfect sentence in english
 a discombobulated couple
 who landed in the new world with hopes
 that left the bitter taste of rejection in their mouths
 no family
 no friends
 just man and wife
 two university degrees that meant nothing
 one mother tongue that was broken now
 one swollen belly with a baby inside
 a father worrying about jobs and rent
 cause no matter what this baby was coming
 and they thought to themselves for a split second
*was it worth it to put all of our money
 into the dream of a country*

that is swallowing us whole

papa looks at his woman's eyes
 and sees loneliness living where the iris was
 wants to give her a home in a country that looks at her
 with the word *visitor* wrapped around its tongue
 on their wedding day
 she left an entire village to be his wife
 now she left an entire country to be a warrior
 and when the winter came
 they had nothing but the heat of their own bodies
 to keep the coldness out

like two brackets they faced one another
 to hold the dearest parts of them—their children—close
 they turned a suitcase full of clothes into a life
 and regular paychecks
 to make sure the children of immigrants
 wouldn't hate them for being the children of immigrants
 they worked too hard
 you can tell by their hands
 their eyes are begging for sleep
 but our mouths were begging to be fed
 and that is the most artistic thing i have ever seen
 it is poetry to these ears
 that have never heard what passion sounds like
 and my mouth is full of *likes* and *ums* when
 i look at their masterpiece
 cause there are no words in the english language
 that can articulate that kind of beauty
 i can't compact their existence into twenty-six letters and call it
 a description
 i tried once
 but the adjectives needed to describe them
 don't even exist
 so instead i ended up with pages and pages
 full of words followed by commas and
 more words and more commas
 only to realize there are some things
 in the world so infinite
 they could never use a full stop

 so how dare you mock your mother
 when she opens her mouth and
 broken english spills out
 don't be ashamed of the fact that
 she split through countries to be here

 so you wouldn't have to cross a shoreline
 her accent is thick like honey
 hold it with your life
 it's the only thing she has left of home
 don't you stomp on that richness
 instead hang it up on the walls of museums
 next to dali and van gogh
 her life is brilliant and tragic
 kiss the side of her tender cheek
 she already knows what it feels like
 to have an entire nation laugh when she speaks
 she is more than our punctuation and language
 we might be able to paint pictures and write stories

but she made an entire world for herself

how is that for art
 (Kaur, 2017, p.142-144)¹¹⁴
 your legs buckle like a tired horse running for safety
 drag them by the hips and move faster
 you do not have the privilege to rest
 in a country that wants to spit you out
 you have to keep
 going and going
 and going
 till you reach the water
 hand over everything in your name
 for a ticket onto the boat
 next to a hundred others like you
 packed like sardines
 you tell the woman beside you
this boat is not strong enough to carry
this much sorrow to a shore
what does it matter she says
if drowning is easier than staying
 how many people has this water drunk up
 is it all one long cemetery
 bodies buried without a country
 perhaps the sea is your country
 perhaps the boat sinks

¹¹⁴ “fico pensando em como o meu pai / tirou a nossa família da pobreza / sem saber o que era uma vogal / e minha mãe que criou quatro filhos / sem saber construir / uma frase em inglês / um casal desconcertado / que chegou em um mundo novo cheio de esperanças / que deixou na boca o gosto amargo da rejeição / sem família / sem amigos / apenas marido e mulher / dois diplomas universitários que de nada adiantava / uma língua materna agora quebrada / uma barriga inchada com um bebê dentro / um pai preocupado com emprego e o aluguel / porque não importava o que acontecesse o bebê estava a caminho / por uma fração de segundo eles pensaram consigo mesmos / *valeu a pena colocar investir todo o nosso dinheiro / no sonho de um país novo / que nos engole por completo*

papai olha sua mulher nos olhos / e vê solidão onde antes ficava a íris / ele quer dar a ela um país que a olha / com a palavra *visitante* amarrada em volta da língua / no dia do seu casamento / ela deixou uma vila inteira para se tornar a sua esposa / agora ela deixa um país inteiro para se tornar uma guerreira / e quando o inverno chegou / eles não tinham nada além do calor dos próprios corpos / para espantar o frio

como dois parênteses eles se olharam de frente / para manter as melhores partes de si – seus filhos – por perto / transformaram uma mala cheia de roupas em vida / e em salários pagos regularmente / para assegurar que os filhos de imigrantes / não os odiassem por serem filhos de imigrantes / eles trabalharam duro / dá pra ver nas suas mãos / nos olhos implorando por descanso / nas bocas implorando por alimento / e essa é a coisa mais artística que eu já vi / é poesia para os meus ouvidos / que nunca ouviram o som da paixão / minha boca se enche de palavras como *tipo* e *hum* quando / olho para essa obra de arte / porque não há palavras na língua inglesa / que possam articular esse tipo de beleza / não posso compactar em vinte e seis letras a existência deles e chamar isso / de descrição / já tentei uma vez / mas o adjetivos necessários para descrevê-los/ não existem / ao invés disso terminei com páginas e mais páginas / cheias de palavras e vírgulas / apenas para me dar conta de que existem coisas / no mundo que são infinitas / e não se encerram com um ponto final

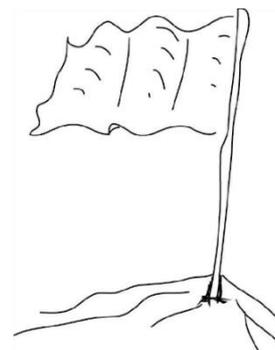
então como você ousa debochar da sua mãe / quando ela abre a boca e / o inglês errado é derramado / não sinta vergonha do fato / que ela se dividiu entre dois países para estar aqui / para que você não precisasse atravessar a costa / o sotaque dela é espesso como mel / guarde-o para a vida / é a última coisa que ela tem de casa / não pise nessa riqueza / ao invés disso pendure-a nas paredes dos museus / ao lado de dali e van gogh / a vida dela é brilhante e trágica / beije a sua bochecha macia / ela já sabe como é / ter um país inteiro rindo quando ela fala / ela é mais do que o nosso sistema de pontuação e a nossa língua / podemos ser capazes de pintar quadros e escrever histórias / ela criou um país inteiro para si mesma

que tal isso como arte” (Kaur, 2017, p.142-144, tradução nossa)

because it is the only place that will take you
 - *boat*
 (Kaur, 2017, p.119)¹¹⁵

Assim como em “**broken english**” e “*boat*”, em “*circumstances*”, a identidade imigrante fragmentada mostra que, uma vez em território estrangeiro, o que o imigrante encontra é um ambiente caótico e hostil, limitado e segmentado por fronteiras físicas impostas pela cultura colonizadora, que, sem direito algum, se apropriou do espaço (e de sua gente), fracionando-o ao seu bel prazer. Como reação a tal postura, em “colonize” (colonizar), a voz lírica se dirige ao interlocutor colonizador:

you split the world
 into pieces and
 called them countries
 declared ownership on
 what never belonged to you
 and left the rest with nothing
 - *colonize*
 (Kaur, 2017, p.130)¹¹⁶



Apesar de em tese o propósito da fronteira ser o da delimitação geográfica de um espaço, esta é utilizada como instrumento de segregação também no plano simbólico. Como evidenciado em “*circumstances*” (circunstâncias) e em “*we are not enemies*” (não somos inimigos), o fato de a ponte fronteira entre os dois países atuar simultaneamente sobre o indivíduo nos âmbitos físico e cultural não só contribui para a instalação do caos na dimensão física, como também para estimular a discórdia entre os próprios imigrantes:

¹¹⁵ “suas pernas falham como as de um cavalo cansado correndo em busca de abrigo / tenha força nos ossos e mexa-se mais rápido / você não tem o privilégio de descansar / em um país que quer te cuspir de volta / você precisa / continuar / sem parar / até chegar à água / entregue tudo que você tem em seu nome / por uma passagem no barco / ao lado de centenas de outros como você / espremidos como sardinha em uma latinha / você diz para a mulher ao seu lado / *este barco não é forte o suficiente para carregar / tanta tristeza para outra costa / o que isso importa, ela diz / se afogar é mais fácil do que ficar* / quantas pessoas estas águas já engoliram / é tudo um grande cemitério / corpos enterrados sem país / talvez o mar seja o seu país / talvez o barco afunde / porque afinal, este o único lugar que irá te acolher” (Kaur, 2017, p.119, tradução nossa)

¹¹⁶ “você dividiu o mundo / em pedaços e / os chamou de países / declarou posse sobre / o que nunca lhe pertenceu / e deixou o resto sem nada” (Kaur, 2017, p.130, tradução nossa)

bombs brought entire cities
 down to their knees today
 refugees boarded boats knowing
 their feet may never touch land again
 police shot people dead for the color of their skin
 last month i visited an orphanage of
 abandoned babies left on the curbside like waste
 later at the hospital i watched a mother
 lose both her child and her mind
 somewhere a lover died
 how can i refuse to believe
 my life is anything short of a miracle
 if amidst all this chaos
 i was given this life

- *circumstances*
 (Kaur, 2017, p.123)¹¹⁷

borders
 are man-made
 they only divide us physically
 don't let them make us
 turn on each other

- *we are not enemies*
 (Kaur, 2017, p. 121)¹¹⁸

Em um espaço que o tempo todo demonstra a intenção de “cuspir” o imigrante de volta, esse sujeito não consegue evitar se sentir esgotado, inadequado e indesejado, se questionando, como em “**broken english**” (inglês errado), sobre o esforço empreendido para sair de sua terra natal ter valido a pena ou não. Contudo, ao mesmo tempo em que o *locus* estrangeiro é caótico e contribui para o conflito que se desenvolve no indivíduo imigrante desde a sua partida da terra natal, a voz lírica entende que há, naquele espaço e na condição imigrante, aspectos a serem celebrados.

Assim como em “**broken english**” (inglês errado), em “*accent*” (sotaque) festeja-se o encontro entre duas culturas que promove, por exemplo, o hibridismo linguístico entre o inglês e a língua, a qual, conclui-se ser o Punjabi, considerando a origem indiana da autora somados à redação dos poemas de acordo com o Gurmukhī, um dos sistemas de escrita da língua materna de kaur:

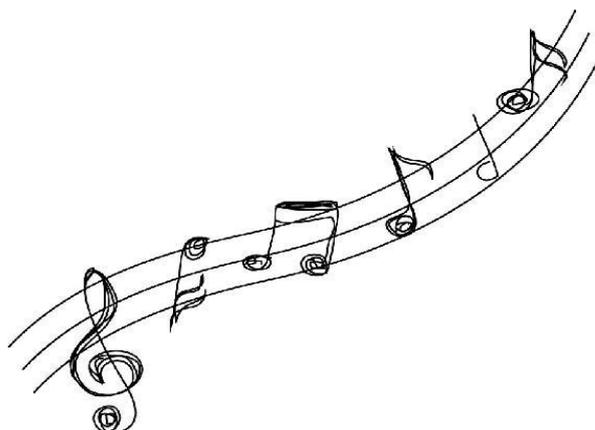
my voice
 is the offspring

¹¹⁷ “bombas colocaram cidades inteiras / de joelhos hoje / refugiados embarcaram sabendo / que seus pés podem nunca mais pisar em terra / a polícia matou pessoas a tiro apenas pela cor da pele / no mês passado eu visitei um orfanato de / bebês abandonados / mais tarde eu vi uma mãe / perder o filho e a sanidade / em algum lugar um amante morreu / como posso me recusar a acreditar / que minha vida é algo além de um milagre / se em meio a todo esse caos / me concederam essa vida” (Kaur, 2017, p.123, tradução nossa)

¹¹⁸ “fronteiras / são criação do homem / elas apenas nos dividem fisicamente / não deixe que elas nos / coloquem uns contra os outros” (Kaur, 2017, p. 121, tradução nossa)

of two countries colliding
 what is there to be ashamed of
 if english
 and my mother tongue
 made love
 my voice
 is her father's words
 and mother's accent
 what does it matter if
 my mouth carries two worlds

- *accent*
 (Kaur, 2017, p. 132)¹¹⁹



Apesar de a pluralidade cultural promover fronteiras positivas entre os dois países, em “*honor the roots*” (honre as raízes), convoca o leitor que se identifica como imigrante a não deixar de considerar e valorizar as suas origens, isto é, os símbolos e aqueles e aquelas que o ajudaram a cerzir a sua identidade:

remember the body
 of your community
 breathe in the people
 who sewed you whole
 it is you who became yourself
 but those before you
 are a part of your fabric
 - *honor the roots*
 (Kaur, 2017, p.139)¹²⁰

Ainda que nos poemas recortados, ou no capítulo como um todo, o processo de autodescoberta se desenvolva a partir da jornada específica do sujeito imigrante em busca de referenciais culturais e identitários, a importância atribuída às raízes para a situar e firmar o

¹¹⁹ “minha voz / é fruto / da colisão entre dois países / por que eu teria vergonha / se o inglês / e a minha língua materna / fizeram amor / a minha voz / tem as palavras do meu pai / e o sotaque da minha mãe / o que importa / se a minha boca carrega dois mundos” (Kaur, 2017, p. 132, tradução nossa)

¹²⁰ “lembre-se do corpo / da sua comunidade / inspire as pessoas / que o costuram / foi você que se tornou você / mas aqueles que vieram antes de você / são parte do seu tecido” (Kaur, 2017, p.139, tradução nossa)

indivíduo inclusive nos momentos mais difíceis da trajetória de cura emocional e crescimento pessoal permite que os textos e a seção ressoem com qualquer leitor que se disponha a embarcar em uma jornada pessoal, para que, uma vez enraizado, esteja preparado para reagir e reerguer, tal qual acontece no ciclo natural das flores.

5.3. Investigando a identidade *mestiza* e imigrante nas fronteiras entre *To Live in the Borderlands means you* e a seção “rooting” (*the sun and her flowers*)

A discussão sobre fronteiras e identidade mestiça emerge como um tema central tanto em “To Live in the Borderlands means you” de Glória Anzaldúa quanto na seção “rooting” de rupi kaur em *the sun and her flowers*. Ambas as obras exploram a complexidade de viver na intersecção de culturas e identidades, onde as fronteiras não são apenas geográficas, mas também simbólicas e psicológicas.

Na influente obra de 1987, Anzaldúa desafia fronteiras físicas e mentais ao traçar um retrato vibrante das “Borderlands”, um espaço liminar onde convergem múltiplas culturas, línguas e experiências. Nesse entrelugar cultural, um vasto espectro linguístico reflete a realidade híbrida que caracteriza o ambiente e a sua própria identidade chicana.

Através de uma lente contemporânea, a jovem poeta indiano-canadense rupi kaur explora temas similares, embora faça isso com um foco diferente. Situada no contexto social global e dinâmico do século XXI, kaur escreve predominantemente em inglês e Punjabi, tomando como inspiração as suas próprias raízes culturais e a experiência enquanto imigrante para criar pontes emocionais entre as diferentes facetas de sua identidade.

Enquanto ambas as autoras se engajam na exploração de fronteiras identitárias e culturais, suas abordagens diferem em termos de referências geográficas, contexto histórico de produção e símbolos culturais incorporados. Assim, este segmento possui como objetivo investigar se, apesar do diálogo que a temática em comum promove entre as escritoras e seus textos poéticos, estes últimos são verdadeiras pontes que se aproximam para criar um diálogo enriquecedor ou fronteiras que, devido a suas diferenças, permanecem distantes e distintas.

5.3.1. Fronteiras geográficas: “Borderlands” x “ponte”

No prefácio de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Glória Anzaldúa se declara uma mulher da fronteira. Por ter crescido no espaço entre as culturas “[...] mexicana (com forte influência indígena) e a anglo (como membro de um povo colonizado no nosso próprio território) [...]” (Anzaldúa, 1987, n.p.), a “escritora-teórica chicana, *tejana*, de classe operária,

poeta dyke-feminista” (Anzaldúa, 2009, tradução nossa) esteve em diferentes entrelugares, identificando-se, por essa razão, com o espaço da fronteira e da identidade fragmentada, híbrida e mestiza que nasce a partir desse ambiente.

Zonas limítrofes são de tamanha importância para Anzaldúa a ponto de a autora transformá-los na temática principal de estudo, como é o caso de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987). Para ela, “[...] as Fronteiras se fazem fisicamente presentes sempre que duas ou mais culturas se encontrem, onde pessoas ou raças diferentes ocupem o mesmo território, onde as classes inferior, baixa, média e alta tocam umas às outras, onde o espaço entre dois indivíduos diminui com a intimidade. [...]” (Anzaldúa, 1987, n.p.). No entanto, ainda na apresentação do referido texto, a escritora chicana faz questão de deixar claro que o espaço que intitula o livro é real e refere-se ao entrelugar entre o México e a região sudoeste dos Estados Unidos, mais especificamente à região do Gran Valley, no estado do Texas.

A fim de contar a sua história e a do povo chicano e, ao mesmo tempo, ser um espaço de acolhimento e pertencimento para as chicanas – bem como para as mulheres latinas e negras – de ambos os lados da fronteira entre México e Estados Unidos e convocar chicanos e chicanas à luta, Anzaldúa funde-se com o texto de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, transformando-o do ponto de vista temático e estrutural em uma encruzilhada onde diferentes gêneros textuais, línguas, culturas se cruzam o tempo todo.

Ao longo do entrelugar textual desenvolvido através do gênero *autohistoria*¹²¹ e organizada em duas partes – a primeira, de cunho ensaístico-biográfico-poético e a segunda, de caráter exclusivamente poético –, Anzaldúa “prepara o terreno”, resgatando elementos da história e da cultura chicana para, no capítulo “*La conciencia de la mestiza: Towards a New Consciousness*” e no segmento poético “*El Retorno*”, mais especificamente através do poema “*To Live in the Borderlands means you*”, explorar as temáticas da encruzilhada e da identidade *mestiza*. Contudo, enquanto no capítulo a fronteira desempenha papel de cenário para a defesa da tese da consciência/identidade *mestiza* e convoca chicanas e chicanos de identidade *mestiza* à ação, em “*To Live in the Borderlands means you*”, a *Nueva Mestiza* relata uma conflitante experiência no *locus* fronteiriço.

¹²¹ Em nota no texto introdutório da segunda edição, Hull (1999) menciona o ensaio de Glória Anzaldúa intitulado “*Border Arte: Napanla, el Arte de la Frontera*”, no qual a autora chicana não só expressa o seu entendimento da arte visual da fronteira como uma categoria de arte que suplanta aquela pictórica, como também trata da narrativa de histórias: quem narra e quais histórias são contadas nesse processo. A esse movimento narrativo visual que vai muito além da escrita de si – pois envolve a história da cultura do sujeito em questão – Hull chama de *autohistorias* visuais.

De acordo com o relato da consciência *mestiza* nas estrofes 1 e 5 do poema, embora a fronteira seja um espaço onde é possível ser plural, isto é, estar em todas as culturas ao mesmo tempo, a vida na fronteira é comparada a estar em um “fogo cruzado entre acampamentos”: o choque entre as culturas é tal que impacta a identidade *mestiza* não só no plano simbólico, mas também em espaços fronteiriços, como o psicológico, sexual e espiritual, transformando-a em um campo de batalha, o qual implica em “[...] lutar muito para resistir ao elixir de ouro que acena de dentro da garrafa, ao movimento que puxa e aciona o cano da arma, à corda esmagando o vazio da garganta [...]” (Anzaldúa, 1987, p.194). Diante das muitas vozes que falam simultaneamente, a *Nueva Mestiza* acaba desnordeada e paralisada, “[...] sem saber para onde ir ou de que lado correr [...]” (Anzaldúa, 1987, p.194).

Mesmo “morta” após tantos golpes no cruzamento cultural, a identidade *mestiza* ainda tenta sobreviver ao caos da fronteira. Tendo vivenciado a encruzilhada, a consciência nos revela na última estrofe de “To Live in the Borderlands means you” a conclusão a que chega por meio de uma epifania: a de que para sobreviver à encruzilhada deve-se viver uma vida “*sin fronteras*” (Anzaldúa, 1987, p.195), na qual se transforma na fronteira e acolhe-se tanto a pluralidade quanto o caos identitário pertinente ao entrelugar.

De modo mais sutil que a voz-lírica em “To Live in the Borderlands means you”, na seção “rooting” (*the sun and her flowers*) da indiano-canadense rupi kaur, identificamos já no poema de abertura, ecos de uma identidade *mestiza*, fragmentada em razão de um locus fronteiriço. Porém, enquanto no texto anzalduanino a fronteira é comparada a um “fogo cruzado” e a um campo de batalha; em kaur, esse espaço é visto através da perspectiva do imigrante e se traduz no processo de fragmentação simbólica deste indivíduo, o qual, no processo migratório, se torna “ponte entre dois países” (Kaur, 2017, p.112).

Assim como faz Anzaldúa, kaur introduz a fronteira em seu texto é compreendida a partir da dimensão simbólica, para dar suporte à tese de uma identidade que se constrói partida ou fragmentada. No entanto, enquanto com a escritora chicana, o texto poético, bem como suas próprias palavras, nos permite entender claramente o lugar geograficamente delimitado – e que coincide com a história da própria autora – do qual parte a encruzilhada que ela constrói, o mesmo suporte não é oferecido pela poeta indiano-canadense. É somente quando tomamos conhecimento da origem da autora, que podemos estabelecer a ponte entre a Índia e o Canadá e entender, por exemplo, que devido à adoção de um dos três sistemas de escrita da língua indiana Punjabi – do título à redação dos poemas, não se utiliza letra maiúscula para grafar as palavras e/ou outro sinal de pontuação além do ponto final, sinalizado pelo símbolo “।”.

Arelada ao processo migratório, a construção da identidade envolve a sensação de deslocamento que leva a uma constante busca por referenciais identitários, na esperança de recuperar a si mesmo e assim, pertencer. Embora a temática perpassasse os 27 poemas reunidos no capítulo, é na seleção de 10 que ela aparece trabalhada de forma mais clara.

De modo similar ao que relata a voz poética em “To Live in the Borderlands means you”, a fronteira no texto kaurnino é descrita como um espaço de caos e hostilidade cultural. Nos textos “broken english” e “*circumstances*”, entende-se que do ponto de vista da perspectiva imigrante, a fragmentação do ser e o desenho da fronteira enquanto ponte iniciam antes mesmo da partida da terra natal. Nesses momentos que antecedem a migração, a voz poética imigrante se desfaz de si mesma, de seus familiares e posses pelo sonho de uma vida melhor em outro país. Mas, ao chegar na terra estrangeira, o caos com o qual se depara traduz a vontade do país em “cuspi-la de volta”, o que a faz se sentir ainda mais perdida e deslocada, levando-a a buscar por referenciais nos lugares e contextos mais improváveis como nos filmes e no setor de comida internacional de um supermercado.

Apesar da experiência desgastante no território estrangeiro, em “rooting” – assim como em “To Live in the Borderlands means you” –, a identidade *mestiza* também entende que a fronteira é um espaço de celebração da pluralidade simbólica. Em “*accent*”, ela festeja o nascimento de uma voz (língua) descendente do encontro do inglês com o seu idioma materno, o qual, considerando a origem indiana da autora somados à redação dos poemas de acordo com um dos sistemas de escrita da língua materna de kaur, conclui-se ser o Punjabi.

Em “broken english”, a dimensão linguística também contribui para a comemoração do aspecto positivo da fronteira. A voz lírica reconhece o esforço de seus pais, bem como os sacrifícios feitos em nome de uma vida melhor para ela e sua família. A abnegação parental acaba colocando em perspectiva comportamentos vistos como inferiores ou inadequados do ponto de vista cultural, como o forte sotaque indiano que se percebe na fala da mãe. Para a identidade poética, a existência de seus pais é como uma obra de arte que não cabe nos padrões culturais estabelecidos por aquele contexto.

Embora a segmentação que a divisão fronteira impõe simultaneamente nos planos geográficos e simbólicos seja rejeitada pela voz poética *mestiza* – como se vê nos textos “*we are not enemies*” e “*colonize*” – não se encontra como na estrofe final de “To Live in the Borderlands means you”, uma solução prática para a sobrevivência no entrelugar além da sugestão dada em “*honor the roots*”: é possível, sim, celebrar a encruzilhada, especialmente quando não se enxerga um espaço que possa acolher a sua identidade plural e fragmentada. No entanto, ainda que o indivíduo tenha construído a si mesmo sozinho, não se pode esquecer que

“[...] aqueles que vieram antes de você, são parte do seu tecido”, isto é, fazem parte do seu ser e são importantes para fundamentar a construção da identidade que pode ajudar a criar um mundo que nos acolha, como fez a mãe da voz lírica em “broken english”.

5.3.2. Fronteiras contextuais: 1987 x 2017

Além das referências geograficamente estabelecidas para as fronteiras exploradas no plano simbólico, há também de se considerar os contextos que cercam a produção dos textos poéticos, investigando até que ponto eles exercem influência sobre os textos e, se são incorporados, de que maneira e em qual proporção.

Ambos os textos considerados para a análise são poemas integrantes de obras organizadas pelas próprias autoras. Contudo, enquanto *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* apresenta outros gêneros textuais além do poético, em *the sun and her flowers*, encontra-se apenas poemas.

Apesar de boa parte do livro já ter sido escrita entre 1984 e 1986, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* só foi publicado em 1987 (Ikas, 2016), em meio ao desenvolvimento da teoria chicana nos Estados Unidos (Hull, 1999). Para narrar a história do povo chicano, Anzaldúa se funde com seu texto. Através dessa técnica, expõe as múltiplas fronteiras que atravessaram chicanas e chicanos ao longo da história e contribuíram para o histórico de subalternização e opressão imposto ao povo de ambos os lados da fronteira entre México e Estados Unidos.

Em entrevista concedida a Karin Ikas no posfácio da 2ª edição em espanhol de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (2016), Anzaldúa comenta que, devido à vida na fronteira, ela se reconhecia como estadunidense da sétima geração de chicanos, condição esta que, segundo ela, a desprovia de “uma verdadeira raiz ‘mexicana original’”. Na mesma entrevista, no entanto, a autora resgata experiências pelas quais passou devido à ascendência e a condição imigrante, vivências essas as quais atribuía caráter formador e contribuíam para a proximidade da escritora com a causa chicana.

Sempre “rebelde e política” em se tratando de causa culturais, ao longo de sua vida, a escritora chicana se manteve próxima das causas que explorava em seus textos, afiliando-se à organizações como Women’s Writer Union e participando de iniciativas como o *Movimento Marimacha* – denominado assim por Anzaldúa, para indicar uma continuação do Movimento Chicano, mas com influência de ideias feministas (Ika, 2016) –, as quais lutavam e intervinham em favor da sua comunidade.

Sem sombra de dúvidas, há uma íntima conexão entre o texto anzalduanino, a vida de Anzaldúa e a causa chicana. Por causa de tal elo, nota-se ao longo do texto de *Borderlands/La Frontera* que mais do que fundamento, a causa chicana também atua como o fio condutor a partir da qual Anzaldúa constrói a sua singular encruzilhada textual. Além disso, a postura política adotada pela autora em sua vida pessoal exerce tamanha influência sobre a escrita de seu texto, que considera-se que, além do caráter narrativo, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* também cumpre com um papel de instrumento político, que convoca chicanas e chicanos a transgredirem às várias fronteiras que os interpelam, a lutarem contra a opressão a que foram submetidos, especialmente aqueles cujas vidas nas encruzilhadas conduziram à construção de identidades fragmentadas, híbridas e *mestizas*.

This Bridge Called My Back (1981), obra que antecede *Borderlands/La Frontera* é também um ato político textual. Um tanto diferente do texto de 1987, essa obra surgiu quando a literatura chicana e o estudo sobre mulheres não eram considerados legítimos e de valor acadêmico. Paralelo ao status teórico ao qual a disciplina estava reduzida na época, Anzaldúa percebeu em um grupo de escritoras como o cruzamento de espaços identitários como raça, classe social, orientação religiosa, geração, idade etc. (Anzaldúa, 2016) contribuía para o sofrimento de múltiplas opressões as quais eram ignoradas e/ou silenciadas pelas colegas feministas brancas. Segundo Anzaldúa, as colegas brancas “[...] nunca deixavam a branquitude em casa. A branquitude delas permeava tudo o que diziam. Elas, porém, queriam que eu renunciasse a minha identidade chicana e me tornasse uma delas; me pediam para deixar a minha raça na porta.”(Anzaldúa, 2016 *apud* Ika, 2016, p. 275, tradução nossa)¹²².

Assim, quando *Borderlands/La Frontera* é publicado, tem-se um cenário diferente. Ainda na entrevista da edição em espanhol de sua fundamental obra, Anzaldúa comenta sobre a recepção do livro e o efeito que este causou entre as chicanas de identidades *mestizas*:

Bem, quando as chicanas leram *Borderlands*, especialmente as chicanas mais jovens, isso meio que as legitimou. Elas viram que eu alternava entre códigos, que praticava o *code switching*, que é o que muitas chicanas também faziam na vida real e, pela primeira vez, depois de ler o livro, perceberam: ‘Ah, está tudo bem com o meu jeito de escrever e falar’ e ‘Ah, ela escreve sobre a *Virgen de Guadalupe*, sobre *la Llorona*, sobre os *corridos*, os gringos, os abusos, etc.’ Então, se ela [Gloria Anzaldúa] faz isso,

¹²² “[...] ellas nunca se dejaban de su blanquitud en casa. Su blanquitud impregnaba todo lo que decían. Sin embargo, querían que yo renunciara a mi identidad chicana y me convirtiera en una de ellas; se me pedía que dejara mi raza en la puerta.” (Anzaldúa, 2016 *apud* Ika, 2016, p. 276)

por que não fazer também?’ O livro lhes deu permissão para fazer o mesmo. [...] (Anzaldúa, 2016 *apud* Ika, 2016, p.276-277, tradução nossa)¹²³

A escrita de Anzaldúa é inegavelmente transgressora. Embora por causa de *Borderlands/La Frontera*, a autora tenha reduzido a experiência relatada em texto, celebra a sua publicação e a autorização que a obra confere a ela e à tantas chicanas que vivem na fronteira, seja ela física ou metafórica, principalmente quando se considera o ritmo da sociedade e o crescente aumento do quantitativo de pessoas cujas identidades são fronteiriças.

Ao atravessarmos a encruzilhada textual em direção a seção “rooting” de rupi kaur, sentimos uma certa diferença na incorporação do contexto sociocultural e na influência deste sobre o texto desenvolvido pela autora. Na orelha da contracapa de *the sun and her flowers*, encontramos uma curta biografia – já apresentada junto ao texto de *milk and honey* (2014) – a qual nos dá acesso à origem indiana e da residência no Canadá desde os 5 anos de idade.

Enquanto que no texto anzalduanino, a informação a respeito da origem *mestiza* da autora não só contribui para melhor identificar as fronteiras traçadas simbolicamente, como também direciona o olhar para a percepção da influência que o contexto que cerca a autora exerce sobre o texto, em kaur, o conhecimento dos pontos de partida e chegada de sua encruzilhada nos é útil para compreender os poemas como fronteiras que se expressam linguística e tematicamente – apesar da sua redação em inglês, segue as regras gramaticais do sistema Gurmukhī, da língua Punjabi.

Comparando com que ocorre com Anzaldúa e seu texto, em kaur, não se nota tanto a influência do contexto de forma tão expressiva, de modo que o esclarecimento da condição imigrante de kaur não parece acrescentar tanto à interpretação dos poemas e das seções como faz a delimitação da encruzilhada com a identidade *mestiza*. Diante da baixa interferência do panorama cultural, surge o questionamento a respeito do que leva rupi kaur a escrever *the sun and her flowers* e qual o papel desempenhado pelo capítulo dedicado à questão imigrante.

Em entrevista à revista norte-americana *Teen Vogue*¹²⁴ um dia após a publicação de sua segunda coletânea, a escritora menciona que o conturbado fim de um relacionamento amoroso trouxe à sua mente a imagem de girassóis acompanhando o mover do sol, como se em adoração

¹²³ “Bueno, cuando las chicanas leyeron *Borderlands*, en particular cuando lo leyeron chicanas de menos edad, de alguna forma las legitimó. Vieron que yo saltaba de código, que practicaba el *code switching*, que es lo que muchas chicanas estaban haciendo también en la vida real y, por primera vez, después de leer ese libro, se dieran cuenta: ‘Ah, mi forma de escribir y de hablar está bien’ y ‘Ah, ella escribe sobre la *Virgen de Guadalupe*, sobre la *Llorona*, sobre los *corridos*, los gringos, los abusos, etc. Así que si ella [Gloria Anzaldúa] lo hace, ¿por qué no hacerlo yo también?’. El libro les dio permiso para hacerlo lo mismo. [...]” (Anzaldúa, 2016 *apud* Ika, 2016, p.276-277)

¹²⁴ Disponível em: <https://www.teenvogue.com/story/rupi-kaur-the-sun-and-her-flowers-interview>

ao astro. Na página de seu site dedicada ao livro¹²⁵, é mencionado que um diálogo com a figura materna trouxe à tona a cena do sol, das flores e do ciclo da vida pelo qual toda a flora está sujeita. A partir da conversa, as duas ocorrências envolvendo a botânica se transformam em uma poderosa metáfora que descreve o processo que envolve “[...] murchar cair enraizar levantar e então florescer” (Kaur, s.d.) e pelo qual as pessoas precisam passar a fim de serem curadas e então crescer.

Embora por um lado, o processo de escrita de *the sun and her flowers* tenha feito com que ela exigisse muito de si mesma, por outro, o fato de poder compartilhar através de seu texto as próprias experiências e de pessoas próximas a ela, não só lhe proporciona uma sensação libertadora, mas também torna o texto um espaço de acolhimento para aqueles que passaram por situações iguais ou semelhantes às suas.

Diante da metáfora que descreve a jornada de autodescoberta, de amor-próprio e cura face ao fim de um relacionamento amoroso, a temática imigrante trabalhada em “rooting” parece deslocada do propósito do restante do livro. No entanto, o capítulo que é o favorito da autora passa a fazer sentido quando consideramos que a busca por raízes, isto é, por construir a identidade, está relacionada ao sentimento de pertencimento, que é universal e comum a todos os indivíduos, sejam eles imigrantes ou não, principalmente no contexto das redes sociais onde a poesia de kaur nasce, onde padrões de comportamento, pensamento e vida bombardeiam as pessoas o tempo todo.

Assim, apesar da diferença quanto à incorporação de suas realidades nos respectivos textos, entende-se que ambos os escritos operam, cada qual em seu contexto, enquanto potentes instrumentos de intervenção poética, chamando a atenção para as identidades *mestizas* construídas em associação às suas comunidades e oferecendo-lhes oportunidade para falar e lutar contra as múltiplas opressões à que foram e são submetidas por serem plurais e híbridas.

5.3.3. Fronteiras linguísticas

Outro importante fronteira nos textos de Anzaldúa e kaur é a de natureza linguística. Em “To Live in the Borderlands means you” – assim como em *Borderlands/La Frontera* (1987) – entendemos que, apesar de exaustiva, a experiência no limiar concede à Anzaldúa a construção de um arsenal simbólico único que inclui, por exemplo, os códigos linguísticos do

¹²⁵ Disponível em: <https://rupikaur.com/pages/the-sun-and-her-flowers>

“[...]espanhol, inglês, *nahuatl*, mexicano nortenho, tex-mex, chicano e *pachuco*¹²⁶” (Altair, 2016, tradução nossa).

A fim de refletir a língua da fronteira, uma língua bastarda e recente, o texto anzalduanino incorpora e mescla todos os códigos linguísticos dominados pela escritora chicana. Tal qual a consciência *mestiza* que transita entre os diversos espaços identitários da fronteira e está em contato simultâneo com todas as vozes ao mesmo tempo, ao longo da obra, Anzaldúa pratica o *code switching*, alternando de um sistema linguístico para outro ou “[...] para uma mistura de todos eles” (Anzaldúa, 1987, n.p.). Apesar do ir e vir nesses espaços culturais, o fato é que tanto o poema “To Live in the Borderlands means you” como a obra *Borderlands/La Frontera* são textos híbridos em todos os sentidos: do título do livro até a última palavra que consta na contracapa identifica-se claramente a convivência – nem sempre harmônica, como é característico da fronteira – das muitas vozes culturais que habitam os entrelugares desses escritos.

Quando partimos em direção aos poemas em “rooting”, percebemos que, embora saibamos da condição imigrante da autora e que em seu texto, a fronteira é mais ampla que em “To Live in the Borderlands means you” – pois é tal qual uma ponte que se estende entre países, mais especificamente entre a Índia e o Canadá –, não se observa, pelo menos à primeira vista, como o conhecimento de tais informações impacta o texto linguisticamente.

Uma leitura mais aprofundada e apoiada em fontes externas ao texto, no entanto, nos revela que, assim como faz Anzaldúa em “To Live in the Borderlands means you”, ao combinar gramaticalmente as língua inglesa e Punjabi, a poesia de kaur também promove um hibridismo linguístico, ainda que tal combinação surta um efeito muito mais sutil quando comparado as visíveis intersecções que Anzaldúa emprega em seu texto.

Diferente de Anzaldúa, kaur se expressa majoritariamente através da língua inglesa, razão pela qual seu texto – e sua comunicação – se dá através desse idioma. Na parte inferior de uma página do site de kaur, há duas perguntas categorizadas como frequentes. A primeira

¹²⁶ De acordo com o correspondente da BBC Rafael Estefania no artigo “Pachucos: The Latinx subculture that defied the US” (disponível em, Pachucos é um termo que caracteriza uma subcultura latina nos Estados Unidos que remete ao movimento de gangue juvenil mexicano-americano que surgiu no final dos anos 1930, a princípio no leste de Los Angeles, e que mais tarde se espalhou para outras cidades americanas ao longo da fronteira EUA-México. O grupo em questão se destacava pelo seu estilo extravagante, expresso principalmente pelo terno *zoot*, que incluía calças de cintura alta e pernas longas, um casaco comprido de lapelas e ombreiras largas e mangas com pregas e punhos justos. Além das vestes, *pachucos* também eram reconhecidos pelo corte de cabelo estilo Pompadour, visíveis tatuagens e o uso de gírias em espanhol-ínglês e pela resistência em face a cultura popular e marginalizadora americana da época. Assim, quando Altair menciona *pachuco* como um idioma dominado por Glória Anzaldúa, refere-se, portanto, a língua falada pela referida comunidade cultural.

questiona a respeito da autopublicação, o que está relacionado ao contexto que envolve a publicação da primeira coletânea de poemas em 2014 por meio da plataforma CreateSpace.

Em se tratando do hibridismo, a segunda questão incluída como pergunta frequente nos é mais esclarecedora, pois, em resposta à pergunta sobre o motivo por trás do uso da letra minúscula e do ponto final na poesia de kaur, descobre-se que apesar da redação do texto ser feita em língua inglesa, o mesmo é escrito de acordo com duas regras do sistema de escrita Gurmukhī, as quais justamente não preveem o uso de letra maiúscula e outro sinal de pontuação a não ser o símbolo gráfico “[’]”.

Ainda que estes sejam detalhes imperceptíveis ao leitor sem conhecimento prévio das raízes culturais da autora, para kaur, seguir as normas da língua Punjabi é um manifesto visual, uma forma de simbolizar e preservar as suas raízes indianas e inseri-las no trabalho, além de uma interessante abertura para estabelecer uma ponte entre o seu trabalho e à sua vida.

Assim, apesar de a escrita poética de kaur não demonstrar de forma tão evidente como a de Anzaldúa o cruzamento tão evidente entre as fronteiras linguísticas, entende-se que através do encontro entre códigos linguísticos, ambas as autoras conseguem, cada qual a seu modo, construir textos que traduzem os aspectos plural e *mestizos* que caracterizam o *locus* da fronteira.

5.3.4. “To Live in the Borderlands means you” x a seção “rooting” (*the sun and her flowers*): pontes que se aproximam ou fronteiras que se distanciam?

A busca por identidade é uma questão tão antiga quanto a própria humanidade e sua tentativa de agrupar-se em sociedades. Diante de fronteiras socioculturais cada vez mais líquidas, a temática ultrapassa quaisquer barreiras impostas pelo tempo, pelo espaço ou pela cultura, retornando para o debate em todas as esferas sociais. Sendo a literatura uma expressão do meio cultural no qual está inserida, não nos surpreende encontrar o tema da identidade nos textos poéticos “To Live in the Borderlands means you” e aqueles da seção “rooting” (*the sun and her flowers*).

Ao nomear o texto “To live in the Bordelands means you”, propõe pensar em um *locus* fronteiro simbólico essencialmente plural, pois é onde vários espaços identitários se cruzam, permitindo um trânsito entre identidades (ou vozes) que atravessam o indivíduo ao mesmo tempo. Apoiada na revisão da teoria de José Vasconcelos da consciência *mestiza*, Anzaldúa toma como referência a fronteira entre México e Estados Unidos para apresentar uma encruzilhada simbólica e argumentar que tal ambiente é plural e simbolicamente rico – pois a intersecção cultural que o caracteriza, permite estar em todas as culturas de forma simultânea e

carrega-las nas costas de uma vez – e altamente propício para o surgimento de uma identidade híbrida e *mestiza*.

Contudo, apesar de a diversidade cultural ser motivo para celebrar a fronteira, do ponto de vista da identidade *mestiza*, viver naquele *locus* é para ela extremamente pesado e promove desgaste psicológico e emocional, pois, tem-se contato com todas as culturas, cujas vozes falam ao mesmo tempo e se chocam, fazendo doer a cabeça “[...] *con lo contradictorio* [...]” (Anzaldúa, 1987, p.77) e deixando-a sem ação diante do fogo cruzado no acampamento. Mesmo diante do conflito interno, a identidade *mestiza* continua lutando para sobreviver na fronteira.

Devido à experiência à margem, na divisa entre duas culturas, Anzaldúa se autodeclarava uma mulher da fronteira. Assim como relata a identidade *mestiza* em “To live in the Borderlands means you” e *Borderlands/La Frontera*, para a autora chicana, a fronteira é um “[...] espaço de contradições [...]” (Anzaldúa, 1987, n.p.) cuja vivência se revela bastante desconfortável, mas também promove algumas compensações, como o sentimento de possuir uma identidade “alienígena” – por ser híbrida/*mestiza* – ainda em formação, no processo de se tornar familiar.

Em face da proximidade da tese da identidade *mestiza* a partir do espaço simbólico de intersecção cultural com a história da própria Anzaldúa, entende-se que autora e texto se tornam um, transformando esse último em uma fronteira atravessada continuamente pelo cruzamento das culturas chicana, indígena, anglófona e tantas outras; e dos espaços geográficos, linguísticos, de gênero, raça e classe pertinentes à autora e à comunidade chicana.

Apesar do intervalo de 30 anos e da diferença quanto a localização geográfica do limiar identitário, “ouvem-se” no texto poético reunido no segmento “rooting” do livro *the sun and her flowers* de rupi kaur, ecos da tese da identidade *mestiza* apresentada por Gloria Anzaldúa em “To live in the Borderlands”.

Pelo fato da voz poética da escritora indiana emergir no contexto imerso na liberdade e flexibilidade proporcionadas pelas mídias digitais e as redes sociais, amplia-se o leque de temáticas possíveis de serem abordadas, bem como confere-se maior liberdade no tocante à forma e a obediência da tradição que orienta a escrita do texto poético. Contudo, mesmo investida de tal autonomia, nota-se que kaur é muito mais sutil que Anzaldúa ao delimitar no texto as fronteiras que contribuem para o surgimento da identidade *mestiza* da voz lírica, de modo que, para enxergá-las com maior clareza, torna-se imperativo ir além do livro e buscar

em plataformas como o site da autora o apoio necessário para ajustar as lentes com que lemos os poemas em questão.

À primeira leitura com o apoio apenas da informação da origem indiana de rupi kaur, conclui-se, que afora a seção “rooting”, a qual trata da temática da identidade a partir do ponto de vista de um indivíduo imigrante indiano em direção ao Canadá, o contexto sociocultural que cerca a autora não parece interferir tanto sobre o texto de *the sun and her flowers*. Contudo, mediante consulta no suporte externo, observa-se que apesar dos poemas neste e nos demais segmentos serem redigidos em língua inglesa, o fato destes textos seguirem regras gramaticais da língua Punjabi permite entendê-los também como construções textuais linguisticamente híbridas.

Diante das diferenças quanto às fronteiras apresentadas em “To live in the Borderlands” e nos dez poemas da seção “rooting”, é válido questionar se há uma zona interseccional entre os textos e suas autoras e até que ponto é possível traçar uma ponte entre os textos poéticos. Por um lado, entende-se que através de “To live in the Borderlands”, Gloria Anzaldúa atualiza a ideia da identidade fragmentada e híbrida discutida por nomes como Stuart Hall e Homi K. Bhabha, respectivamente. Ao se fundir com o seu texto, este último se torna uma potente plataforma para que chicanos e chicanas de ambos os lados da fronteira entre México e Estados Unidos falem de suas experiências na encruzilhada geográfica e simbólica.

Embora opere de forma mais sutil e quase imperceptível ao primeiro contato, pode-se dizer que, a seu modo, rupi kaur revisita a temática da fronteira apresentada por Anzaldúa, trazendo para o contexto contemporâneo, aquele imerso na cultura característica do universo tecnologias digitais de informação e comunicação. A partir dessa perspectiva, enquanto o espaço fronteiro ganha amplitude, a construção da identidade é associada a um processo de autodescoberta em direção à cura emocional e ao crescimento pessoal, o que contribui para a retomada e promoção do seu entendimento como algo universal e relevante.

Assim, conclui-se que tanto Anzaldúa quanto kaur são bem-sucedidas, cada qual a seu modo e dentro dos respectivos entrelugares culturais e textuais, em apresentar e discutir a temática desse lugar de onde se acessa diversas culturas ao mesmo tempo, mas de onde também se sente desorientado diante da cacofonia cultural, o que gera uma identidade partida e *mestiza*. Após o conflito e a reflexão sobre a vida na fronteira, as identidades *mestizas* de ambos os textos poéticos chegam à mesma conclusão: a de que viver na encruzilhada é possível, desde que se viva sem fronteiras, mas sem deixar de “enraizar” e honrar as raízes.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No contexto dinâmico da modernidade líquida influenciada pela flexibilização das fronteiras simbólicas que antes definiam as culturas, a discussão sobre identidade emerge como um ponto crucial de reflexão. Diante da flexibilização dos limites culturais, diferentes *loci* identitários convergem. O seu cruzamento promove o surgimento de um entrelugar simbólico do qual emergem sujeitos fragmentados e híbridos. Nesse contexto de transformação ao qual as sociedades são submetidas, teóricos dos Estudos Culturais observam uma crise de identidade e ressaltam a importância da noção de identidade a partir da relação intrínseca com o conceito de cultura, na tentativa de oferecer algum alento aos indivíduos fronteiriços.

Preocupado com a posição do sujeito pós-moderno com relação à sua identidade cultural, Stuart Hall (2014) resgata a concepção de identidade nacional, a qual é associada à imagem da nação, “comunidade política imaginada” (Anderson, 2008), a qual, em nome de uma cultura em comum, estimula a convivência em sociedade. Na conjuntura da globalização na qual as comunidades sociais se encontram atualmente, pensar em cultura implica em enxergá-la para além dos limites do Estado-nação, isto é, é importante considerar as diferentes encruzilhadas que se formam e as experiências que se desenvolvem a partir delas.

Apesar da relevância das reflexões propostas por Hall no bojo dos Estudos Culturais, alguns grupos sociais não viam as suas realidades e individualidades sendo contempladas pelo referencial teórico. Com a abertura teórica no fim da década de 1970 e início da década 1980, foi possível contemplar realidades e reivindicar identidades como a latino-americana, que até então eram vistas como inferiores e/ou haviam sido excluídas do referencial teórico desenvolvido ao redor do contexto acadêmico na Inglaterra.

De semelhante modo, a emergência dos Estudos Pós-Coloniais na década de 1980 contribui significativamente para a discussão da identidade, pois, ao investigarem, a partir da perspectiva da cultura, os impactos sociais provocados pelo colonialismo/imperialismo, refletem sobre noções como a de “outro”, diáspora, espaço/lugar nação, raça, etnicidade, identidade, hibridismo, pertencimento, dentre outras (Mitchel, s.d.).

Ainda na análise a respeito da identidade, coopera também a ideia de cidade, como espaço de materialização da cultura e, portanto, entendido como *locus* privilegiado para a construção identitária. Assim como ocorre com a noção de identidade, tem-se percebido um aumento de interesse sobre o ambiente urbano. Dentre as hipóteses das possíveis causas de tal comportamento, identifica-se o processo de globalização que, através da flexibilização das

fronteiras na dimensão simbólica, provoca a desterritorialização. Na tentativa de reconduzir as sociedades espacial e metaforicamente na modernidade capitalista, entender a cidade a partir de suas dimensões enquanto ímã, texto, intrinsecamente político, a partir das lógicas mercantil e capitalista, se torna fundamental para compreender que, apesar de ser um bem comum aos que a ocupam ou nela habitam, dela se apropriam e a segmentam, impondo condições quanto ao direito de acessá-la e ter uma vida digna.

Diante disso, é seguro concluir que a segregação do espaço urbano é bastante problemática. Primeiro, porque ao se apresentar seccionada e de difícil acesso, dificulta que o sujeito a diferencie e se reconheça nela, o que, por sua vez, tem profundo impacto sobre a construção de sua identidade. Segundo, porque, uma vez que tais indivíduos são lidos como culturalmente incompatíveis com a norma cultural, a eles se nega o direito à cidade, tornando o espaço citadino hostil e lugar de intenso conflito, especialmente simbólico.

Em face às fragmentações espacial e identitária, a literatura, como expressão da cultura e da sociedade, se apresenta, através da poesia, como poderosa expressão do conjunto simbólico de um grupo, que não apenas registra e reflete a sua imagem, mas também estimula a sua melhoria através de movimento introspectivo.

Incumbido de decifrar a realidade na qual estamos inseridos, emerge da comunidade social a figura do poeta. Através da linguagem poética, esta figura procura dar sentido ao mundo e transformá-lo, adotando, normalmente, o poema como estrutura para manifestar e veicular a sua voz.

Frequentemente, o poema é confundido com a poesia. Nesse sentido, teóricos como Octavio Paz (1982) e Antonio Candido (1996) fazem distinção entre os dois, atribuindo à linguagem poética o caráter de arte superior capaz de ser elemento transformador do mundo e entendendo o segundo como unidade textual autossuficiente, fruto da criação humana, que oferece maior liberdade no que diz respeito ao conteúdo e à manipulação da linguagem. Considerando a relação entre a cultura, a sociedade, a literatura e a autonomia temática e estrutural características do texto poético, compreende-se que para além de permitir a reflexão sobre o social, o poema apresenta abertura para uso enquanto instrumento de mobilização social e intervenção política, o que é identificado nos excertos “To live in the Borderlands means you”, da escritora chicana Gloria Anzaldúa, e no recorte de 10 poemas da seção “rooting”, da poeta indiano-canadense rupi kaur.

Porque não é possível dissociar o texto literário do contexto no qual ele é escrito, independentemente de seu gênero, e que as autoras em questão discutem uma identidade que se constrói fragmentada, híbrida ou *mestiza*, fez-se necessário fazer levantamento biográfico das escritoras, bem como investigar na história de suas comunidades, eventos que contribuem para as singulares articulações que fazem entre si mesmas, a temática, conteúdo e forma.

Mediante levantamento dos dados biográficos, percebemos que a experiência da comunidade de ascendência mexicana vivida na fronteira entre o México e a região sudoeste dos Estados Unidos é um elemento que contribui fortemente para a poética de Gloria Anzaldúa. Influente voz da literatura chicana, a autora, que se considerava uma pessoa da encruzilhada – especialmente culturalmente –, se torna uma com o seu texto, transformando-o em um ponto de intersecção entre as vozes anglófona, chicana, espanhola, *nahuatl*, indígena etc. que habitam a sua fronteira – bem como aquela das companheiras e dos companheiros chicanos –, descrevendo, no *locus* fronteiro, uma vivência plural, porém extremamente desgastante convivência identitária.

De semelhante modo, identifica-se ao redor da escrita poética da escritora indiano-canadense a influência do movimento diaspórico da Índia em direção ao Canadá. Tenta-se dar sentido às pontes que se formam ao longo do fluxo migratório indiano para o Canadá. Embora parte de uma geração imigrante indiretamente ligada à diáspora indiana, rupi kaur incorpora tal contexto e a busca por enraizar desse sujeito deslocado à poesia na seção “rooting” (*the sun and her flowers*), expressando-a, por exemplo, através da articulação textual entre as línguas inglesa e Punjabi, seu idioma materno.

A temática em comum levanta questionamentos a respeito de outros diálogos entre as autoras e seus respectivos textos. Ao dispor os textos poéticos “To live in the Borderlands means you”, da escritora chicana Gloria Anzaldúa ao lado do recorte de 10 poemas da seção “rooting”, da poeta indiano-canadense rupi kaur, identificamos como de outras possíveis fronteiras/pontes textuais, a referência geográfica da fronteira, os contextos dos anos de publicação das obras as quais os poemas integram e a incorporação das culturas das autoras a partir dos idiomas (das vozes) que se cruzam em suas fronteiras.

Através da investigação comparativa conduzida, descobriu-se que, talvez por se fundir com o seu texto, Anzaldúa trabalha a temática da emergência da identidade *mestiza* a partir de uma zona limítrofe cultural de forma mais explícita. Tanto em “To live in the Borderlands means you”, como em *Borderlands/La Frontera*, é notável a integração do contexto histórico

e social com o poema, bem como é palpável a presença das diferentes vozes que habitam essa fronteira em específico, o que pode ser verificado através da combinação das muitas línguas que a escritora chicana tem conhecimento e domina, por exemplo.

Apesar do recente estabelecimento de sua voz poética, a escritora indiano-canadense rupi kaur também trabalha a experiência de uma identidade fragmentada e híbrida no limiar cultural, porém, do ponto de vista de uma voz lírica imigrante. Comparada com Anzaldúa, kaur possui a vantagem do nascimento da sua poesia se dar no contexto das redes sociais, o que atribui a sua poesia maior liberdade quanto à organização da forma e apresentação do conteúdo. Tal fato, contudo, não parece ter impacto sobre o texto kaurnino. Além disso, em oposição à poeta chicana, não é fácil identificar no texto kaurnino as pontes que se estabelecem entre autora, conteúdo e texto. Para enxergá-las, é necessário reunir informações obtidas a partir de fontes externas como a página da internet de kaur. É só através de levantamento de dados nessas fontes que percebemos que há sim, incorporação da diáspora indiana em direção ao Canadá e que, embora o texto seja escrito predominante em língua inglesa, há um encontro simbólico promovido entre o inglês e o Punjabi que promove um sutil hibridismo linguístico.

Ao considerar os textos dessas autoras como unidades poéticas autossuficientes, entende-se que apesar das abordagens distintas, ambos os textos enriquecem o debate a respeito da identidade mestiça que busca enraizar na fronteira simbólica, oferecendo perspectivas profundas sobre a necessidade de limites flexíveis que acolham a pluralidade e o caos das identidades contemporâneas. Em última análise, tanto Anzaldúa quanto kaur concluem que, para viver nas fronteiras, é essencial reconhecer suas origens sem perder de vista a capacidade de se adaptar e evoluir, mantendo assim um equilíbrio dinâmico entre raiz e mobilidade na jornada identitária.

7. REFERÊNCIAS

About Luis. Disponível em: <https://elteatrocampesino.com/about-luis/>. Acesso em: 24 jun. 2024.

Chicano Poetry. Disponível em: <https://www.vaia.com/en-us/explanations/english-literature/american-regionalism-literature/chicano-poetry/>. Acesso em: 02 jun. 2024.

Componentes do direito à cidade. Disponível em: <https://polis.org.br/direito-a-cidade/componentes/>. Acesso em: 23 de out. 2023.

Juan Felipe Herrera. Disponível em: <https://www.poetryfoundation.org/poets/juan-felipe-herrera>. Acesso em: 24 jun. 2024.

Rudolfo Anaya. Disponível em: <https://www.neh.gov/about/awards/national-humanities-medals/rudolfo-anaya>. Acesso em 24 jun. 2024.

MUNICÍPIO. In: Michaelis, Dicionário Escolar da Língua Portuguesa. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/municipio>. Acesso em 04 maio 2024.

My Story. Disponível em: <https://rupikaur.com/pages/about-me>. Acesso em 14 Jan. 2023.

O que é direito à cidade? Instituto Pólis, 2020. Disponível em: <https://polis.org.br/direito-a-cidade/o-que-e-direito-a-cidade/>. Acesso em: 23 out. 2023.

Workers United: The Delano Grape Strike and Boycott. Disponível em: <https://www.nps.gov/articles/000/workers-united-the-delano-grape-strike-and-boycott.htm>. Acesso em: 23 jun. 2024.

AKHTER, Tawhida. Culture and Literature. UK: Cambridge Scholars Publishing, 2022.

ALTAÏR, Borderlands/La Frontera, de Gloria Anzaldúa. **ALTAÏR**, 12 maio 2016. Reseñas. Disponível em: <https://capitanswing.com/prensa/borderlandsla-frontera-de-gloria-anzaldua/>. Acesso em: 18 dez. 2023

ANZALDÚA, Gloria. To Live in the Borderlands means you. In: Borderlands/La Frontera. San Francisco, California, Aunt Luke Books, 1987, p. 194-195.

ANZALDÚA, Gloria. *La conciencia de la mestiza*. In: *Borderlands/La Frontera*. San Francisco, California, Aunt Luke Books, 1987, p. 77-97.

Anzaldúa, Gloria. *La conciencia de la mestiza /Rumo a uma nova consciência*. In: *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Lima, Ana Cecilia Acioli. Estudos Feministas, Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005, p. 704-719. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/FL7SmwjzjDJQ5WQZbvYzcb/>. Acesso em: 01 jul. 2022.

AZEVEDO, Dri. Uma consciência que habita a encruzilhada. Suplemento Pernambuco, Pernambuco, N° 198, p.12-15, Agosto 2022.

BALTRUSCH, Burghard. «ALL POETRY IS POLITICAL» – ELEMENTOS PARA PENSAR O POÉTICO E O POLÍTICO NA ACTUALIDADE. In: BALTRUSCH, Burghard et al. POESIA E POLÍTICA NA ACTUALIDADE – Aproximações teóricas e práticas. Porto: Edições Afrontamento, 2021, p.29-55.

BALTRUSCH, Burghard. POESIA E POLÍTICA NA ACTUALIDADE – Aproximações teóricas e práticas. Porto: Edições Afrontamento, 2021, p.9-25.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução por Plínio Dentzien. Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BERNES, Jasper. *Poetry and Revolution*. In: LYE, Coleen; NEALON, Christopher. *After Marx – Literature, Theory and Value in the Twenty-First Century*. Cambridge University Press, 2002, p. 240-252.

BHABHA, Homi. *The location of culture*. USA and Canada: Routledge, 1994. 295 p.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. Henri Lefebvre: o espaço, a cidade e o “direto à cidade”. *Rev. Direito Práx.*, Rio de Janeiro, V.11, N.01, 2020, p.349-369. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/3cBsV3Vx7Yvw9SqvqcqyVrbc/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 02 mai. 2024.

CANDIDO, Antônio. *Fundamentos do Poema*. In: *Estudo Analítico do Poema*. 3 ed. São Paulo: Humanitas Publicações / FFLCH/USP, 1996.

CANDIDO, Antonio. O DIREITO À LITERATURA. In: *Vários escritos*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2011, p.176-193.

CASTILLO, Rafael. Chicano Literature. Disponível em: <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199913701/obo-9780199913701-0140.xml>. Acesso em: 02 jun. 2024.

COMPAGNON, Antoine. *O estilo*. In: *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, pp. 165-194.

COSTA, Marcos Antonio. Estruturalismo. In: Manual de Linguística. MATERLOTTA, Mário Eduardo (org.). 2.ed., 5ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2017, p.114-p126.

CREENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum: Vol. 1989: Iss. 1, Article 8.

DANTAS, Cultura, espaço e identidade_ A ressignificação da cidade através da mercantilização dos lugares. v. 1 n. 1 (2017): 5º Encontro Internacional de Política Social/12º Encontro Nacional de Política Social. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/einps/article/view/16639>. Acesso em: 16 out. 2023.

EAGLETON, Terry. Teoria da literatura: uma introdução. Tradução Waltensir Outra; [revisão da tradução João Azenha Jr.] - 6ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ELL, Sophie. Introduction to Chicano Literature. Disponível em: <https://anaya.unm.edu/chicanoliterature>. Acesso em: 19 jun. 2024.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. Os Estudos Culturais. In: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz C; FRANÇA, Vera Veiga (organizadores). Teorias da Comunicação: conceitos, escolas e tendências. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 151-170

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. Estudos culturais: uma perspectiva histórica. In: Cartografias dos estudos culturais uma versão latino-americana. Ed. on-line. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 27-64.

ESTRADA, Leobardo F., et al. Chicanos in the United States: A History of Exploitation and Resistance. **Daedalus**: Journal of the American Academy of Arts and Sciences – American Indians, Blacks, Chicanos, and Puerto Ricans, Vol. 110, No. 2, p. 103-131, 1981. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20024726>. Acesso em: 21 nov. 2023.

ESTEFANIA, Rafael. Pachucos: The Latinx subculture that defied the US. Disponível em: <https://www.bbc.com/travel/article/20230913-pachucos-the-latinx-subculture-that-defied-the-us>. Acesso em: 12 jul. 2024.

GANESH, Kamala. Sociology of the Indian Diaspora. INFLIBNET Centre, 2018. Disponível em: <https://ebooks.inflibnet.ac.in/socp11/chapter/indian-diasporic-literature-in-english/>. Acesso em: 21 jun. 2024.

GARCIA, Mario T. Introduction: The Chicano Movement and Historiography. In: The Chicano Movement: Perspectives from the Twenty-First Century. New York and London: Routledge, 2014, p.1-18.

GAUTAM, M.K. Indian Diaspora: Ethnicity and Diasporic Identity, CARIM-India Research Report 2013/29, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole (FI): European University Institute, 2013. Disponível em:

<https://www.mea.gov.in/images/pdf/EthnicityandDiasporicIdentity.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2024.

GOMES, Renato Cordeiro - A cidade, a literatura e os estudos culturais: do tema ao problema. **Ipotesi**: revista de estudos literários, Juiz de Fora, v. 3, n. 2 - p. 19-30. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/ipotesi/article/view/19219>. Acesso em 17 jul. 2023.

GONZALES, Ricardo Corky. I am Joaquín, an Epic Poem, 1967. In: *Message to Aztlán: Selected Writings of Rodolfo “Corky” Gonzalez*. Arte Público Press, 2001. Disponível em: <https://www.latinamericanstudies.org/latinos/joaquin.htm>. Acesso em: 24 jun. 2024.

GREEN, Hannah. Review: The Sun and Her Flowers by Rupi Kaur. Disponível em: <https://germmagazine.com/the-sun-and-her-flowers-by-rupi-kaur-a-review/>. Acesso em: 14 jul. 2024.

HALL, Stuart. The Question of Cultural Identity. In: S. Hall, D. Held e T. McGrew. *Modernity and its futures*. Politic Press/Open University Press, 1992, p.273-326.

_____. A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. 12. ed. São Paulo: Lamparina, 2014.

_____. Cultura e Representação. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

_____. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação & Realidade*, [S. l.], v. 22, n. 2, 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71361>. Acesso em: 7 jan. 2024.

HULL, Sonia Saldívar. Introducción a la segunda edición. In: ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera*. Tradução de Carmen Valle. Madrid: Capitán Swing Libros, 2016, p.11-28.

IKAS, Karin. Entrevista con Gloria Anzaldúa. In: ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera*. Tradução de Carmen Valle. Madrid: Capitán Swing Libros, 2016, p.271-292.

JONES, Elizabeth; JONES, Elvin; OLSON, Jessica; TEALE, Rebecca. Gloria Anzaldúa. Disponível em: <https://conservancy.umn.edu/items/139cfc60-6cc5-4e3a-87c5-8cb1bfe42a55>. Acesso em: 18 dez. 2023.

KAUR, Rupi. rooting. In: *The Sun and Her Flowers*. Kansas City, Missouri: Andrews McMeel Publishing, 2017. p. 108-141.

KAUR, Rupi. enraizar. In: *o que o sol faz com as flores*. Tradução de Ana Guadalupe. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018, p. 117-151.

KRAMSCH, Claire. The relationship of language and culture. In: *Language and Culture*. OUP Oxford, 1998.

KRATZ, Jessie. El Movimiento: The Chicano Movement and Hispanic Identity in the United States. Disponível em: <https://prologue.blogs.archives.gov/2021/09/23/el-movimiento-the-chicano-movement-and-hispanic-identity-in-the-united-states/>. Acesso em: 21 jun. 2024.

KUMAR, Shikha. Rupi Kaur: Life in Lower Case. Disponível em: <https://openthemagazine.com/lounge/books/rupi-kaur-life-in-lower-case/>. Acesso em: 17 Jul 2017.

LEFEBVRE, Henri. O direito à Cidade. In: *O DIREITO À CIDADE*. Tradução: Ruben Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001, p.105-118.

LEFEBVRE, Henri. Writing on CITIES. Tradução e Edição por ELEONORE KOFMAN AND ELIZABETH LEBAS. USA: Blackwell Publishing, 1996.

LEHAN, Richard. The City in Literature: An Intellectual and Cultural History. University of California Press, 1998. p. 3-47.

LENCIONI, Sandra. OBSERVAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE CIDADE E URBANO. *GEOUSP - Espaço e Tempo*, São Paulo, Nº 24, pp. 109 - 123, 2008.

LIMA, Marcia Cristina Senra Marinho de. Cidade, identidade e os lugares de memória. **Revista Unimontes Científica**, [S. l.], v. 14, n. 2, p. 01–11, 2020. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/unicientifica/article/view/2105>. Acesso em: 19 abril 2023.

LIMA, Milton Pereira. NOÇÕES BÁSICAS DE CONCEITOS EM BAKHTIN. In: ENCONTRO DE PÓS-GRADUAÇÃO, 2018. Anais eletrônicos [...]. Marabá: Unifesspa, 2018. Disponível em: https://epg.unifesspa.edu.br/images/EPG2018/e-book_III_EPG_trabalho_final_1.pdf. Acesso em 27 maio 2024.

LIMA, Verônica Maria Fernandes de. A Construção do Conceito de Identidade Urbanística como Contribuição ao Campo do Desenho Urbano. Cadernos do LINCC, [S. l.], v. 3, n. 3, p. 160–182, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/clincc/article/view/14850>. Acesso em: 19 abril 2023.

MAFEI, Luiz. Um ato em poesia. In: TIBURI, Márcia *et al.* Ato poético: Poemas pela democracia. Oficina Raquel, 2020.

MARTÍN-RODRIGUEZ, Manuel M. A VISUAL HISTORY OF THE CHICANO/A/X LITERATURE. Disponível em: https://faculty.ucmerced.edu/mmartin-rodriguez/index_files/vhcle.htm. Acesso em: 23 jun. 2024.

McLEOD, William Hewat. Sikhism. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Sikhism>. Acesso em: 20 nov. 2022.

NASCENTES, Antenor. DICIONÁRIO ETIMOLÓGICO DA LÍNGUA PORTUGUESA. Rio de Janeiro: 1955, p.175. Disponível em: https://falaminhalingua.com/wp-content/uploads/2018/09/edoc-site_dicionario-etimologico-da-lingua-portuguesa-anteno.pdf. Acesso em 17 jul. 2023.

PAIXÃO, Sofia. Identidade. In: E-Dicionário de Termos Literários. Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/identidade>. Acesso em: 02 Ago. 2023.

PATEL, Riya; H, Sitara. 8.2 ...y no se lo tragó la tierra: “...y no se lo tragó la tierra” – Tomás Rivera. Disponível em: <https://library.fiveable.me/ap-spanish-lit/unit-8/y-no-se-lo-trago-la-tierra-y-no-se-lo-trago-la-tierra-tomas-rivera/study-guide/AZhbSQzGaFmG1cPES3qQ>. Acesso em: 24 jun. 2024.

PAZ, Octavio. Introdução: Poesia e Poema. In: O arco e a lira. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, p.15-31.

PEREIRA, Sasha Cruz Alves. 2022. "Pode o Subalterno falar?". In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/obra/pode-o-subalterno-falar>. Acesso em: 25 jul. 2023.

ROLNIK, Raquel. O que é cidade. São Paulo: Brasiliense, 1995.

RIZZI, Nina. Gloria Anzaldúa (1942-2004) por Thais Soranzo. Disponível em: <https://escamandro.com/2017/02/17/gloria-anzaldua-1942-2004-por-thais-soranzo/>. Acesso em: 26 Ago 2021.

SAID, Edward W. Orientalism. New York: Phanteon Books, 1978. 368 p.

SÁNCHEZ, Marta E. Chicano/a Poetry: 1965-2000. Disponível em: <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199913701/obo-9780199913701-0278.xml?print>. Acesso em: 02 jun. 2024.

SAUSSURE, Ferdinand de. Organizado por Charles Bally, Albert Sechehaye; com a colaboração de Albert Riedlinger; prefácio da edição brasileira Isaac Nicolau Salum; tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. -- 27. Bd. -- São Paulo: Cultrix, 2006.

SAYAD, Abdelmalek. A imigração ou os paradoxos da alteridade. Prefácio Pierre Bordieu. Tradução: Cristina Murachco. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1998.

SILVA, Fidelainy Sousa. A multiplicidade do sujeito de fronteira: As feridas abertas nas narrativas *Borderlands La Frontera* de Gloria Anzaldúa, e *Dois Irmãos* de Milton Hatoum. 2017. Dissertação (Mestrado em Teoria, crítica e comparatismo). Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

SINGH, Amritpal. Migration from Punjab to Canada in the first half of the 20th Century. *International Journal of Novel Research and Development*. Volume 8, Issue 9 September 2023. Disponível em: <https://www.ijnrd.org/papers/IJNRD2309298.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2024.

SPIVAK, Gayatri. Can the Subaltern Speak? In: *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Basingstoke: Macmillan, 1988. p. 271–313.

SUTHERLAND, John. A Little History of Literature. Yale University Press, 2013.

TAVOLARI, Bianca. DIREITO À CIDADE: UMA TRAJETÓRIA CONCEITUAL. *Novos Estudos*, São Paulo, v. 35, n. 1, p. 93-109, mar.2016. Disponível em: <https://novosestudos.com.br/produto/104/>. Acesso em: 23 out. 2023.

TROPER, Harold. Immigration to Canada. Disponível em: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/immigration>. Acesso em 25 jun. 2024.

VASCONCELOS, Pedro de Almeida - AS METAMORFOSES DO CONCEITO DE CIDADE. **Mercator**, Fortaleza, v. 14, n. 4, p. 17-23, dez. 2015. ISSN 1984-2201. Disponível em: <http://www.mercator.ufc.br/mercator/article/view/1780>. Acesso em: 23 out. 2023.

VENTURINI, Ernesto. A cidade dos outros. *Fractal: Revista de Psicologia*, v.21, n.2, p.203-222, Maio/Ago, 2009. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/fractal/article/view/4743>. Acesso em: 23 out. 2023.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da Silva. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Tomaz Tadeu da Silva (org.). Stuart Hall, Kathryn Woodward. 15 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 7-72.