

"ETNICIDADES NO EXÍLIO", IDENTIDADES CINDIDAS

A literatura latina dos Estados Unidos (*)

Suzanne Oboler

No final de julho de 1994, a revista *The New Yorker* publicou um artigo sobre possíveis mudanças nas categorias étnicas que seriam adotadas no censo dos Estados Unidos no ano 2000.(1) Entre as quatro principais alterações em discussão, há uma proposta bastante polêmica de considerar como uma raça as populações abrangidas pela categoria étnica "hispanicos". O termo "hispanico" agrega mexicanos e porto-riquenhos que se tornaram cidadãos americanos devido à conquista e colonização no século XIX, exilados cubanos, refugiados de diversos países (como Guatemala, Peru, El Salvador) que escaparam das perseguições e/ou da devastação de guerras civis, e aqueles que, por motivos econômicos ou políticos, são imigrantes antigos ou recentes de vários países latino-americanos e da Espanha. Em suma, é uma categoria étnica que designa e engloba, segundo estimativas oficiais, 24,5 milhões de indivíduos, oriundos de vários contextos étnicos, de gênero, lingüísticos, raciais, sociais e geracionais da América Latina, e cujo único traço comum enquanto "grupo" é terem algum elo, passado ou presente, com o continente latino-americano e com a Espanha.

Dada a diversidade dessa população, a proposta de designá-la como uma raça parece bem esquisita. Deveria no mínimo provocar controvérsia, sobretudo se se leva em conta que as concepções de "raça" foram, historicamente, fator-chave para a exclusão das minorias da esfera pública nos Estados Unidos.(2) Adotada a proposta, a noção de raça seria um meio de diferenciar mais ainda uma população artificialmente construída e "alterizada" no início dos anos 70, quando se cunhou o rótulo étnico "hispanico".(3) Paradoxalmente, a proposta de homogeneizar e diferenciar racialmente os hispanicos está sendo discutida numa sociedade que, como tantas outras no mundo ocidental, está cada vez mais envolvida com a noção de *diferença*.

Motivam e travejam este artigo minhas próprias, não-resolvidas questões, preocupações e curiosidades acerca da ênfase sem precedentes que se está dando à diferença, evidente no exemplo supracitado de formas postizas de delimitação e diferenciação étnica promovidas por órgãos governamentais. Parece-me que, subjacente à importância vertiginosamente crescente atribuída à noção de diferença, há uma crise mais séria: uma crise da própria noção de comunidades nacionais, de coletividades humanas. Noutras palavras, o que está cada vez mais em jogo hoje não é apenas a questão da diferença em si mesma, mas também o outro lado da moeda: isto é, a questão de tudo aquilo que mantém juntas as pessoas numa coletividade. A importância sem precedentes hoje atribuída à diferença parece-me que só faz sentido nesse contexto de um questionamento de tudo aquilo que de fato aglutina as pessoas, do que deveria, ou efetivamente poderia, mantê-las juntas nos dias de hoje. Dessa perspectiva, a própria prevalência da noção de diferença pode ser melhor compreendida como um sintoma da crise da comunidade e, na verdade, como um fator que contribui para essa crise.

Dada a crise da noção de comunidade nacional, dado o emprego de rótulos étnicos e raciais para se afirmar diferenciações sem na verdade remeter à crise na comunidade - isto é, à questão do que de fato liga, poderia ligar ou deveria ligar as pessoas hoje em dia -, é importante que examinemos o significado e as implicações da heterogeneidade interna dos grupos étnicos no contexto político e cultural dos Estados Unidos. Embora a raça seja muitas vezes reconhecida como um "marcador" de experiência, o status político também se torna um aspecto significativo para o entendimento da construção, e diferenciação, da experiência multirracial dos(as) latinos(as) nos Estados Unidos. Não há dúvida que o exílio, voluntário ou forçado, pode efetivamente contribuir para a criação de etnicidades que, como no caso dos "hispanicos", acabam sendo internamente homogeneizadas e diferenciadas da sociedade dominante. Isto, porém, não significa que os membros do grupo vão necessariamente compartilhar o mesmo posicionamento político e cultural em relação à filiação étnica imposta pelo governo. De fato, as diversas comunidades latinas admitem alguns traços culturais em comum e reconhecem que, no contexto dos EUA, o melhor que os hispanicos têm a fazer é se unir na luta pela justiça social. Ao mesmo tempo, porém, isto não apaga as diferenças surgidas de vivências baseadas nos direitos da cidadania, no status de imigrantes, em distinções sociorraciais, de gênero ou de idioma, nem minimiza a consciência que os latinos têm das diferenças históricas que, há tempos, vêm retardando a união das nações latino-americanas, tanto no plano interno quanto em termos continentais, desde a independência. (4)

Este ensaio focaliza a metáfora do exílio tal como se apresenta na literatura atualmente produzida por mulheres latinas norte-americanas (US *Latinas*) (5) e pretende examinar as maneiras como seus variados status políticos - seja como imigrantes, exiladas, refugiadas, seja como cidadãs colonizadas ou conquistadas - moldam hoje suas experiências nos Estados Unidos e contribuem - ou não - para criar uma experiência "hispanica" homogênea. A análise baseia-se nas obras de Gloria Anzaldúa e de Judith Ortiz Cofer, embora eu também tenha recorrido a romances, poemas e ensaios de outras escritoras chicanas e portoriquenhas. Minha ênfase em escritoras latinas dos EUA não é casual: por meio de suas obras, elas estão rearticulando suas múltiplas raízes nas Américas como um todo, de modo a compreender, interpretar e reavaliar a experiência que suas comunidades têm do exílio, voluntário ou compulsório. Ao fazer isto, estão desafiando a identidade, imposta e indiferenciada dos latinos como um "Outro" homogêneo e inferior nos Estados Unidos. Como afirma a poeta e ensaísta chicana Pat Mora (1993, p. 71):

Nosso desafio mais significativo talvez seja a maneira como nós, latinas, resistimos à colonização contemporânea. Na verdade, podemos resistir à crença nos mitos que nos degradam, quer como mulheres quer como mexicanas (...). Ao incorporar a força e a obstinação de *nuestras antepasadas*, "our foremothers", nós criamos e reivindicamos *nosso* espaço, o espaço para sermos nossos "surprising selves".

Para muitas escritoras latinas, reivindicar esse espaço implicou um encontro autoconsciente com seus respectivos passados nacionais latino-americanos, com seus territórios soberanos ou com a falta deles. Nesse processo, as latinas e os latinos estão restabelecendo um diálogo com o legado europeu de conquista e colonialismo nas Américas. É que, neste hemisfério, os Estados Unidos com frequência seguiram os passos da Europa, construindo a América Latina como seu "Outro" inferior, além de tornar simbolicamente invisível a "diferença" desse continente, ao fazerem do nome do hemisfério, América, um sinônimo de Estados Unidos. O resultado disso foi bem resumido por Cathy Davidson, ao discursar em 1993 como presidente da reunião da American Studies Association:

Muito do que foi reivindicado como americano é, na verdade, um fenômeno do novo mundo colonial e pós-colonial. O excepcionalismo americano frequentemente ignora de maneira gritante tudo o que não for a tradição puritana fundada em Plymouth Rock. O sul? Os espanhóis? Os franceses? O sudoeste? O Canadá? O Caribe? Tudo que se acha ao sul da (atual) fronteira mexicana? *O mapa do novo mundo foi reconfigurado muitas vezes - e não raro a um enorme custo humano ; mas a definição de 'América' dentro da Academia [e, eu acrescentaria, na sociedade norte-americana como um todo] tem sido notavelmente rígida, unitária e excludente (...)* (1994, p. 129, grifo meu).

No contexto estadunidense, a criação dos "hispanicos" como um grupo étnico é, em si mesma, consequência do esgotamento da metáfora do *melting pot* que, até os anos 60, sustentava ideologicamente a própria imagem dos Estados Unidos como comunidade nacional. Contrariamente ao impulso radical das ideologias nacionalistas européias de excluir abertamente a diferença, a metáfora do cadinho de raças reforçou uma ideologia pela qual as diferenças de fato pareciam subsumidas num todo. Em consequência, no plano doméstico, a imagem do cadinho racial buscava efetivamente erradicar a própria existência de grupos minoritários raciais da imagem dominante dos americanos, a qual podia assim se construir em termos WASP. (6) De muitas maneiras, o *melting pot* pode ser considerado a última tentativa de formular uma ideologia de comunidade nacional nos Estados Unidos. A substituição do cadinho de raças

pela proliferação de rótulos étnicos, tal como "hispanico", não passa, na melhor das hipóteses, de uma tibia tentativa de socializar uma nova geração numa versão étnica do que se apresenta cada vez mais, pelo menos nas áreas urbanas, como uma experiência americana pós-nacional.

Na verdade, pode-se dizer que a crise no conceito de coletividades, de comunidades, está pondo em questão as estruturas historicamente herdadas dos direitos de cidadania. Nos Estados Unidos, em particular, essa crise se manifesta por uma noção de etnicidade cujas raízes são européias e que historicamente serviu para reformular os debates nacionalistas europeus no Novo Mundo. Hoje, de maneira mais ampla, por todas as Américas a etnicidade ganha novo ímpeto como resultado da pluralização das lutas por direitos humanos e direitos sociais, bem como do aumento de demandas culturalmente específicas. No lugar dos direitos de cidadania, parece que está emergindo de maneira não-sistemática um novo movimento no sentido de reforçar a noção de direitos humanos, que desde o início foi entendida em termos universais e transnacionais. Vistos sob essa perspectiva, é concebível que os direitos humanos possam vir a substituir a própria noção de direitos de cidadania como fundamento de uma nova ordem social transnacional. Essas questões aparecem em sua mais bem-recortada forma nas discussões das experiências das comunidades culturais - ainda que tais discussões estejam, por enquanto, muito longe de um programa sociopolítico coerente e abrangente. (7) A construção e as especificidades do grupo étnico latino nos Estados Unidos e a documentação literária de sua experiência podem ser tomadas como exemplo dessa complexa dialética que atravessa continentes, experiências históricas e identificações socioculturais.

Em sua atual configuração política e administrativa, o grupo latino ou hispanico é um bom exemplo do modo como "o exílio gera etnicidades", para usar o feliz enunciado de Francisco Pellizzi. Com efeito, essa frase propicia interessante abordagem do relacionamento entre a noção de diferença e a construção política dos latinos ou hispanicos como grupo étnico. Como explica Pellizzi (1988, p. 154):

Na verdade, nenhum povo é, *chez soi*, um grupo étnico, porque o que define a etnicidade é a diferença. A diferença, historicamente, sempre foi obra da conquista; diferença sem a conquista é a experiência mais ou menos esporádica e superficial do alienígena, ou do exótico. A conquista encurta a distância e estabelece a diferença.

Neste trabalho trato especificamente das maneiras pelas quais chicanas e porto-riquenhas elaboraram suas respectivas experiências de etnicidade no exílio. Parto do pressuposto de que a difusão do termo "hispanico" solapou o reconhecimento do peculiar status político e social dos chicanos e porto-riquenhas, moldado por sua presença histórica como minoria conquistada, no caso dos primeiros, minoria colonizada no caso dos últimos. Motivadas pelas lutas por inclusão política, visibilidade cultural e justiça social nos Estados Unidos, escritoras dessas duas minorias históricas estão formulando, narrando e articulando suas experiências no contexto norte-americano por meio das tradições literárias e da cultura popular da América Latina. (8) Através de seus escritos elas estão, como outras tantas autoras latinas, usando a literatura para mais uma vez "reconfigurar a América" - desta vez, em termos interamericanos, transnacionais.

Las chicanas

Na medida em que a marca da etnicidade está, como sugere Pellizzi, na diferença e na distância impostas pela conquista, não é de surpreender que as escritoras chicanas e porto-riquenhas tenham sido as que exploraram de modo mais consistente a noção de hibrididade/mestiçagem étnica. Ao fazer isso, estão apontando para a distância requerida para se entender as fontes de suas pertencas múltiplas, a necessidade de nomeá-las, de articular suas raízes e explicar o processo de transculturação que abarca todo o hemisfério. (9) Nas palavras de Guillermo Gómez Pena, artista performático mexicano (op. cit., p. 37):

Nós nos des-mexicanizamos para nos mexi-entendermos, alguns sem o querer, outros de propósito. E um belo dia, a fronteira tornou-se nossa casa, nosso laboratório e ministério da cultura (ou contracultura). (...) Minha identidade agora pos *sui* múltiplos repertórios: sou mexicano, mas também sou chicano e latino-americano. Na fronteira, me chamam de chilango ou mexiquillo; na Cidade do México, é pocho ou norteno; e na Europa, sudaca (...).

Em cada alusão às variadas formas de nomear os latinos, Gómez Pena evoca a diversidade dessas experiências nos dois lados da fronteira e as maneiras pelas quais essas diferenças, construídas no tempo e no espaço, são captadas

pelos "múltiplos repertórios" de cada identidade latina. Reinterpretada agora por sua "pós-modernidade americana", ele afirma a fragmentação de sua identidade, construída entretanto nas fundações das ruínas da Torre de Babel - no fim de uma busca de uma totalidade (modernista) inalcançável. Com isso, suas palavras sugerem a inevitável fragmentação provocada pelo deslocamento, pela experiência da fronteira, pelas identidades - algumas forçadas, outras escolhidas -, provenientes todas elas dos laboratórios da conquista e do contato cultural.

No espírito hodierno de celebração e reconhecimento quase obrigatórios da multiplicidade de identidades, é fácil esquecer que a mestiçagem e seus sentidos estão socialmente enraizados, bem como intrincadamente vinculados às diferenças e à conseqüente distância (racial e social) criada pela conquista. Sem dúvida, a experiência dos chicanos é produto da dinâmica das relações entre os Estados Unidos e o México, que determina sua identidade permanente de "alienígenas legais" em sua própria terra natal. Como sugere a poeta chicana Pat Mora, para sempre "deslizando para trás e para frente / entre as franjas dos dois mundos / sorrindo / disfarçando o desconforto / de ser prejudgado / bi-lateralmente" (1990, p. 376).

Presos entre suas duas nações, a do passado e a do presente, os chicanos também estão enredados nos julgamentos, nos preconceitos que têm raízes na concepção européia de Alteridade, agora refinada pelas especificidades das culturas nacionais americanas: de um lado, a noção anglo de uma Alteridade inferior e exótica, definida pelos Estados Unidos nos termos da conquista; e, do outro, a busca latino-americana de autenticidade por meio da rejeição e simultânea aceitação de uma língua espanhola já desvinculada da autenticidade, da realidade mexicana. Mora evita tomar partido no atual debate sobre se a identidade chicana é "mais mexicana" ou "mais americana". Prefere, em vez disso, chamar a atenção de seu público para os fundamentos econômicos de sua existência "hifenzada", mediante a inclusão sarcástica do termo comercial "bi-lateral".

Enquanto o poema de Mora denuncia a rejeição da hibridez dos chicanos, ressaltando assim o fato de não pertencerem a nenhum país, Gloria Anzaldúa explora as ambivalências de sua mestiçagem produzida pela conquista, examinando-lhe os efeitos ao mergulhar mais fundo no próprio significado da noção de fronteira:

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 (*1)

Assim como Mora, Anzaldúa alude ao desconforto ocasionado pela falta de pertencimento, "sem saber pra que lado virar, de que lado fugir". Sua ênfase em não ser nem "hispana india negra espanola ni gabacha" - isto é, na falta de pureza do híbrido/mestiça/mulata - evoca a história da ideologia espanhola da pureza de sangue, que fez do mestiço um sinônimo de bastardo nas Américas. Com certeza, o significado da miscigenação só pode ser apreendido pelo reconhecimento do peso dos significados históricos associados às cinco raças, tanto no México quanto nos Estados Unidos. Ao mesmo tempo, não se pode esquecer que todas as nações das Américas estão unidas por sua aderência ao continuum racial que vai do branco ao preto, herdado das respectivas hierarquias coloniais européias. Embora modelado sobre o constructo norte-americano do melting pot, o embranquecimento gradual (e desejável) descrito na ideologia da raça cósmica do filósofo mexicano José Vasconcelos se choca, talvez inevitavelmente ao atravessar as fronteiras, com a política estadunidense de segregação dos negros, com as leis Jim Crow que há apenas algumas décadas estabeleciam a separação das raças. (10) Assim, Anzaldúa sugere que, como mestiços e mulatos, aqueles que vivem nas fronteiras estão para sempre condenados a carregar nas costas a história de todas as raças, com conseqüências previsíveis tanto quanto imprevisíveis.

Anzaldúa e Gómez Pena sugerem que a mestiçagem envolve a negociação de significados conflitantes atribuídos a múltiplas identidades de base racial. Deve-se notar, entretanto, que nenhum dos dois examina as implicações do fato de que a mestiçagem significa colocar juntos grupos raciais diferentes, cada um dos quais tem posição de poder distinta no *continuum racial* do hemisfério. Nesse sentido, a própria hibridez contém em si as relações de poder inscritas na diferença racial. Enquanto tal, a possibilidade de negociar sua própria mestiçagem em ambos os lados da fronteira é determinada pela mistura racial específica do indivíduo, mix racial que se faz visível na cor da pele, bem como pelas inerentes desigualdades que a mistura significou historicamente e ainda hoje significa.

Neste poema, como em outros tantos, Anzaldúa articula a dor desse legado de múltiplas conquistas ao qual se sobrepôs, mediante a negação da hibridizadnestizaje, a afirmação modernista-européia de totalidade:

To live in the Borderlands means knowing
that the *india* in you, betrayed for 500 years
is no longer speaking to you
that the *mexicans* call you *rajetas*,
that denying the Anglo inside you
is as bad as having denied the Indian or Black (*2)

Sugerindo que a rejeição da miscigenação historicamente inevitável acaba virando uma rejeição de si, ela argumenta que a aceitação das inúmeras subjetividades originadas das relações de poder coloniais implica, ao mesmo tempo, reconhecer que "Na Fronteira / és o campo de batalha / onde os inimigos são parentes entre si", noutras palavras, "estás em casa, uma estranha". Politizada de saída, sensível ao impacto da diferença sobre os outros já que afirma abertamente seu lesbianismo, a decisão de Anzaldúa de enfrentar a rejeição por ambas as culturas também implica travar uma luta interna pela auto-aceitação.(11) Membro de uma população conquistada e marginalizada, luta contra a marginalização que vive em muitos níveis: sua busca de um senso de pertencimento depende, portanto, de explorar o sentido das múltiplas mestiçagens, marginalizações e diferenças criadas pela conquista, de encontrar um modo para reconciliar as dualidades resultantes e as múltiplas contradições dentro de si.

To survive the Borderlands
you must live *sin fronteras*
be a crossroads.(*3)

Borderlands l La Frontera é uma investigação dos efeitos, nas vidas dos(as) chicanos(as) de hoje, da conquista norte-americana das terras do México no século XIX, dos efeitos do exílio da "Terra Natal, Aztlan / El otro México". O apelo de Anzaldúa para "ser uma encruzilhada" é uma confirmação da condição dos chicanos como um povo sem nação:

Con el destierro y el exilio fuimos desusados, destroncados, destripados - fomos arrancados pelas raízes, mutilados, estripados, despossuídos e separados de nossa identidade e nossa história (pp. 7-8).

Ser uma encruzilhada torna-se assim uma embocadura privilegiada para a elaboração de uma nova noção de identidade e história - um sentimento de identidade e pertença nacional enraizado no reconhecimento do exílio e dos conseqüentes efeitos espirituais e materiais da separação forçada da terra natal.

A busca de ser parte de uma nação, a tentativa de examinar e combater os efeitos da invisibilidade, da presença não-reconhecida numa comunidade nacional, estão melhor exemplificadas num ensaio de Anzaldúa, "How to *Tame a Wild Tongue* " ["Como domar uma língua selvagem"], no qual ela se defronta com o sentido da desterritorialização para os chicanos, e discute seu sentimento de pertencer a um grupo que ela apresenta como um povo exilado e sem nação. O título do ensaio é em si mesmo eloqüente. Alude às atitudes dos colonizadores europeus perante as diferenças que no Novo Mundo eles encontraram, tanto quanto inventaram a fim de manter a distância em face das populações não-brancas. Ainda, no contexto das relações de poder coloniais e pós-coloniais entre a Europa e as Américas, a diferença não é isenta de valor. Como nos lembra Tzvetan Todorov, a diferença é "imediatamente traduzida em termos de superioridade e inferioridade" (1983, pp. 423). O título de Anzaldúa, então, é um lembrete irônico dos mitos sobre os Nobres Selvagens, vistos como populações que podiam ser domesticadas por aqueles que vinham de civilizações mais avançadas. Ao mesmo tempo, também relembra que as elites latino-americanas do século XIX e início do XX imitavam a Europa e reproduziam em suas obras literárias a obsessão européia com a América Latina como paraíso exótico e bárbaro onde, supostamente, proliferavam os Nobres Selvagens. (12) A alusão aos mitos da selvageria exótica serve para lembrar que a fonte do mito da inferioridade dos chicanos pode ser encontrada, não tanto em sua ascendência nacional mexicana, quanto nos preconceitos contra sua *mestizo race*.

Os ensaios e poemas de Anzaldúa são bilíngües, o que aponta para mais outra dimensão da diferença dos chicanos. Além disso, o uso simultâneo do espanhol introduz na experiência da exclusão os leitores que não dominam o espanhol:

Dizemos *nosotros los mexicanos* (por *mexicanos* não queremos dizer cidadãos do México; não nos referimos a uma identidade nacional, mas a uma identidade racial) (...). No fundo do coração acreditamos que ser mexicano nada tem a ver com qualquer país no qual vivamos. Ser mexicano é um estado d'alma - não da mente, não de cidadania (p. 62).

Neste trecho, Anzaldúa insiste que seu senso de nacionalidade, na verdade o senso que tem de si mesma, *não* se baseia na categoria jurídica ou legal de cidadania, nem na vinculação a um território. Ocorre, porém, que, em termos estritamente políticos, as relações cotidianas de um indivíduo com sua nação soberana envolvem passaportes, certidões de nascimento, bandeiras e, claro, os concomitantes direitos e obrigações da cidadania. (13) Por isso, ao enfatizar que lhe interessa sobretudo a noção de que para os chicanos "ser mexicano é um estado d'alma" mais do que de cidadania, Anzaldúa implicitamente reconhece a cidadania norte-americana *formal* dos chicanos. Ao mesmo tempo, também está querendo dizer que eles estão distanciados de seu país (os Estados Unidos) - e do México - pela conquista, por seu estado d'alma, por sua etnicidade que o exílio criou.

Ainda que a noção de exílio tenha sido associada tradicionalmente à idéia de refúgio (Pellizzi, op. cit), não se encontra nenhum sentimento *automático* de refúgio na descrição que Anzaldúa faz da fronteira como sua pátria, seu lugar de exílio. Em vez disso, o sentimento de lugar só pode ser assegurado pelo aprofundamento de sua investigação e da compreensão das múltiplas raízes e pertencimentos de seu povo. Seu senso de nacionalidade se enraíza não na cidadania ou identidade nacional norte-americana, e sim no sentimento de pertença étnica. Não havendo um território que os chicanos possam chamar de seu, a identidade étnica se manifesta, efetivamente se baseia, na língua, tornando-se a "pele gêmea da identidade lingüística". Desterritorialização significa aqui que o sentimento nacionalista de orgulho de um lugar se (des)loca para a plena identificação entre a escritora e sua língua: "Eu sou a minha língua. Enquanto não tiver orgulho da minha língua, não poderei me orgulhar de mim mesma" (p. 59).

A ênfase nacionalista no *orgullo* da língua, na necessidade de defender a honra de sua língua, evoca certamente o próprio enraizamento da autora no legado lingüístico e cultural da América espanhola. Mas, ao mesmo tempo, exatamente porque a língua se tornou seu território, ou, nas palavras de Anzaldúa, "uma pátria", seu local de residência nos Estados Unidos, a língua também é para os chicanos um disputado terreno de formação de identidade. Como diz Anzaldúa:

(...) O que resta para um povo que não pode se identificar plenamente, nem com um espanhol padrão (formal, castelhano), nem com um inglês padrão, senão criar sua própria língua? Uma língua à qual possam conectar sua identidade, que seja capaz de comunicar as realidades e os valores que lhes são verdadeiros - uma língua cujos termos não sejam nem *espanol ni inglés*, mas ambos.

Noutras palavras, é preciso que seja "*un lenguaje que corresponde a un modo de vivir*" (p. 55). Se a língua é o território em que vivem os chicanos, sua recriação constante deve ser valorizada e defendida, sem preocupação com a pureza da língua em si, mas sim por causa da sitiada cultura chicana que ela incorpora e expressa: "O espanhol chicano não é incorreto, é uma língua viva". Isto coloca Anzaldúa (e os chicanos) não apenas contra o anglo, que "*con cara de inocente nos arrancó la lengua*" (p. 54), mas também contra as noções euro-espanholas de pureza lingüística, herdadas pelos não-chicanos de ascendência latino-americana que hoje vivem nos Estados Unidos - isto é, pelos U.S. *Latinos/as*:

Deslenguadas. Somos los del espanol deficiente. Somos vosso pesadelo lingüístico, vossa aberração lingüística, vosso *mestisaje* lingüístico, o alvo de vossa *burla* (...). As chicanas sentem-se desconfortáveis ao conversar em espanhol com as latinas, temerosas de sua censura. (p. 58)

Noutras palavras, se o poema supracitado de Anzaldúa expressa a importância da luta contra as noções de pureza racial, neste ensaio ela ressalta que a luta pela afirmação de si mesma também precisa ser travada contra a imposição de concepções pós-coloniais de pureza lingüística, resquícios da presença espanhola nas Américas, que contribuem para solapar o senso de si das chicanas. Assim, até mesmo a comunidade lingüística que com frequência se supõe aglutinar os latinos em uma coletividade "étnica" é frágil, está em crise. E representa, como sugere o ensaio de Anzaldúa, uma fonte de potencial conflito entre os(as) latinos(as). Em termos culturais e lingüísticos, a falta que têm os chicanos de um sentimento de pertença territorial, resultado da conquista de suas terras no século XIX, deixou-os, nas palavras da poeta Pat Mora, "deslizando para trás e para frente/entre as franjas dos dois mundos".

Las puertorriquenas

É interessante contrastar a experiência desterritorializada dos chicanos com a dos porto-riquenhos que migraram da ilha para o continente. Ao contrário dos primeiros, os porto-riquenhos podem definir em termos espaciais sua condição colonial no continente, exatamente porque a existência da ilha lhes proporciona um contraponto. Este é o tema do poema de Sandra Maria Esteves (1991, p. 186), seu convite à mudança, sua ênfase no "Aqui", baseada, como diz, na necessidade de reconhecer a dupla herança dos porto-riquenhos, sua hibridez cultural e lingüística.

I am two parts/a person boricua/spic pastandpresent alive and oppressed given a cultural beauty ...and robbed of a cultural identity (p. 186) (*4)

Tal como Anzaldúa, também ela ressalta as dimensões espaciais e temporais do colonialismo, mas suas fronteiras são mais bem divisadas junto às escadas do gueto:

I speak the alien tongue in sweet boricuen othoughts... know love mixed with pain have tasted spit on ghetto stairways ...here it must be changed we must change it (*5)

Com sua escrita bilíngüe, Esteves explora a dualidade dos porto-riquenhos, as cisões contemporâneas - "las *rajetas*", nas palavras de Anzaldúa (op. cit., pp. 194-5) - criadas pela história contínua das relações coloniais da ilha.

A primeira vista, o(s) significado(s) de *las rajetas*, dessas cisões, poderia(m) diferir significativamente entre porto-riquenhos e chicanos, de acordo com o senso que cada grupo tem de seus direitos de cidadania e de seu pertencimento a uma nação enquanto coletividade. Afinal, diferentemente dos chicanos, os porto-riquenhos podem se referir a um território nacional que, apesar de suas relações coloniais anômalas, ainda assim podem chamar de seu. Dado que, ao contrário dos chicanos, sua experiência de desterritorialização no continente, de uma etnicidade criada no exílio, tem como premissa um território e, portanto, um senso de lugar, surge a seguinte questão: em que medida os porto-riquenhos partilham com os chicanos a mesma experiência de etnicidade nascida no exílio? Em que medida a afirmação que fazem de sua identidade, ou da falta dela, manifesta as múltiplas contradições da pertença nacional no contexto de relações neocoloniais? (14)

Seria possível argumentar, por exemplo, que para muitos porto-riquenhos a luta por afirmar suas identidades pré-coloniais foi dissipada por uma ideologia nascida do peculiar status oficial da ilha como parte de uma "commonwealth", como um "Estado livre e associado" (*Estado libre y asociado*). Embora os porto-riquenhos possam partilhar com os chicanos a mestiçagem racial, lingüística e cultural, diferentemente destes, sua luta se trava não em relação ao posicionamento entre duas nações soberanas, mas sim em relação ao imperativo lingüístico e cultural de afirmar uma identidade nacional enraizada num território, antes que num Estado-nação soberano.

A complexidade de abordar a experiência porto-riquenha como etnicidade surgida no exílio aparece de maneira bem evidente nas obras de Judith Ortiz Cofer. No romance *The Line of the Sun* (1989), por exemplo, ela conta a estória de porto-riquenhos na ilha e em Nova York através da vida e da família de seu protagonista, Guzmán, de sua irmã Ramona, ambos criados na ilha, e da narradora, Marisol, a quem Ramona criou desde a idade de 2 anos num conjunto habitacional em New Jersey. (15)

Enraizada no que Esteves chama de "duas partes/uma pessoa", Judith Ortiz Cofer mostra os efeitos das relações coloniais entre Porto Rico e os Estados Unidos, criando pelo menos dois sentidos para a noção (igualmente ilusória, ou contraditória em si mesma) de uma identidade nacional e de um sentimento de pertença porto-riquenhos.

Um desses sentidos é o de Ramona, basea do num território nacional (ainda que colonizado). Por intermédio dela, Cofer deixa claro que, embora os porto-riquenhos sejam formalmente parte dos EUA, desfrutando dos direitos de cidadania estadunidense, migrar da ilha para o continente não é percebido como uma simples mudança de um estado para outro dentro do país. É, antes, uma mudança para a metrópole da colônia, mas também é, de maneira muito clara, mudar-se para um país diferente (e estrangeiro) - a despeito dos vínculos oficiais da ilha com a *commonwealth* -, para a terra das oportunidades, a terra do Sonho Americano.

Ramona faz o mesmo que muitos imigrantes estrangeiros poderiam fazer, ou seja, transfere para o continente a cultura popular e as práticas do povo de sua ilha. Estas servem para provê-la de um sentimento de pertença, de um modo de ligar-se à coletividade do conjunto habitacional (*El Building*), de proteger-se dos preconceitos e da

exploração pela sociedade abrangente.

Ela permanece confinada nos limites do *El Building*, onde seu sentimento de pertença nacional pode continuar a ser afirmado, e se recusa terminantemente a entregar-se à sua nova sociedade. Evita até mesmo "saber, seja o que for, sobre a vida [dos filhos] fora do *El Building* (...) Reuniões da associação de pais e mestres e bazares não faziam parte de sua realidade" (p. 249). Distante da opressividade dos costumes de sua ilha natal, busca suas raízes no mesmo "mundo das mulheres" em que fora criada em Porto Rico (p. 157), numa cultura de mulher baseada na crença inabalável nas práticas da cultura popular porto-riquenha. Um mundo que ela outrora havia contraposto às fantasias que entretinha a respeito dos Estados Unidos, modeladas pela ideologia do Sonho Americano. Os muitos livros ilustrados sobre cidades americanas que folheara, as revistas sofisticadas, com capas mostrando glamourosas "estrelas de cinema mexicanas" (p. 162) que vira ao crescer em Porto Rico, haviam despertado nela uma fantasia que foi alimentada como parte da fuga, tanto de Salud, quanto da "vida real" das mulheres porto-riquenhas na ilha:

Ela ouvira Guzmán falar dos planos de Rafael de se alistar na marinha e, depois, tornar-se médico. Também esses itens ela incorporou na fantasia. Via-se de braço dado com um oficial da marinha em um resplandecente uniforme branco; via-se como a esposa de um médico famoso, admirada por todos; mas, acima de tudo, via-se bem longe do monte de fraldas, da vigilância constante da Mama, dos bondosos sermões do pai sobre a virtude (p. 162).

Agora, longe das obrigações do cotidiano das mulheres em Porto Rico, imersa na realidade concreta de um conjunto habitacional em New Jersey mais do que em abstratos Sonhos Americanos, Ramona tem a possibilidade de repensar sua ilha e seu passado, extraíndo força das "memórias míticas" que este engendra e que configuram seu processo de auto-afirmação na metrópole. Por intermédio de Ramona, Ortiz Cofer também pode mostrar que o território, a língua e a cultura de Porto Rico são transnacionais: estendem-se até aquele bairro de New Jersey. É uma cultura de resistência à violência e ao poder destrutivo dos modelos de desenvolvimento coloniais e pós-coloniais, que fizeram com que tantos deixassem a ilha e migrassem para o continente. **(16)** É uma cultura de resistência à dominação, adotada pelas mulheres da ilha em suas percepções culturais e estratégias de sobrevivência, no modo como organizam a vida cotidiana, no apego ao uso da língua espanhola, nas reuniões espíritas que freqüentam em busca de inspiração, de conforto, de orientação sobre como resistir aos extenuantes efeitos do desemprego, das práticas trabalhistas injustas e do assédio da polícia.

Santiago, militante sindical morador *El Building*, explica desse modo à filha de Ramona, Marisol, criada nos Estados Unidos desde os 2 anos de idade:

"Mesmo que quiséssemos, Marisol, será que conseguiríamos parar com isso [as reuniões espíritas]? Sua mãe ia te ouvir, minha mulher ia me dar atenção?" Balançou a cabeça tristemente: "Não, você deveria saber que é assim com as mulheres da ilha, não com as americanitas como você" - sorriu, para amenizar as palavras -, "mas mulheres que foram criadas para acreditar que não estamos sós neste vale de lágrimas e de miséria que é a vida humana. Acreditam que temos amigos invisíveis, os espíritos lá delas, acham que são como cães fiéis, basta assobiar para que venham nos ajudar e nos defender dos nossos inimigos. Estão certas, na delas, mas aqui na América esse macete (hocuspocus) só faz complicar as coisas. Já imaginou tentar explicar ao polícia de cabelo escovinha, aquele que não hesita em nos humilhar no Cheo's, que a reunião de sábado é para pedir a ajuda dos mortos?" (p. 246).

Ortiz Cofer observa que, enquanto falava, Santiago "ria, era apenas um som de riso, os olhos estavam tristes" - talvez um modo de reconhecer sua vergonha, de admitir o quão distante estava para ele a lógica de sua cultura, usando a linguagem (hocus pocus) e a lógica da cultura dos Estados Unidos para firmar uma estratégia contra aquele tipo de assédio policial. Mesmo assim, ele conhece claramente as origens poderosas, os significados culturais, o papel que no dia-a-dia têm as práticas culturais preservadas pelas mulheres na busca de assumir o controle de suas vidas num contexto estrangeiro e hostil, em parte criado por seu status neocolonial e pela relação com o novo ambiente.

Estranhas a Marisol, as mulheres da ilha invocam suas raízes numa cultura que se expressa naquilo que William Rowe e Vivian Schelling (1991, p. 214) denominaram "magia colonial" - "a magia que continuou a ser praticada pelas ordens inferiores da sociedade" e que reflete "um conhecimento alternativo vindo de baixo".

Ao reconhecer a importância dessas formas alternativas de conhecimento usadas pelas mulheres do *El Building* para sobreviver, Ortiz Cofer inspira-se no realismo mágico dos escritores latino-americanos para explorar a experiência das mulheres. Mas cabe salientar que o realismo mágico - seja na produção literária latino-americana, seja em sua reapropriação por autores(as) latinos(as) nos Estados Unidos - não pode ser entendido simplesmente como

continuação das explorações, por influência européia, do "exótico", do paraíso do Nobre Selvagem ridicularizado por Anzaldúa, nem, por outro lado, pode ser abordado como se refletisse uma fácil oposição binária entre "a magia" e "o real" na vida cotidiana. Em vez disso, como sugerem Rowe e Schelling, ao assentar a produção literário-cultural nacional nas ignoradas vivências cotidianas da maioria da população, ao incorporar as múltiplas realidades sociais e culturais do continente, o realismo mágico é muito melhor entendido como uma estratégia política, elaborada através da literatura, que só leva em conta a Europa ao insistir na busca dos meios capazes de forçar o reconhecimento das múltiplas realidades culturais e sociais dos Outros não-europeus nas Américas. Noutros termos, trata-se de uma estratégia para enfrentar o que García Márquez (1983) identificou como o "problema crucial" da população do continente: ou seja, "uma falta de meios convencionais para tornar críveis as nossas vidas".

A ênfase no realismo mágico do continente, sobretudo no período pós-60, é assim um reconhecimento de que, no passado, "a interpretação da nossa realidade por intermédio de padrões alheios a nós serve apenas para nos tornar sempre mais desconhecidos, sempre menos livres, sempre mais solitários" (idem, *ibidem*). Isto fica claro nas maneiras como Cofer diferencia as formas culturais adotadas respectivamente por Ramona e pela filha Marisol, formas que as ajudam a interpretar suas diferenças - diferenças de geração, diferenças entre mulheres porto-riquenhas - e, daí, a firmarem seu sentimento de pertença nacional. Ramona pode enraizar tal sentimento na geografia de suas memórias de Porto Rico e no realismo mágico de sua cultura da vida cotidiana agora transplantada para *El Building*. Marisol, porém, embora também seja uma porto-riquenha, só pode fundamentar esse sentimento de nacionalidade, o significado de sua cidadania norte-americana enquanto porto-riquenha, nos sinais e na linguagem da cultura urbana do bairro que é seu lar desde os dois anos de idade. Seu senso de si está encaixado na cultura do consumismo, dos cartazes de rua, da linguagem corporal da zona urbana em que cresceu. Todas essas coisas significam a distância que há entre ela e a mãe. Como ela própria diz: "Nas ruas de Patterson minha mãe parecia uma estrangeira, uma refugiada, e eu cresci e me identifiquei com os elementos que ela temia, eu odiava caminhar ao lado dela, um placar humano anunciando sua paranóia em língua estrangeira" (p. 174).

Este, portanto, é o outro significado da identidade porto-riquenha discutido por Cofer nesse romance - um significado incorporado na experiência da filha de Ramona, Marisol, e baseado não no vínculo com um território, mas na etnicidade criada pelo exílio. É um senso de identidade enraizado nas vidas da segunda geração que, como Marisol, não tem outra referência territorial além dos bairros das cidades em que foram criados.

Ao descrever, interpretar e analisar as vidas e as práticas culturais da geração de sua mãe no *El Building*, Cofer - ela própria uma portorriquenha de segunda geração - está procurando entender sua própria cultura e seu sentimento de pertença nacional como porto-riquenha criada nos Estados Unidos. Como disse numa entrevista sobre seu romance: "Eu estava recriando meu passado de forma que eu mesma pudesse entendê-lo (...). Isto não significa que tudo o que escrevi é autobiográfico, mas tinha esse ímpeto. Por exemplo, nunca vivi num conjunto habitacional chamado *El Building*. Mas um "*El Building*" era central para a vida porto-riquenha de Patterson, New Jersey, e também para entender melhor minha vida lá, tive de escrever sobre ele" (Acosta-Belen, 1993, p. 85).

Minha leitura desse romance sugere que a conseqüência de quase cem anos de relações coloniais com os Estados Unidos, e de uma incessante e circular migração de trabalhadores, foi uma cisão na identidade nacional dos portorriquenhos enquanto um povo. Na ausência de plenos direitos de cidadania e soberania para aqueles que permaneceram na ilha, houve, para os que cresceram no continente, uma fragmentação da própria possibilidade de conceberem a si mesmos como cidadãos estadunidenses, ou de conceptualizarem uma comunidade nacional imaginada de porto-riquenhos assentada na realidade territorial da ilha. Embora originadas nas relações coloniais, as subjetividades cindidas do povo porto-riquenho podem ter se exacerbado nesta era transnacional, como resultado da ênfase em identidades enraizadas antes na pertença cultural que na cidadania política vinculada a um Estado-nação.

Repondo a questão nos termos do romance de Ortiz Cofer, os ilhéus, como Guzmán e Ramona, ao contrário de Marisol, foram criados na ideologia do Sonho Americano - "uma idéia fora do lugar", para usar a feliz expressão de Roberto Schwartz -, duplamente distorcida pela relação colonial entre a ilha e os Estados Unidos. Na verdade, em nenhum momento Ortiz Cofer equipara a "América" (os EUA) a Porto Rico, seja no discurso do agente recrutador enviado por um fazendeiro para contratar mão-deobra barata numa praça de Porto Rico, seja na mente dos homens. Pelo contrário, torna as marcas da diferença mais visíveis nas relações coloniais - políticas e culturais - que separam os Estados Unidos da ilha: a distância é articulada pelo agente recrutador quando enfatiza - e naturaliza - as diferenças

entre a vida na colônia e na metrópole: "Se todos estiverem prontos, começarei a chamar os nomes daqueles sortudos que em dez dias estarão tomando um avião para começar nova vida na América. Houve aplausos, assobios e gritos de aprovação."

Expulsos, em conseqüência das relações neocoloniais, primeiro dos postos de trabalho na ilha e, depois, da própria ilha, os ilhéus refazem a vida como exilados nos conjuntos habitacionais do continente (as mulheres recusando-se a abandonar sua língua e suas práticas culturais; os homens, como o personagem Santiago, aprendendo novas estratégias de luta para lidar com as pressões de um ambiente policiado) e reafirmam seu sentimento de pertença nacional perante aquilo que não deixa nunca de ser seu território nacional - independentemente do efetivo status político da ilha.

Os filhos, entretanto, constroem uma etnicidade que, como a dos que nasceram chicanos nos Estados Unidos, está enraizada na perda de uma comunidade imaginada territorialmente assentada e, portanto, no reconhecimento de sua falta de pertença nacional. Sua identidade, em vez disto, está ancorada num mundo cultural amorfo, que Marisol descreve nos seguintes termos: "Embora sempre carregando nas costas, feito um caramujo, a herança da ilha, eu pertencio ao mundo dos telefones, escritórios, edifícios de concreto, ao mundo da língua inglesa" (p. 273). E um mundo conceitualmente definido como o imaginário território mítico de Aztlan para os chicanos, ou como a fronteira lingüística de Anzaldúa - um mundo híbrido baseado em símbolos culturais abstratos e que, na ausência de base territorial ou de filiação política, pode manter o eu na perpétua batalha das fronteiras. Como diz Anzaldúa, no poema *To Live in the Borderlands*: "Na Fronteira / você é o campo de batalha / onde os inimigos são parentes entre si / você está em casa, uma estrangeira". (*6)

Conclusão

Embora sejam cidadãos estadunidenses, a identidade desterritorializada e a falta de um senso de pertença nacional criados por um legado de conquista e colonialismo levam os chicanos e os porto-riquenhos de segunda geração a entender sua etnicidade e experiência nos termos de um sentimento de exílio dentro de sua própria nação. Trata-se, no entanto, de um exílio formalmente imaginado, pois, afinal de contas, eles são cidadãos estadunidenses. Ao mesmo tempo, na ausência do sentimento de pertença nacional, sua condição de exilados no final do século XX não necessariamente os assenta, nem lhes proporciona senso de abrigo. O resultado é que eles constroem suas identidades, seu "lar", seu senso de lugar, em termos culturais pós-modernos que não estão enraizados nem em territórios nacionais, nem em pertencimentos nacionais, mas sim nos laboratórios das fronteiras lingüísticas e culturais, como sugere Gómez-Pena.

Isto contrasta com as experiências de outros grupos latinos, a saber, dominicanos e cubanos que têm uma real experiência de exílio, voluntário ou compulsório. É importante notar que escritoras como a cubana Cristina Garcia (1992), ou a dominicana Julia Alvarez (1992) - embora não sejam explicitamente assunto deste artigo -, também estão dialogando, como Anzaldúa e Ortiz Cofer, com a realidade e a memória de suas pátrias. Mas, ao contrário das duas minorias étnicas, elas fazem isto sabedoras de que estão discutindo a relação que têm com suas respectivas nações latino-americanas, sua relação com comunidades nacionais soberanas territorial e politicamente. Deste modo, é possível argumentar que, ao contrário da cultura amorfa das minorias étnicas (mas de maneira similar à Ramona de Ortiz Cofer), elas beira que poderiam assentar suas identidades em um território nacional e, assim, negociar sua inserção na sociedade estadunidense em termos diferentes daqueles acessíveis aos chicanos e porto-riquenhos estadunidenses. (16) Neste sentido, podemos afirmar que é esse tipo de distinção que está estruturando e diferenciando as respectivas experiências de cada um dos grupos de origem nacional identificados sob a rubrica "hispanico".

Na ausência de qualquer esforço significativo para criar um sentimento de pertença nacional entre os "hispanicos" nos Estados Unidos, a identidade de latino está sendo moldada na encruzilhada tanto da diversidade da população quanto da homogeneização de seu tratamento e percepção por parte do *mainstream* da sociedade estadunidense. Quem melhor captou os pontos levantados por essa dialética foi Ana Lydia Vega (1990), uma escritora porto-riquenha criada na ilha que, no conto "Cloud Cover Caribbean", nos apresenta uma metáfora brilhantemente concebida e bem narrada das etnicidades criadas pelo exílio e, com isto, uma parábola adequada para concluirmos este ensaio. Vega conta o salvamento, no mar do Caribe, de três refugiados negros e pobres - um haitiano, um dominicano e um cubano - pelo "ariano" capitão de um navio norte-americano.

Focalizando primeiro a "busca da felicidade" do haitiano, de nome Antenor, que o levou a fugir, em seu pequeno barco, das "mangas podres, emblemas da diarreia e da fome, dos gritos de guerra dos *tonton macoutes*, do medo, da seca" (p. 202), Vega utiliza então uma rica variedade de fontes da cultura popular afrocaribenha para a narrativa, repleta de ironia, do salvamento do dominicano Diógenes pelo haitiano. Apesar das dificuldades de comunicação verbal entre eles, cria-se um precário laço entre esses representantes de duas nações que até hoje compartilham uma ilha, um legado racial e uma história de antagonismos, laço que se consolida através de um lacônico intercâmbio bilíngüe sobre o pouco que haviam deixado para trás. Nas palavras de Vega: "Naquele instante e local, foi falada a dor suprema de ser negro, caribenho e pobre; dúzias de mortes foram narradas de novo; padres, militares e civis foram amaldiçoados sem rodeios; uma fraternidade internacional de fome e uma solidariedade de sonhos foram estabelecidas (p. 203).

Mas a esperança de solução para seus históricos conflitos nacionais e de uma potencial aliança entre eles a despeito dos obstáculos criados por suas diferenças de língua se estilhaça quando, pouco depois, tiram das águas Carmelo, um cubano.

É verdade que todos os três, navegando sob a bandeira haitiana - um símbolo apropriado, na medida em que o Haiti foi a primeira república negra soberana no mundo - são negros, e todos os três, pobres. Noutras palavras, todos os três estão, literal e figuradamente, no mesmo barco, como diz tão bem a autora. Mas, uma vez que permitem ao cubano acompanhá-los em sua viagem para o exílio, se estabelece um monopólio da língua espanhola - significativamente, dadas as relações históricas entre as três nações, "em um barco que, fosse ou não destinado ao exílio, navegava afinal de contas sob as cores haitianas" (p. 203). A precária solidariedade entre Antenor e Diógenes transforma-se em agressivos ataques e contra-ataques nacionalistas à medida que as raízes históricas do conflito entre o Haiti e a República Dominicana - e a tácita posição de força de Cuba na história do Caribe espanhol - levam Diógenes a juntar-se ao seu companheiro de fala espanhola, Carmelo, em uma igualmente frágil aliança contra o haitiano Antenor.

Na verdade, embora seja evidente que a súbita presença do cubano [mais poderoso] destrói a possibilidade de uma convivência relativamente pacífica entre o haitiano e o dominicano, também é claro que a presença do haitiano, estrangeiro em termos lingüísticos e portanto culturais, une os dois falantes de espanhol, ainda que de maneira precária, para além de suas diferenças. Apesar de tudo, seja na "análise socioeconômica comparada que fazem das nações caribenhas" (p. 204), seja nas táticas de sobrevivência ao longo da viagem, cada um deles apela para as nuances culturais de seus países, e Vega ressalta suas respectivas mazelas nacionais à medida que estas também se tornam armas que cada qual usa para se defender dos ataques do outro. Antenor, por exemplo, conta com o fato de que o "indiscutível recorde mundial na taxa de analfabetismo do Haiti talvez seja uma vantagem aqui", enquanto a caixa de mantimentos escondida pelo haitiano é descoberta por Carmelo, graças a um "extraordinariamente aguçado sentido do olfato" resultante de seu cubano "doutoramento em mercado negro" (p. 204). O ataque do dominicano aos haitianos que provocam desemprego em seu país quando atravessam a fronteira "para derrubar a mata" (p. 204) é rebatido pelo haitiano que prefere "jogar o cantil na água" a "matar a sede de um vira-lata dominicano", aproveitando a ocasião para lembrar ao dominicano que "nós invadimos vocês três vezes" (p. 205).

Tanto Carmelo como Diógenes demonstram as mesmas atitudes chauvinistas em relação às mulheres de seus respectivos países; no entanto, até mesmo essas atitudes são de tal modo contextualizadas por cada personagem que se tornam a base a partir da qual podem ser afirmadas suas diferenças nacionais. Assim, os ataques de Diógenes às mulheres cubanas durante a era Batista (as quais "não agradavam em nada a Carmelo") pretendem reprimir o ar de superioridade nacional de Carmelo, resultante dos avanços da Revolução Cubana, e suas arrogantes tiradas contra as mulheres dominicanas, contra a economia nacional da República Dominicana e sua prática da prostituição.

Recorrendo a uma linguagem que se apóia fortemente nas relações históricas entre as três nações-ilha caribenhas - Haiti, República Dominicana e Cuba - e suas especificidades culturais e nacionais, Vega faz referência constante à dança, à música, aos símbolos e imagens, sobretudo de influência africana, incorporados às respectivas culturas.(17) Na verdade, tanto as inter-relações dos três países quanto as nuances de cada uma das culturas nacionais são fundamentais para a construção de sua narrativa das mutáveis alianças dos três personagens e das agressões cada vez mais hostis entre os três refugiados. Seja como for, quando o pequeno barco em que estão capota e eles são salvos pelo capitão ariano de um navio estadunidense, os sons do espanhol falado por um tripulante porto-riquenho são

reconfortantes até mesmo para o haitiano, à medida que as diferenças entre os latino-americanos subitamente empalidecem frente à homogeneização pressuposta pela posição de classe, raça e poder do capitão branco do navio salvador.

O capitão, porém, talvez sem surpresa, logo envia "the niggers" para o "cucaracha lá embaixo" - um porto-riquenho afro - a fim de que sejam postos a trabalhar. Seu desprezo ariano fala da homogeneização que faz de todos eles como Outros inferiores (e pretos). Mas a cidadania do tripulante porto-riquenho (ainda que não soberana), a especificidade da história de sua ilha, seu conhecimento da língua inglesa e, não menos importante, dos valores da cultura do capitão americano colocam-no à parte (acima?) dos três novos exilados.

Meu argumento neste artigo foi o seguinte: para compreender o significado da heterogeneidade dos latinos no contexto dos EUA, a raça precisa ser vinculada às especificidades históricas de cada nação latino-americana e aos diversos status de cidadania dos latinos no contexto norte-americano, desta vez tornados Outros pela língua inglesa e pelos preconceitos raciais moldados nas Américas desde a doutrina Monroe e sob a bandeira dos Estados Unidos. Mesmo quando se reconhece, como o faz Ana Lydia Vega, que todos continuam a navegar no mesmo barco.

NOTAS

*. Uma versão anterior deste trabalho, intitulada "Latino/Latina Literature in the United States: Redefining the European Legacy in the Americas?", foi apresentada na IV Conference of the International Society for the Study of European Ideas: "The European Legacy: Toward New Paradigms", Graz, Austria, agosto de 1994. *Marchas gracias* a Elaine Abelson, Electa Arenal, Elitza Bachvarova, Leslie Bow, Melissa Coss, Anani Dzidzienyo e Karen Romer, por seus comentários, sugestões e apoio durante a elaboração deste texto.

*1. "Viver na Fronteira significa que você / não é *nem hispana india negra espanola lni gabacha, eres rnestiza, inadata*, half-breed / pega no fogo cruzado entre campos de batalha / enquanto carregas nas costas as cinco raças todas / sem saber pra que lado virar, de que lado fugir" (Anzaldúa, 1987, pp. 194-5, NT)

*2. "Viver na Fronteira significa saber / que a *india* em ti, traída por 500 anos, / deixou de falar contigo / que os *mexicanos* te chamam de *rajetas*, / que negar o anglo dentro de ti / é tão ruim quanto ter negado o índio ou o negro" (N. T.). Anzaldúa explica (idem, ibidem, p. 195): *rajetas* são "literalmente, *split*, isto é, a quebra da própria palavra".

*3. "Para sobreviver à Fronteira / é preciso viver *sin fronteras / ser* uma encruzilhada" (pp. 194-5 - N.1).

*4. "Sou duas partes / uma pessoa / porto-riquenha / *spic* / passado e presente / viva e oprimida / deram-me uma beleza cultural / (...) e roubaram-me uma identidade cultural" (N. T.).

*5. "Eu falo a língua estrangeira / em doces pensamentos porto-riquenhos (...) / sei do amor mesclado à dor / provei do cuspe nas escadas do gueto / (...) aqui é preciso mudar / precisamos mudar isso" (N. T.).

*6. "In the borderland / you are the battleground / where enemies are kin to each other / you are at home, a stranger" (N. T.).

1. Lawrence Wright, "One Drop of Blood", *The New Yorker*, 25/7/ 94, pp. 46-55.

2. Na verdade, não surpreende que a raça tenha sido por muito tempo um dos marcadores e dos instrumentos cruciais (os outros são a religião e a língua), tanto para a exclusão das minorias raciais quanto para a construção da imagem da "comunidade nacional americana" WASP Pois, como afirmou Catherine Hall, "a destruição de uma relação colonial (com a Grã-Bretanha) e a instituição de outra (com os americanos nativos e os negros) foi fundamental para o surgimento da nação independente". Cf. Hall, 1993, pp. 97-103, especialmente p. 101; Omi & Winant, 1986; e Barbara J. Fields, "Ideology and Race in American History".

3. Duas décadas depois de seu aparecimento, setores progressistas recusaram a designação "hispanico", imposta oficialmente, substituindo-a pelo termo "latino" - correspondendo tanto a seu repúdio pelas conotações eurocênicas do rótulo "hispanico" imposto, quanto ao reconhecimento de similaridades lingüísticas e culturais enraizadas em sua herança latino-americana. Porém, como assinalam os autores latinos em seus poemas, romances, ensaios, sátiras e polêmicas, o termo "latino" também não escapa ao princípio homogeneizador dos rótulos étnicos, nem se sobrepõe às raízes européias das línguas latino-americanas que, tal como no termo "hispanico", obscurecem as influências africanas e indígenas. Cf. Gómez Pena, 1993; Giménez, 1989, pp. 557-71; Bautista & Chapa, 1987, pp. 61-8.

4. Oddone, 1987, pp. 201-38. Sobre os movimentos pan-étnicos latinos, ver por exemplo Padilla, 1985.

5. A escolha do texto destas autoras não é fortuita. A publicação do trabalho pioneiro de Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: Mestiza*, em 1987, estabeleceu um novo paradigma para a exploração do impacto da conquista na formação das identidades étnicas mexicanas americanas nos Estados Unidos e especialmente para a incorporação da discussão das fronteiras, do cruzamento de fronteiras e do pertencimento territorial na construção e definição das nacionalidades. Ela também publicou duas importantes antologias de ensaios, poemas e testemunhos biográficos de mulheres de cor nos Estados Unidos. A primeira, *This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women of Color* (New York, Kitchen Table Press, 1983) é uma coletânea que ela organizou com Cherrie Moraga, famosa poetisa, ensaísta, teatróloga e ativista política chicana. A segunda antologia *Making Faces, Making Souls; Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*, foi publicada pela Aunt Lute Press (San Francisco, 1990). Tendo como focos as diferenças geracionais, a produção literária da porto-riquenha Judith Ortiz Cofer serviu para disseminar questões levantadas pelo hibridismo cultural e pelo neocolonialismo no interior dos Estados Unidos, e é um contraponto aos contos publicados por uma das mais conhecidas escritoras portorriquenhas, Ana Lydia Vega, que tratam dos efeitos do colonialismo na população que permaneceu na ilha. Além disso, e esta é uma história que ainda está para ser contada, muitas latinas estiveram na vanguarda da luta chicana e porto-riquenha pelos direitos civis nos anos 60 e 70, dando expressão a sua preocupação com a especificidade de suas experiências e procurando formas de organização dos conflitos pelos direitos que incorporassem no movimento tanto suas especificidades étnicas e nacionais quanto as de gênero. Baseando sua participação no reconhecimento das diferenças de gênero e das particularidades das experiências dos grupos nacionais, elas estiveram e estão determinadas a assegurar que seus filhos sobrevivam à pobreza, ao racismo e à violência nessa sociedade. De forma que não é surpreendente que hoje seus romances, ensaios e poesias exemplifiquem a especificidade da experiência dos latinos e continuem a enfatizar as nuances de gênero e geração que marcam as diferenças no interior de suas comunidades, mesmo que afirmem seu direito de reivindicar a cidadania nesses termos. Procurando explorar e afirmar a multiplicidade de experiências marcadas pelas respectivas histórias nacionais, pelo processo de imigração, pelas datas de chegada, e pelo tipo de inserção na sociedade norte-americana, são as escritoras latinas que estão cada vez mais contribuindo para a conscientização da presença de suas comunidades, detalhando e afirmando a história de suas respectivas comunidades e identidades para si mesmas e para a sociedade mais ampla.

6. Para uma discussão desse tema e das implicações do esgotamento da metáfora do "cadinho racial" e do aparecimento simultâneo dos rótulos étnicos, ver Oboler, 1995.

7. Na verdade, pode-se argumentar que, exatamente pelo fato de os esforços mais concentrados para enfrentar a crise da comunidade estarem ocorrendo na arena cultural (independentemente de seu âmbito ser definido em termos amplos ou restritos), a diferença foi privilegiada antes e acima da questão da coletividade.

8. Embora sob uma perspectiva diferente, Saldivar (1991) começou a desenvolver um quadro de referências para examinar esse argumento.

9. Sobre o conceito de transculturação, ver Rama, s/d; e Spitta, 1995.

10. Vasconcelos, 1990. A influência da ideologia do cadinho de raças sobre Vasconcelos foi notada por Martín Sagera (1974, p. 409).

11. Torres, 1991, pp. 271-87. Ver também Spitta, 1995.

12. Como observou um intelectual latino-americano, "nossas elites tradicionais eram eurocênicas. Economicamente, permanecemos enfeudados por interesses metropolitanos. Culturalmente, fomos colonizados pela França e pela Inglaterra. Durante todo o século XIX, Paris nos ensinou a ver, a sentir e a pensar" (ver Rouanet, 1993, p. 145). De fato, a modernidade européia foi sobreposta à realidade pós-colonial da América Latina por elites que, como observa Fernando Calderón, se tornaram republicanas apenas nominalmente. Assim, nesse período de construção nacional, só da boca para fora elas defendiam o contrato social e as idéias liberais importadas das revoluções francesa e americana, ao mesmo tempo que continuavam a apoiar uma organização social baseada na escravidão e na servidão. Para uma excelente discussão, aplicável a muitas sociedades latino-americanas do século XIX, da disparidade entre a organização social de uma sociedade escravista latino-americana (o Brasil) e os princípios do liberalismo europeu transplantados para as Américas, ver Schwartz, 1993, pp. 19-32. Cf. Calderón, 1993, pp. 55-64.

13. Embora referente a outro contexto, é interessante retomar aqui a crítica, por Roberto Schwartz, daqueles que, ao formular uma definição nacionalista de cultura nacional baseada na eliminação de elementos designados como estrangeiros, tentam escamotear realidades e inter-relações políticas correntes e reconhecidas globalmente. Cf. Schwartz, op. cit., pp. 1-18.

14. Cf. Fanon, 1967; ver também Bhabha, 1994.

15. Para os debates sobre a situação de Porto Rico, ver: Meléndez & Meléndez, 1993; López, 1987; Lewis, 1974. Excelente panorama desse tema encontra-se no artigo de López, 1980, pp. 313-44.

16. Em *Dreaming in Cuban*, Pilar, tal como a Marisol de Ortiz Cofer, é criada nos Estados Unidos desde pequena. No final da adolescência, ela volta a Cuba para visitar a avó, conhece a realidade política da ilha e, ao contrário da personagem de Ortiz Cofer (ou de Gloria Anzaldúa), é capaz de determinar seu vínculo nacional em termos territoriais. Ela conclui que "mais cedo ou mais tarde terei de voltar a Nova York. Agora sei que lá é o meu lugar- não em vez daqui, mas mais do que aqui" (García, op. cit., p. 233).

17. Por exemplo, são comuns ao longo de toda a narrativa frases como "o barco estava balançando como os quadris de dançarina [cubana] de mambo em uma cerimônia de adoração de Dambala [o símbolo da serpente religiosa haitiana]" (p. 205).

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA-BELEN, Edna. (1993), "A Melus Interview: Judith Ortiz Cofer". *Melus*, 18: 385.

ALVAREZ, Julia. (1992), *How the Garcia Girls Lost their Accents*. Nova York, Algonquin Press.

ANZALDÚA, Gloria. (1987), "To Live in the Borderlands Means You...", in *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, Spinsters/Aunt Lute.

BAUTISTA, David E. Hayes & CHAPA, Jorge. (1987), "Latino Terminology: Conceptual Basis for Standardized Terminology". *American Journal of Public Health* 77.

FIELDS, Barbara J. (s/d), "Ideology and Race in American History".

GIMÉNEZ, Marta. (1989), "'Latino/Hispanic' - Who Needs a Name? The Case Against a Standardized Terminology". *International Journal of Health Services*, 19, 3: 557-71.

BHABHA, Homi K. (1994), *The Location of Culture*. Nova York, Routledge.

CALDERON, Fernando. (1993), "Latin American Identity and Mixed Temporalities; or how to Be a Postmodern and Indian at the same Time", in J. Beverly & J. Oviedo, "The Postmodernism Debate in Latin America". *Boundary 2: An International Journal of Literature and Culture*. 20, 3.

DAVIDSON, Cathy N. (1994), "'Loose change': Presidential Address to the American Studies Association, November 4, 1993". *American Quarterly* 46, 2.

ESTEVEZ, Sandra Maria. (1991), "Here", in Turner (ed.), *Puerto Rican Writers at Home in the U.S.A.* Seattle, Open Hand Publishing.

FANON, Frantz. (1967), *Black Skin, White Masks*. Nova York, Grove Press.

GARCIA MARQUEZ, Gabriel. (1983), "The Solitude of Latin America". Discurso de aceitação do Prêmio Nobel de Literatura na Academia Sueca. *The New York Times*, 6/2/83.

GARCIA, Cristina. (1992), *Dreaming in Cuban*. Nova York, Ballantine.

GOMEZ PENA, Guillermo. (1993), "Documented/ Undocumented" e "The Multicultural Paradigm: An Open Letter to the National Arts Community", *Warrior, for Gringostroika*. St. Paul, Minnesota, The Greywolf Press.

HALL, Catherine. (1993), "Gender, Nationalisms and National Identities: Bellagio Symposium, July 1992". *Feminist Review*, 44.

LEWIS, Gordon K. (1974), *Notes on the Puerto Rican Revolution: An Essay on American Dominance and Caribbean Resistance*. Nova York, Monthly Review Press.

LOPEZ, Adalberto. (1980), "The Puerto Rican Diaspora. A Survey", in A. López (ed.), *The Puerto Ricans: Their History, Culture and Society*. Cambridge, Schenkman Books.

LOPEZ, Alfredo. (1987), *Dona Licha's Island: Modern Colonialism in Puerto Rico*. Boston, South End Press.

MELÉNDEZ Edwin & MELÉNDEZ, Edgardo. (1993), *Colonial Dilemma: Critical Perspectives on Contemporary Puerto Rico*. Boston, South End Press.

MORA, Pat. (1990), "Legal Allen", in Gloria Anzaldúa, *Making Face, Making Soul: Haciendo Caras. Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. San Francisco, Aunt Lute.

- OBLER, Suzanne. (1995), *Ethnic Labels, Latino Lives: Identity and the Politics of (Re)Presentation*. Minnesota, University of Minnesota Press.
- ODDONE, J. M. (1987), "Regionalismo y nacionalismo", in L. Zea (ed.), *América Latina en sus ideas*. Cidade do México, Siglo XXI/ Unesco.
- OMI, M. & WINANT, H. (1986), *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. Nova York, Routledge & Kegan Paul
- ORTIZ COFER, Judith. (1989), *The Line of the Sun*. Athens, Georgia, University of Georgia Press.
- PADILLA, Félix. (1985), *Latino Ethnic Consciousness: The Case of Mexican Americans and Puerto Ricans in Chicago*. Indiana, University of Notre Dame Press.
- MORA, Pat. (1993), "Desert Woman", in *Neplanta: Essays from the Land of the Middle*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- RAMA, Angel. (s/d), *La transculturación en América Latina*. México, Siglo XXI.
- ROUANET, Sérgio Paulo. (1993), "Viagem de ilustração à América Latina", in *A razão nômade: Walter Benjamin e outros viajantes*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- ROWE, William & SCHELLING, Vivian.
- _____. (1991), *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*. Nova York/Londres, Verso.
- SAGRERA, Martin. (1974), *Los racismos en América "Latina ": Sus colonialismos externos e internos*. Buenos Aires, Ediciones La Bastilla.
- SALDIVAR, José David. (1991), *The Dialectics of our America: Genealogy, Cultural Critique, and Literary History*. Durham, Duke University Press.
- SCHWARTZ, Roberto. (1993), "Misplaced Ideas: Literature and Society in Late Nineteenth Century Brazil", in *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*. Nova York, Verso.
- SPITTA, Silvia. (1995), *Between two Waters: Narratives of Transculturation in Latin America*. Houston, Rice University Press.
- TODOROV, Tzvetan. (1983), *A conquista da América: A questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes.
- TORRES, Lourdes. (1991), "The Construction of the Self in U. S. Latina Autobiographies", in r Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo & Lourdes Torres, *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indiana, Indiana University Press.
- VASCONCELOS, José. (1990), *La raza cósmica: Mision de la raza iberoamericana*. México, Espasa/Calpe Mexicana.
- VEGA, Ana Lydia (1990), "Cloud over Caribbean", in Celia Correias de Zapata (ed.), *Short Stories by LatinAmerican Women: The Magic and the Real*. Houston, Arte Publico Press.

Tradução: Cláudio Marcondes

Revisão da tradução:

Antônio Flávio Pierucci