



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Câmpus de São José do Rio Preto

Nayara Cristina Marques

Indígenas e latinos:

a escrita não-hegemônica na literatura norte-americana

São José do Rio Preto
2024

Nayara Cristina Marques

Indígenas e latinos:

A escrita não-hegemônica na literatura norte-americana

Tese apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Letras, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Câmpus de São José do Rio Preto.

Financiadora: CAPES – Proc.. 88887.570421/2020-00

Orientador: Prof^a. Dr^a. Gisèle Manganelli Fernandes

São José do Rio Preto
2024

M357i

Marques, Nayara Cristina

Indígenas e latinos : a escrita não-hegemônica na literatura norte-americana / Nayara Cristina Marques. -- São José do Rio Preto, 2024

178 p. : fotos, mapas

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Instituto de Biociências Letras e Ciências Exatas, São José do Rio Preto

Orientadora: Giséle Manganelli Fernandes

1. Literatura norte-americana. 2. Pós-modernismo. 3. Indígenas. 4. Chicanos. 5. Resistência. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca do Universidade Estadual Paulista (UNESP), Instituto de Biociências Letras e Ciências Exatas, São José do Rio Preto. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Nayara Cristina Marques

Indígenas e Latinos:

A escrita não-hegemônica na literatura norte-americana

Tese apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Letras, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Câmpus de São José do Rio Preto.

Financiadora: CAPES – Proc.. 88887.570421/2020-00

Comissão Examinadora

Orientadora

Prof^a. Dr^a. Giséle Manganelli Fernandes

UNESP – Câmpus de São José do Rio Preto

Prof. Dr. Manuel Fernando Medina

UofL – University of Louisville

Prof. Dr. Osvaldo Copertino Duarte

UNIR - Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Nelson Luís Ramos

UNESP – Câmpus de São José do Rio Preto

Prof^a. Dr^a. Diva Cardoso de Camargo

UNESP – Câmpus de São José do Rio Preto

São José do Rio Preto

8 de março de 2024

AGRADECIMENTOS

Aos docentes e servidores do PPG-Letras do Ibilce e aos docentes participantes dessa banca, pela formação acadêmica e pelo auxílio técnico.

À minha orientadora Profa. Dra. Giséle Manganeli Fernandes, pelos inúmeros ensinamentos, pela oportunidade única de viver em outro país e experienciar o tema de minha pesquisa e pelo carinho com que gentilmente me acolheu desde a graduação. Sempre serei grata por sua generosidade em compartilhar comigo seus valiosos conhecimentos.

Ao Prof. Dr. Manuel Fernando Medina, por ter me acolhido em terras estrangeiras, pelo carinho com que recebeu a mim e aos meus colegas, pelas excelentes orientações e contribuições para a tese, pelos inestimáveis ensinamentos que jamais serão esquecidos e por aceitar compor parte dessa banca.

Ao Prof. Dr. Osvaldo Copertino Duarte, ao Prof. Dr. Nelson Luís Ramos e à Profa. Dra. Diva Cardoso de Camargo, por gentilmente aceitarem nosso convite em fazer parte dessa banca, pela disponibilidade e atenção para ler, analisar e fornecer inestimáveis e valiosas contribuições para a tese.

Aos funcionários da seção de Pós-Graduação e da Biblioteca, pela gentileza e pela disponibilidade solucionar minhas dúvidas e solicitações.

À CAPES, pois o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, Proc.. 88887.570421/2020-00, à qual agradeço.

Aos familiares, pelo amor incondicional.

À minha mãe, Valmeres, e ao meu pai, José, por todo o amor e por todo o suporte que têm me oferecido ao longo de minha vida. Pelo incentivo aos estudos e por sempre acreditarem em mim. Nosso amor é eterno.

Aos meus avós, Maria e Nivaldo, pelo amor, carinho e cuidado com que cuidam de mim desde meu nascimento. Por estarem sempre comigo acreditando nos meus sonhos. Meu amor por vocês é incondicional.

Aos amigos e amigas, por terem me apresentado o valor incalculável da amizade.

À minha amiga Naiara, por estar sempre comigo compartilhando e cantarolando o caminho da vida. Sempre serei grata pelas memórias que estamos construindo ao longo desses anos, pelas viagens, pelos sambas e pela amizade tão valiosa.

Ao meu amigo e eterno roommate Davi, que sempre esteve ao meu lado tanto no Brasil quanto nos EUA. Sou grata pelas noites cozinhando, pelas músicas ao som de violão, pelas viagens incríveis e por ter você em minha vida.

Ao meu amigo e roommate Ricardo, pela amizade sincera e por nossa excelente convivência durante o tempo do intercâmbio.

Aos meus queridos amigos Ruth Curiel, Isabella, Alexandra, John e toda família, por terem me acolhido tão carinhosamente em sua própria casa, pela paciência que tiveram comigo em um momento de fragilidade, por todas as inestimáveis contribuições para a tese e por terem me permitido viver de forma incrível a experiência da fronteira. ¡Muchas gracias! Thank you!

Aos meus amigos e amigas da Pós-Graduação, pela amizade e por me ensinarem a importância do companheirismo no mundo acadêmico.

Há tantas fronteiras
Que dividem as pessoas,
Mas para cada fronteira
Existe também uma ponte.
Gina Valdés (1982, tradução nossa).

RESUMO

Ao longo da história, muitos grupos tiveram suas culturas e tradições apagadas pelo poder hegemônico. A Literatura Pós-Moderna tem possibilitado que vozes silenciadas no passado conquistem espaço para apresentar suas próprias versões do discurso histórico. A arte desempenhou um papel crucial na transposição de barreiras culturais, linguísticas e sociais, permitindo a povos não-hegemônicos buscarem suas identidades e seus lugares de pertencimento. Nossa pesquisa explora como povos descendentes de nações Indígenas e Chicanos constroem discursos de resistência e ressignificam suas histórias e realidades nos Estados Unidos. Para tanto, analisaremos dois romances: *Ceremony* (1977), de Leslie Marmon Silko, e *The House on Mango Street* (1984), de Sandra Cisneros. Em *Ceremony*, o protagonista, descendente de estadunidenses e indígenas, enfrenta a dificuldade de pertencimento a ambas as culturas; já em *The House on Mango Street*, a personagem principal é uma jovem Chicana na fronteira das culturas mexicana e estadunidense. Utilizaremos, entre outros, textos teóricos de Hutcheon (1991) e de White (2011) sobre Pós-Modernismo, destacando a ampliação de vozes não-hegemônicas na reavaliação da história. Abordagens teóricas de Mignolo (2003) e de Glória Anzaldúa (2001) contribuirão para examinar como essas vozes outrora silenciadas resistem às relações hegemônicas e buscam estabelecer suas identidades por meio dessas obras literárias.

Palavras-chave: Leslie Marmon Silko. Sandra Cisneros. Povos originários. Chicanos. Pós-modernismo.

ABSTRACT

Throughout history, hegemonic power has erased many groups' cultures and traditions. Postmodern Literature has granted voices silenced in the past to present their versions of historical discourse. Art has played a crucial role in overcoming cultural, linguistic, and social barriers, allowing non-hegemonic peoples to seek their identities and places of belonging. This study addresses how writers, descendants of the First Nations and Chicanos, construct narratives of resistance and redefine their histories and realities in the United States. To accomplish this goal, the present study analyzes two novels: *Ceremony* (1977) by Leslie Marmon Silko and *The House on Mango Street* (1984) by Sandra Cisneros. In *Ceremony*, the protagonist has American and First Nations ancestors and faces the challenge of belonging to both cultures; in "*The House on Mango Street*," the main character is a young Chicana on the border of Mexican and American cultures. Texts by Linda Hutcheon (1991) and Hayden White (2011) discuss postmodernism and the expansion of non-hegemonic voices in reassessing history. Theories by Walter Mignolo (2003) and Gloria Anzaldúa (2001) contribute to examining how these once-silenced voices resist hegemonic power and aim at establishing their identities through these literary works.

Keywords: Leslie Marmon Silko. Sandra Cisneros. First Nations. Chicanos. Post-Modernism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 – Distribuição da população indígena nos Estados Unidos no início do século XX.	23
Mapa 2 – Territórios Mexicanos tomados pelos EUA.	64
Figura 1– Histórias em Keresan.	35
Figura 2 – Muro na fronteira entre México e Estados Unidos.	169
Figura 3 – Fila de carros para cruzar a fronteira entre as cidades de San Luis (EUA) e San Luis Rio Colorado (México).	170
Figura 4 – Placa entre a fronteira do México e dos Estados Unidos.	171

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 INDÍGENAS E CHICANOS: UM PANORAMA HISTÓRICO	18
2.1 O poder de contar sua própria história	18
2.2 A religiosidade dos povos originários	30
2.3 Os Laguna Pueblo	32
2.4 Resistência Indígena	36
2.5 A história não escrita e a busca por direitos	45
2.6 O processo de colonização mexicana	51
2.7 O poder hegemônico dos EUA	58
2.8 Os mexicano-estadunidenses	63
2.9 Resistência Chicana	72
2.10 Indígenas e Chicanos	85
3 CEREMONY: O RITUAL DE RESISTÊNCIA E DE BUSCA IDENTITÁRIA	86
3.1 A memória	88
3.2 Os traumas do pós-guerra	93
3.3 A busca identitária	103
3.4 Cura e resistência	114
3.5 Um novo ciclo	121
4 THE HOUSE ON MANGO STREET: O COTIDIANO E A BUSCA IDENTITÁRIA	125
4.1 Questões de gênero	126
4.2 O entre-lugar identitário e cultural	131
4.3 A identidade e a diferença	141
4.4 A vizinhança latina	153
4.5 O poder da escrita	156
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	166
REFERÊNCIAS	173

1 INTRODUÇÃO

Ao longo da História, muitos grupos viram suas expressões culturais e suas tradições serem suprimidas e relegadas ao esquecimento pelo poder dominante. Com o advento do pós-modernismo, alguns desses grupos conseguiram romper essas barreiras, ganhando espaço para apresentar suas próprias interpretações da narrativa histórica. A arte desempenhou um papel crucial na superação de obstáculos culturais, linguísticos e sociais, permitindo que esses grupos pudessem buscar suas identidades pessoais e coletivas e resistir no contexto da sociedade contemporânea.

Nossa tese tem como objetivo analisar as formas pelas quais dois grupos que vivem no território dos Estados Unidos da América constroem narrativas de resistência e redefinem a História e a realidade por eles vivenciadas ao buscar suas identidades e seus lugares na sociedade. Para tanto, temos como objetivo identificar como os conceitos de identidade e de resistência aparecem em dois romances: *The House on Mango Street* (2009), de Sandra Cisneros, e *Ceremony* (2006), de Leslie Marmon Silko. Vale ressaltar que ambas as escritoras são nascidas em território estadunidense, porém são descendentes de diferentes grupos: Cisneros tem ancestralidade mexicana e Silko é descendente dos povos originários¹ denominados como Laguna Pueblo.

Como objetivo específico, propomos a comparação dos procedimentos narrativos presentes nos romances, visando definir como a arte, especialmente a narrativa literária produzida por essas duas escritoras, serve como instrumento de resistência e de alicerce para transpor barreiras geográficas, culturais, econômicas e linguísticas. O intuito é que esses grupos conquistem e assegurem suas identidades culturais, seus espaços no território estadunidense e seus direitos inerentes. Desse modo, temos a hipótese de que, enquanto Cisneros apresenta uma busca identitária pautada em episódios do cotidiano por meio de um ponto de vista pueril, a personagem protagonista do romance de Silko busca o desenvolvimento e reconhecimento de sua identidade a partir de elementos religiosos tradicionais.

Em relação à perspectiva utilizada para a análise das obras, nosso foco será na teoria do pós-modernismo para a análise dos romances, relacionando essa perspectiva à ampliação da participação das vozes não-hegemônicas² no discurso literário e também no discurso histórico.

¹ Em nossa tese, utilizaremos os termos “povos originários” e “povos indígenas” para designar as primeiras nações que viviam no território estadunidense antecedendo a chegada dos europeus no país, no ano de 1492.

² Em nosso trabalho, tomamos por base o conceito de hegemonia a partir da ideia de Yuri Brunello (2007) que entende que “Tornar-se hegemônico significa conseguir uma posição de supremacia na sociedade, passando a dominá-la através da força, das instituições do Estado e do governo político” (BRUNELLO, 2007, p. 1), ou seja, é hegemônico aquele que detém poder sobre as diferentes instituições sociais e estatais e exerce um domínio sobre os grupos considerados não-hegemônicos que são comumente denominados de minorias.

Além disso, também lançaremos mão dos estudos chamados pós-coloniais ou decoloniais³ para o questionamento das abordagens de poder, colonialismo e dominação presentes nos romances em análise.

No tocante aos conceitos principais adotados em nosso trabalho, utilizaremos a ideia de identidade tal como apresentada por Jorge Larraín (2003), que afirma ser identidade “ (...) a capacidade de considerar a si mesmo como objeto e, nesse processo, construir uma narrativa sobre si mesmo” (LARRAÍN, 2003, p. 32). Nesse sentido, nosso entendimento sobre a identidade parte da ideia de construção e flexibilidade que se dá de forma pessoal e coletiva.

No tocante à ideia de resistência, adotaremos uma abordagem pós-moderna, ao concebermos a resistência como um enfrentamento às estruturas de poder e à dominação do poder hegemônico. As expressões artísticas criadas por indivíduos fora da esfera dominante de poder têm o potencial, por meio do questionamento e da reavaliação social e histórica, de problematizar conceitos previamente tidos como verdadeiros e absolutos. Dessa forma, essas manifestações artísticas não apenas resistem, mas também valorizam identidades pessoais e coletivas ao desafiar e resistir à influência exercida pela força dominante, conforme observado por Alfredo Bosi: “Resistir é opor a força própria à força alheia. O cognato próximo é in/sistir, o antônimo familiar é de/sistir” (BOSI, 1996, p. 9).

Para Linda Hutcheon (1991), grande parte da teoria pós-modernista trata das possibilidades de participação das vozes não-hegemônicas na reavaliação do discurso histórico e da tomada de consciência da realidade. Hutcheon (1991) compreende a relevância das pesquisas nessa área em decorrência da ampliação do pensamento histórico, pois “Parece haver um novo desejo de pensar historicamente, e hoje pensar historicamente é pensar crítica e contextualmente” (HUTCHEON, 1991, p. 121).

Terry Eagleton (1998) também afirma que o discurso histórico oficial passa a ser visto a partir de uma nova perspectiva após o pós-modernismo, pois o pós-modernismo “[...] vê a história como uma questão de mutabilidade constante, exuberantemente múltipla e aberta, uma série de conjunturas ou descontinuidades que só uma violência teórica poderia forçar à unidade de uma narrativa única” (EAGLETON, 1998, p. 52).

As ideias de Hutcheon (1991) e de Eagleton (1998) vão ao encontro da teoria de Thomas

³ Entendemos como estudos pós-coloniais como: “(...) aquele que, ao identificar a relação antagônica entre colonizador e colonizado, busca denunciar as diferentes formas de dominação e opressão dos povos. Como uma escola de pensamento, o pós-colonialismo não tem uma matriz teórica única, sendo associado aos trabalhos de teóricos como Franz (sic) Fanon, Albert Memmi, Aimé Césaire, Edward Said, Stuart Hall e ao Grupo de Estudos Subalternos, criado na década de 1970 pelo indiano Ranajit Guha” (ROSEVICS, 2017, p. 187).

Byers (2011), que entende o Pós-Modernismo trazendo a pluralização de vozes questionando, reinterpretando e problematizando o passado por meio de suas diversas manifestações artísticas. A história oficial, passa a ser não representativa da realidade dos grupos não- hegemônicos, pois, para esses grupos: “A história era, na melhor das hipóteses, irrelevante para suas histórias pessoais, familiares e de grupo e, na pior das hipóteses, simplesmente falsa⁴” (BYERS, 2011, p. 17, tradução nossa). Nesse sentido, a versão oficial da história não é representativa do entendimento de verdade dos sujeitos que não se inserem no contexto hegemônico e dominante. A pluralização de vozes e entendimentos são, então, modos de resistência em relação ao monopólio cultural, social, econômico e linguístico.

Os romances em estudo são exemplos da pluralização de vozes no discurso literário, pois foram escritos por duas mulheres descendentes de povos não-hegemônicos. Sandra Cisneros, por exemplo, é uma escritora mexicano-estadunidense nascida na cidade de Chicago, nos Estados Unidos da América. Cisneros foi professora e começou a escrever ainda muito jovem. Sua obra inclui textos literários dos mais variados gêneros: narrativa, poesia e ensaios. Sua experiência como mulher de descendência latina vivendo em uma vizinhança mexicana aparece em grande parte de sua obra, como, por exemplo, em *The House on Mango Street*, seu primeiro romance publicado originalmente em 1984, no romance *Caramelo* (2002) e em seu livro de contos *Woman Hollering Creek* (1991).

Sandra Cisneros se auto identifica como mulher Chicana e, em nossa pesquisa, entendemos o conceito Chicano como uma nomenclatura que “[...] reflete a experiência de múltipla herança dos mexicanos nos Estados Unidos, composta por antecedentes indígenas, espanhóis, mexicanos e anglo-saxões⁵” (VIGIL, 1998, p. 1, tradução nossa). Vigil ainda salienta que o termo foi difundido durante o movimento político e social originado durante a década 1960 em defesa dos mexicanos-estadunidenses nos Estados Unidos da América. Desse modo, ao se autodenominar como Chicana, Cisneros se insere na história como um sujeito político em defesa dos direitos dos mexicanos-estadunidenses habitantes dos Estados Unidos da América.

Assim como Cisneros, Leslie Marmon Silko é uma escritora estadunidense de descendência mexicana e Laguna Pueblo nascida no estado do Novo México, na cidade de Albuquerque. Sua obra

⁴ Tradução nossa do excerto: “History were at best irrelevant to their personal, family, and group histories and at worst simply false” (BYERS, 2011, p. 17).

⁵ Tradução nossa do excerto: “[...] reflect the multiple-heritage experience of Mexicans in the United States, comprised of Indian Spanish, Mexican and Anglo background” (VIGIL, 1998, p. 1).

reflete suas vivências como mulher indígena⁶ que passou parte de sua infância e de sua juventude na reserva de seu povo Laguna Pueblo. Para Suzan Lundquist (2004), Silko é considerada uma voz central na literatura *Native-American* e seus escritos variam entre poesia, romance e ensaio. Entre suas obras podemos citar *Storyteller* (1981), *Almanac of the Dead* (1991) e *Ceremony*, publicado originalmente em 1977. Atualmente, tanto Cisneros como Silko vivem nos Estados Unidos nos respectivos estados da Califórnia e do Novo México.

Em nosso estudo, aproximamos comparativamente esses dois romances escritos por autoras que ocupam na sociedade uma posição não-hegemônica devido às suas heranças culturais e identitárias: mexicana e indígena. Os romances de Cisneros e Silko integram o *corpus* de nossa pesquisa, pois identificamos diversos aspectos congruentes entre os dois grupos não-hegemônicos abordados nas obras em análise. O primeiro elemento a ser destacado é a origem indígena compartilhada entre os mexicanos e as primeiras nações do território que hoje corresponde aos Estados Unidos, sendo que os mexicanos têm ascendência indígena, como por exemplo dos povos Asteca e Maia. Além dessa conexão ancestral, ambos os grupos ocupam posições marginalizadas na sociedade dos Estados Unidos, submetidos à opressão e à dominação pela cultura hegemônica do homem branco estadunidense.

As narrativas de Cisneros e Silko revelam elementos significativos na construção da identidade pessoal de seus protagonistas que buscam resistência cultural dentro do contexto hegemônico. Nesse sentido, nossa proposta é analisar de que maneira os grupos não-hegemônicos, representados pelos protagonistas dos romances em estudo, se expressam por meio do discurso literário, rompendo com a tradição do silêncio histórico e combatendo a falta de representatividade cultural.

A base de nossa análise será fundamentada em aspectos literários que delineiam como as características de busca identitária e de resistência manifestam-se no discurso narrativo. Essas manifestações podem ocorrer por meio de episódios cotidianos, da reavaliação histórica ou dos ritos religiosos tradicionais.

Dessa forma, nossa proposta consiste em comparar os dois romances, compreendendo-os como expressões de grupos não-hegemônicos, com o objetivo de analisar elementos que configuram a narrativa como um ato de resistência diante da discriminação e do apagamento

⁶ Durante o nosso trabalho, também utilizaremos o termo indígena para nos referirmos aos povos originários, já que ao buscarmos no dicionário, o termo indígena significa: “[...] natural do lugar em que vive, gerado dentro da terra que lhe é própria [...]”; “[...] população autóctone de um país ou que neste se estabeleceu anteriormente a um processo colonizador [...]”; por extensão, “[...] que é originário do país, região ou localidade em que se encontra; nativo [...]” (HOUAISS, 2001, verbete “indígena”).

cultural causados pelo domínio dos grupos detentores do poder. Nesse contexto, a pesquisa se mostra relevante, uma vez que buscamos realizar uma comparação inédita entre dois romances contemporâneos, aproximando-os por meio de uma perspectiva pouco explorada nos estudos literários: a construção do discurso não-hegemônico e como este discurso se torna um instrumento dos povos não-hegemônicos para conquistar e assegurar direitos e lugares de pertencimento na sociedade estadunidense.

Em *Ceremony*, deparamo-nos com uma história contada em terceira pessoa por um narrador onisciente que tem conhecimento dos sentimentos e emoções das personagens do romance. A personagem protagonista do romance é Tayo, um veterano da Segunda Guerra Mundial que tem ancestralidade caucasiana e Laguna Pueblo, sendo considerado como *mixed blood*, ou seja, um sujeito mestiço, habitante de uma reserva indígena localizada na região do Sudoeste dos Estados Unidos, no estado do Novo México.

Em relação aos elementos da narrativa, Karen Pyper (1997) chama atenção para a complexidade de se identificar a história narrada do romance, pois o livro não segue uma ordem cronológica linear, mas sim uma estrutura fragmentada, alternando entre diferentes momentos e diversas perspectivas. Além disso, a autora chama a atenção para a diversificação dos espaços do romance que se alternam de acordo com o tempo, podendo ir desde o espaço desértico do Novo México, onde habitam os Laguna Pueblo, até a selva verde das Filipinas, na qual ocorre a maior parte dos conflitos de guerra vivenciados por Tayo e por demais personagens da obra.

Sobre esses aspectos do romance de Silko, Cynthia Carsten (2002) salienta que “Leslie Marmon Silko é uma das proeminentes autoras contemporâneas nativo americanas que reconfigura os limites estruturais dos gêneros literários euro-estadunidenses em seu trabalho. Ela experimenta com múltiplos gêneros — ficção, poesia, narrativa histórica e memórias — dentro de uma única obra⁷” (CARSTEN, 2002, p. 107).

Em *Ceremony*, os gêneros fundem-se e se complementam: o romance não apresenta capítulos definidos, suas “seções” são separadas apenas por espaços em branco e intercalados por poemas, em sua maioria, com aspectos culturais dos Laguna Pueblo e sua estrutura remete às suas histórias tradicionais, como afirma Kristin Herzog (1985): “Na tradição oral dos povos originários dos Estados Unidos, que representa a essência e a estrutura de *Ceremony*⁸” (HERZOG, 1985, p. 33).

⁷ Tradução nossa do excerto: “Leslie Marmon Silko is one of the prominent contemporary Native American authors who reconfigures the structural boundaries of Euro - American literary genres in her work. She experiments with multiple genres — fiction, poetry, historical narrative, and memoir — within a single work” (CARSTEN, 2002, p. 107).

⁸ Tradução nossa do excerto: “In the Native American oral tradition, which represents the essence and structure of *Ceremony*(...)” (HERZOG, 1985, p. 33).

Lundquist (2004) salienta alguns aspectos recorrentes na literatura de Leslie Marmon Silko e que são compartilhados por outros povos originários além dos Laguna Pueblo, tais como o ato de contar histórias e o aspecto mitológico: “Mitologia, linguagem, narração de histórias, ritual, paisagem, ancestralidade e cura são influenciados por contextos semelhantes — histórias dos Pueblos, Navajos, Chicanos e do Sudoeste. E a intenção de lidar com o mal radical em um contexto moderno de maneira curativa torna uma discussão entre eles, lado a lado, mais frutífera⁹” (LUNDQUIST, 2004, p. 71, tradução nossa).

Diferentemente do romance de Silko que não apresenta divisão por capítulos, a estrutura do romance *The House on the Mango Street* pode ser definida como fragmentada, pois a narrativa apresenta 44 capítulos, também denominados como *vignettes*. Esses, em um primeiro momento, parecem ser independentes entre si — assemelhando-se a contos curtos —, mas, em uma leitura mais atenta, relacionam-se por meio de personagens que habitam a mesma região, oferecendo-nos o panorama de uma vizinhança de origem latina unida por meio de uma via principal: a Rua Mango.

O livro comprime em seus curtos capítulos o período de vida de Esperanza Cordero abrangendo desde o fim de sua infância até o início de sua idade adulta. Assim, a narrativa em primeira pessoa nos permite acompanhar a mudança de pensamento de uma protagonista em crescimento que reflete sobre os problemas de sua vizinhança e sobre sua própria identidade. Para Jane Marek (1996), “à medida que Esperanza se torna mais consciente dos significados de seu entorno, ela aprende a reconhecer a discriminação com base em seu gênero, etnia e classe social, as três complicações mais cruciais em seu desenvolvimento¹⁰” (MAREK, 1996, p. 1, tradução nossa).

A partir da leitura das obras que constituem nosso corpus, podemos levantar algumas questões: como a busca pela identidade aparece nos textos literários? Como se manifesta a resistência cultural diante de contextos não-hegemônicos? Como a reavaliação do discurso histórico oficial auxilia na construção identitária e na resistência cultural das personagens de ambas as narrativas? Como podemos comparar a identidade e a resistência nas obras mencionadas? Para podermos responder a essas questões, retomamos a nossa hipótese inicial de que é possível analisar no romance de Cisneros que a busca pela identidade e a constituição do elemento de resistência se centram em episódios do cotidiano, enquanto no romance de Silko, esses elementos são constituídos

⁹ Tradução nossa do excerto: “*Mythology, language, storytelling, ritual, landscape, ancestry, and healing are informed by similar contexts — Pueblo, Navajo, Chicano, and Southwestern histories. And their intent on dealing with radical evil in a modern context in curative ways makes a discussion of them, side by side, more fruitful*” (LUNDQUIST, 2004, p. 71).

¹⁰ Tradução nossa do excerto: “*As Esperanza becomes more aware of the meanings of her surroundings, she learns to recognize discrimination based on her gender, ethnicity, and class standing, the three most crucial complicators in her development*” (MAREK, 1996, p. 1).

por meio de uma base religiosa ancestral.

A fim de possibilitar um questionamento do discurso histórico oficial, é necessário conhecer aspectos importantes das histórias dos dois povos descritos nos romances em questão: os povos indígenas, especialmente os Laguna Pueblo, e os mexicano-estadunidenses. Para tanto, antes da análise literária dos romances, faremos um panorama histórico de eventos que, no nosso entendimento, foram fundamentais para a constituição social e identitária de ambos os grupos. Ademais, esse panorama possibilitará um maior entendimento do lugar ocupado pelos indígenas e pelos mexicano-estadunidenses nos EUA atualmente, servindo também como importante elemento para compreendermos suas resistências e suas lutas por direitos igualitários.

Desse modo, estruturamos a nossa tese em três capítulos. Enquanto o primeiro capítulo nos fornecerá a base histórica dos povos indígenas e dos mexicano-estadunidenses nos Estados Unidos, o segundo e o terceiro capítulo serão de análise dos textos literários. No primeiro capítulo, intitulado “Indígenas e Chicanos: um panorama histórico”, evidenciaremos a origem consonante dos povos originários e dos mexicano-estadunidenses, levando em consideração a chegada dos europeus no México e nos Estados Unidos e pontuais acontecimentos históricos que serão importantes para a análise e compreensão dos romances. Assim, utilizamos teorias de autores como Daniel Ritchter (2003) e Vine Deloria Junior (2003), que problematizam aspectos da história dos povos originários dos Estados Unidos, ressaltando eventos para a formação do sujeito indígena contemporâneo, e de Marmon Lee (2015), servindo-nos de fundamentação histórica a respeito das nações indígenas do Sudoeste estadunidenses, especialmente dos Laguna Pueblo.

Nesse mesmo capítulo, abordaremos aspectos históricos e culturais da sociedade mexicana que foram, mais tarde, incorporados na cultura, no pensamento e na maneira de viver dos mexicano-estadunidenses. Além disso, salientaremos alguns eventos marcantes da migração mexicana para os Estados Unidos da América e o Movimento Chicano realizado em 1960 e como esse movimento foi responsável por pregar a construção de uma identidade Chicana. Utilizaremos como base teórica os autores Chicanos James Diego Vigil (1998) e Carlos Muñoz (1989).

Já, no segundo capítulo, denominado “*Ceremony*: o ritual de resistência e de busca identitária”, faremos uma análise da cerimônia religiosa no romance de Silko para debatermos a resistência e a busca identitária do povo indígena retratado na obra. Para tanto, utilizaremos teóricos pós-modernos como Linda Hutcheon (1988) e Zygmund Bauman (1998), no tocante à reavaliação histórica e ao conceito de identidade fragmentada. Para a análise da estrutura narrativa e de aspectos temáticos do romance, lançaremos mão dos estudos de Susan J. Scarberry (1979) e de Karen Piper (2007).

Por fim, o último capítulo intitulado “O cotidiano como elemento da busca identitária em *The House on Mango Street*” apresenta uma análise do romance de Sandra Cisneros. Nesse capítulo, examinamos como os acontecimentos cotidianos narrados no romance contribuem para a formação da identidade da jovem Esperanza Cordero, resistente a aspectos hegemônicos que exercem poder dentro de sua comunidade latina. Nesse sentido, autores como Glória Anzaldúa (1987), Walter Dignolo (2000) e Jayne Marek (1996) oferecem uma visão histórica do sujeito Chicano na sociedade estadunidense e de sua representação no romance de Cisneros.

Nas duas narrativas estudadas em nossa pesquisa, vemos personagens que retomam o controle de suas histórias pessoais na busca de suas próprias identidades e de seus lugares de pertencimento na sociedade estadunidense, como uma forma de resistência diante do contexto hegemônico em que vivem. Assim, a literatura produzida por esses dois grupos não-hegemônicos são instrumentos de resistência e de alicerce para a transposição de barreiras geográficas, culturais, econômicas e linguísticas estabelecidas pelo poder hegemônico.

2 Indígenas e Chicanos: um panorama histórico

This land was Mexican once, was Indian always and is. And will be again.
(ANZALDÚA, Glória. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute, 1987, p. 3).

Os indígenas e os mexicano-estadunidenses são dois grupos não-hegemônicos habitantes do mesmo território: os Estados Unidos da América. Embora a história desses dois grupos estejam enraizadas em contextos geográficos distintos, elas são entrelaçadas por experiências compartilhadas que remetem à resistência cultural e à busca por suas identidades em um mundo em constante transformação. Seus desafios assemelham-se na busca de preservação de suas tradições, no fortalecimento do orgulho cultural e na luta pelo reconhecimento de seus direitos básicos.

Nesta exploração das narrativas desses dois grupos não-hegemônicos é possível traçar paralelos notáveis em suas jornadas, destacando não apenas as diferenças, mas também os pontos de convergência que transcendem fronteiras geográficas e temporais. Neste mergulho nas histórias dos indígenas e dos mexicano-estadunidenses, traçaremos uma visão histórica sobre fatos importantes para o entendimento a respeito dos lugares social, político e econômico ocupados por esses dois grupos não hegemônicos na atualidade.

Neste capítulo, recorreremos a teóricos que dedicaram suas análises às histórias desses dois povos, buscando uma compreensão mais profunda e abrangente. Destacamos as contribuições do historiador Rodolfo Acuña (2015) e do professor James Diego Vigil (1998), cujos escritos abordam elementos históricos fundamentais para as noções de identidade e de resistência Chicana. Ademais, direcionaremos nossa atenção ao trabalho do historiador indígena Vine Deloria Jr. (2012). As obras desses teóricos proporcionam uma reflexão perspicaz sobre aspectos cruciais da história dos povos originários e dos Chicanos, e sobre os papéis desempenhados por eles na sociedade contemporânea dos Estados Unidos. Essas reflexões serão destacadas a seguir.

2.1 O poder de contar sua própria história

A história dos povos indígenas nos Estados Unidos é uma narrativa complexa e profunda que se estende por milhares de anos antes da chegada dos primeiros colonos europeus.

Antes da exploração e da colonização europeia, as Américas abrigavam uma série de civilizações indígenas, cada uma com sua língua, seus costumes e suas distintas tradições. Dos indígenas *Laguna Pueblo*, no Sudoeste estadunidense, aos *Sioux* no nordeste dos Estados Unidos, os povos prosperaram em harmonia com a natureza e desenvolveram conhecimentos próprios sobre

agricultura, comércio, artes e governança.

Conforme destacado pelo historiador Carl Becker "A História é uma criação imaginativa"¹¹ (BECKER, 1932, p. 228). Nesse sentido, o autor argumenta que é essencial empregar a imaginação para reconstruir o período histórico anterior à chegada dos europeus ao continente americano, desafiando, assim, o discurso histórico oficial.

Segundo as perspectivas do historiador Daniel Richter (2003), uma abordagem viável para acessar e recriar o período histórico em questão envolve a utilização da tradição oral, especificamente por meio do ato de contar histórias. As narrativas transmitidas por indígenas e seus descendentes, passando de geração em geração, não apenas desempenham um papel crucial nas nações indígenas dos Estados Unidos, mas também oferecem uma valiosa visão histórica do passado.

De acordo com Richter (2003), as narrativas não se limitam a entreter; elas desempenham um papel crucial na transmissão de ensinamentos, valores, tradições e conhecimentos ancestrais. A prática de contar histórias é essencial para preservar a identidade cultural e manter viva a conexão com a terra, com os antepassados e com a espiritualidade nas comunidades indígenas.

Foi por meio do ato de contar histórias que algumas nações indígenas recriaram o momento da chegada dos europeus nos Estados Unidos por volta do século XV. Ao empregar fatos históricos e conhecimento de mundo pessoal e coletivo, os indígenas estabeleceram associações com objetos e experiências cotidianas na tentativa de compreender os eventos da época. Essas narrativas não apenas representam uma recriação desse episódio, mas também são interpretadas por Richter (2003) como uma forma de resistência dos povos originários, proporcionando-lhes uma plataforma para apresentar suas próprias versões dos eventos históricos.

Em uma dessas histórias, uma mulher indígena narra para sua neta o primeiro encontro entre seu povo e os europeus. Nessa história, a senhora relata que “um dia viu que uma ilha flutuante apareceu no horizonte. Os seres que a habitavam ofereceram aos indígenas pedaços de madeira para comer e taças de sangue humano para beber. As pessoas acharam o primeiro presente inútil e sem gosto; o segundo lhes pareceu terrivelmente vil. Incapazes de descobrir quem eram os visitantes, os nativos os chamavam de *ouemichtigouchiou*, ou marceneiros¹²” (RICHTER, 2003, p. 12, tradução

¹¹ Tradução nossa do excerto: “*History is an imaginative creation*” (BECKER, 1932, p. 228).

¹² Tradução nossa do excerto: “*a floating island appeared on the horizon. The beings who inhabited it offered the Indians blocks of wood to eat and cups of human blood to drink. The first gift the people found tasteless and useless; the second appallingly vile. Unable to figure out who the visitors were, the Native people called them ouemichtigouchiou, or woodworkers*” (RICHTER, 2003, p. 12, tradução nossa).

nossa).

Segundo Richter (2003), a narrativa em tela foi concebida por uma mulher indígena e transmitida de geração em geração e suas raízes estão fundamentadas em eventos históricos reais. Esse episódio específico foi inicialmente relatado pelo explorador francês John Cabot, que testemunhou marinheiros europeus desfrutando de biscoitos e de vinho. A história, então, foi recriada e ajustada para refletir a perspectiva da mulher indígena, associando o sangue ao vinho e um pedaço de madeira ao biscoito. Desse modo, mesmo que a narrativa contenha elementos imaginativos e místicos, ela incorpora também elementos concretos, os quais podem ser confirmados por meio de documentos oficiais.

Enquanto os europeus contavam com documentos históricos, os indígenas possuíam suas histórias e sua imaginação para poderem relatar suas experiências e vivências, suas crenças e suas versões sobre fatos históricos. Para Daniel K. Richter (2003), “A evidência documental ilumina o elenco europeu de personagens, mas apenas a imaginação pode colocar os indígenas no primeiro plano dessas cenas¹³” (Richter, 2003, p. 13, tradução nossa). Entendemos, por meio do excerto anterior, que enquanto as versões históricas do homem branco europeu estão organizadas e escritas em livros de História e outros documentos considerados “oficiais”, as narrativas e experiências indígenas dependiam da oralidade para serem conhecidas e propagadas.

A crença da civilização ocidental em uma falsa superioridade baseada no eurocentrismo fez os homens acreditarem em documentos escritos e em livros de história ao passo que nos causou uma dúvida em relação ao conhecimento repassado por meio da tradição oral e do ato de contar histórias. Assim, foram necessários esforços imaginativos para tentar compreender as diferentes visões de mundo dos povos originários, pois as vozes indígenas foram ignoradas e excluídas do discurso histórico oficial por um longo período de tempo.

Para Hayden White (1999) e Linda Hutcheon (1988), a teoria literária moderna e o período do pós-modernismo, iniciado nos anos 1960, foram cruciais para questionar e problematizar versões históricas outrora consideradas verdades inquestionáveis. White (1999) analisou, ao longo de sua obra, as semelhanças e as diferenças entre o discurso histórico e o ficcional e aproximou ambos por meio de características comumente compartilhadas. Ao questionar e aproximar a escrita de ficção e a histórica, o autor mostra o ato de escrever como uma ferramenta que não apresenta uma verdade única e inquestionável. De acordo com o autor:

¹³ Tradução nossa do excerto: “*Documentary evidence illuminates the European cast of characters, yet only imagination can put Indians in the foreground of these scenes*” (Richter, 2003, p. 13).

A teoria literária moderna ilumina todos esses problemas ao direcionar a atenção para o que é mais óbvio sobre o discurso histórico, mas não foi sistematicamente levado em conta até recentemente, a saber, que toda história é, antes de mais nada, um artefato verbal, um produto de um tipo especial de uso da linguagem. E isso sugere que, se o discurso histórico deve ser entendido como produtor de um tipo distinto de conhecimento, ele deve primeiro ser analisado como uma estrutura de linguagem¹⁴ (WHITE, 1999, p. 4, tradução nossa).

Segundo White (1999), os historiadores empregam as mesmas estratégias dos escritores para dar um significado ao texto. O teórico vai ainda mais longe ao analisar o processo do discurso histórico utilizando a teoria literária para indicar as estratégias textuais empregadas pelo historiador para compor sua escrita. Lançando mão da tropologia para analisar a linguagem figurativa na escrita da história, White (1999) identifica esses tropos nos discursos históricos como: “*metáfora* (baseada no princípio da semelhança), *metonímia* (baseada nessa contiguidade), *sinédoque* (baseada na identificação de partes de uma coisa como pertencentes a um todo) e *ironia* (baseada na oposição)¹⁵” (WHITE, 1999, p. 11, tradução nossa). Os exemplos oferecidos por Hayden White (1999) iluminam a composição do discurso histórico que é, como o discurso ficcional e as histórias repassadas por meio da tradição oral, uma narrativa linguística e ideológica subordinada ao ponto de vista e à criação do autor.

Segundo Linda Hutcheon (1988), ao longo das últimas décadas, há uma tentativa de incluir vozes outrora silenciadas e ignoradas pelo poder hegemônico no discurso histórico oficial e na escrita de ficção. Ao se questionar sobre: “Quais fatos e fatos de quem¹⁶” compõem o discurso histórico (HUTCHEON, 1988, p. 72), a teórica problematiza os critérios de escolha dos historiadores ao selecionar determinados eventos históricos em detrimento de outros e de favorecer certos pontos de vista.

Para nós, leitores, o acesso às vozes outrora silenciadas e ignoradas pelo discurso histórico e também pela escrita de ficção só alcançou um nível mais abrangente nas recentes décadas. Embora fossem maioria no território estadunidense, os indígenas — assim como outros grupos não-hegemônicos como os Chicanos — foram deixados à margem da história, da literatura e da sociedade. O geógrafo estadunidense William M. Denevan (1992) estima que quando os europeus

¹⁴ Tradução nossa do excerto: “*Modern literary theory illuminates all of these problems by directing attention to what is most obvious about historical discourse but has not been systematically taken account of until recently, namely, that every history is the first and foremost a verbal artifact, a product of a special kind of language use. And this suggests that, if historical discourse is to be comprehended as productive of a distinctive kind of knowledge, it must first be analyzed as a structure of language*” (WHITE, 1999, p. 4).

¹⁵ Tradução nossa do excerto: “*metaphor (based on the principle of the similitude), metonymy (based on that contiguity), synecdoche (based on the identification of parts of a thing as belonging to a whole), and irony (based on the opposition)*” (WHITE, 1999, p. 11).

¹⁶ Tradução nossa do excerto: “*Which ‘facts’ make it into history? And whose facts?*” (Hutcheon, 1999, p. 11).

chegaram às Américas, o continente era habitado por cerca de 53,9 milhões de indígenas. Em seu estudo *“The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492”*, Denevan (1992) calcula estimativas da população originária de acordo com a divisão do território estadunidense. De acordo com o autor, essa divisão é de

3,9 milhões para a América do Norte, 17, 2 milhões para o território mexicano, 5,6 milhões para a América Central, 3,0 milhões para o Caribe 15,7 milhões para os Andes e 8,6 milhões para a América do Sul. Essas estimativas são baseadas no meu julgamento como o mais aceitável e recente estimativa tribal e regional. Aceitando uma média de margem de erro de 20 por cento, a população do Novo Mundo estaria estimada entre 43-65 milhões de pessoas¹⁷ (DENEVAN, 1992, p. 369, tradução nossa).

Para o autor, o fim do século XV e o início do século XVI trouxeram drásticas e irreversíveis mudanças para todas as nações indígenas originárias do território estadunidense. O território correspondente aos Estados Unidos foi ocupado por colonizadores ingleses e espanhóis que a partir de sua visão estereotipada e eurocêntrica baseada na ideia de superioridade, dizimou as nações indígenas¹⁸ habitantes da região.

Segundo Richter (2003), antes de os Estados Unidos da América declararem sua independência frente à Inglaterra, a grande maioria de seu território era composta por variadas nações indígenas com diferentes línguas, costumes e tradições. O autor aponta para a natureza descentralizada e diversificada dos grupos indígenas que se conectaram por meio de antigas rotas comerciais e de comunicação seguindo os sistemas fluviais do território. O comércio mais significativo de longa distância girava em torno de substâncias exóticas como conchas marinhas, contas, minerais raros e cobre. O teórico ainda afirma o seguinte: “O país indígena era descentralizado e diverso, mas não desconectado. Rotas de comércio e comunicação, a maioria

¹⁷ Tradução nossa do excerto: *“This divides into 3.8 million for North America, 17.2 million for Mexico, 5.6 million for Central America, 3.0 million for the Caribbean, 15.7 million for the Andes, and 8.6 million for low-land South America. These figures are based on my judgement as to the most reasonable recent tribal and regional estimates. Accepting a margin of error of about 20 percent, the New World population would lie between 43-65 million”* (Denevan, 1992, p. 369).

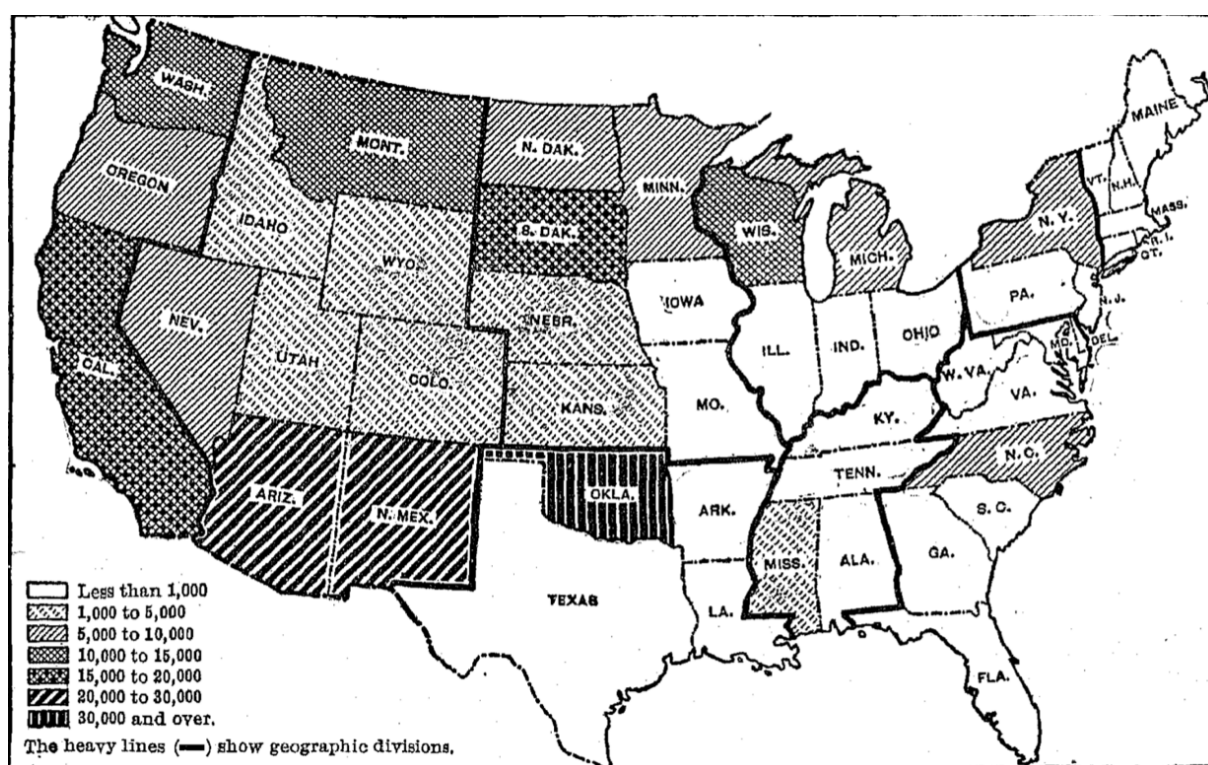
¹⁸ Compreendemos o conceito de nação conforme delineado por Homi Bhabha (2013) em seu artigo *“Nation and Narration”*. Nele, Bhabha discute a nação como uma narrativa que surge na modernidade, podendo incorporar simbolicamente perspectivas modernas, coloniais, pós-coloniais, entre outras.

No contexto do conceito de nações indígenas, destacamos a perspectiva de Alcida Rita Ramos (1993), que interpreta o termo “nação” como conferindo soberania e legitimidade à diversidade dos diversos povos indígenas. Segundo ela, apesar da visão ocidental que promove a ideia de nação como algo homogêneo e universal, territorialmente demarcado, a abordagem indígena sugere que as ações desses grupos se distinguem umas das outras por meio de seu conteúdo cultural, língua e tradições.

delas milenares e seguindo os grandes sistemas fluviais, cruzavam o continente¹⁹ (RITCHTER, 2003, p. 6, tradução nossa).

Esta representação desafia a ideia equivocada de essas culturas estarem isoladas entre si. Segundo o autor, existia uma intensa troca e comercialização de matérias-primas antes da colonização europeia. Richter (2003) também salienta que a descoberta de diversos objetos raros em cemitérios e tumbas indígenas marca fortemente o valor espiritual significativo desses itens, indo além de sua utilidade prática. Isso destaca a importância da religiosidade e das práticas espirituais entre os povos indígenas.

Mapa 1 – Distribuição da população indígena nos Estados Unidos no início do século XX.



Fonte: (Washington, D.C.: *United States Bureau of the Census*, Government Printing Office, 1915), p. 86..

Dee Brown (2012), autor do famoso livro *Bury my Heart at the Wounded Knee: An Indian History of the American West*, aponta que os colonizadores europeus ao entrarem em contato com as culturas originárias e suas diferentes maneiras de viver viram, inicialmente, os indígenas como indivíduos pacíficos e gentis, características entendidas por espanhóis e ingleses como sinal de

¹⁹ Tradução nossa do excerto: “Indian country was decentralized and diverse, but not disconnected. Routes of trade and communication, most of them millennia old and following the great river systems, crisscrossed the continent.” (RITCHTER, 2003, p. 6).

fraqueza e de fragilidade.

Após o primeiro contato, os colonizadores europeus, erroneamente convencidos de sua superioridade racial e social em relação aos povos originários, impuseram o modo de vida europeu. Para tanto, os colonizadores lançaram mão de estratégias violentas e cruéis para subjugar e impor àqueles povos uma única crença e um único estilo de vida, estabelecendo assim um poder hegemônico sobre eles.

Nesse período, Richter (2003) salienta que os relatos históricos e religiosos dos povos indígenas pertenciam à esfera oral por meio do ato de contar histórias. Diferentemente dos indígenas, os europeus lançavam mão da escrita para registrar acontecimentos históricos e religiosos. Como a sociedade ocidental limitou-se majoritariamente à língua escrita, grande parte do conhecimento indígena perdeu-se ao longo dos anos. Para o autor:

As histórias coloniais contadas pelos vitoriosos de língua inglesa atravessam os séculos, mas as histórias contadas em vozes nativas são muito mais difíceis de ouvir. Durante a era de *Tekakwitha* e *Metacom*, os indígenas alfabetizados eram extremamente raros e os documentos escritos por indígenas em suas línguas nativas que conseguiram resistir ao tempo ainda são mais raros. Registros compostos por europeus para europeus fornecem virtualmente nossas únicas fontes de informação escrita sobre como os povos nativos podem ter visto o mundo e entendido as relações entre suas comunidades e os colonizadores e, em sua maior parte, esses registros nos dizem muito mais sobre seus autores do que sobre os indígenas cujas vidas pretendem descrever²⁰ (RICHTER, 2003, p. 110, tradução nossa).

O autor destaca que, embora relatos escritos por indígenas fossem escassos, alguns documentos escritos pelos povos originários foram conservados ao longo do tempo. Esses documentos foram resultados de gravações feitas por colonos ingleses que transcreviam histórias e pontos de vista dos indígenas sobre a chegada dos europeus no território. Essas histórias foram transcritas, especialmente, por missionários denominados como *Puritans* no território do atual estado de Massachusetts.

Os Puritanos ou Peregrinos foi um grupo religioso de origem inglesa estabelecido na colônia denominada por eles como Plymouth. Eric Foner e John A. Garraty (1991) salientam que os Peregrinos eram indivíduos pertencentes ao movimento religioso reformista denominado como

²⁰ Tradução nossa do excerto: “*The colonial histories told by English-speaking victors shout across the centuries, but stories told in Native voices are far more difficult to hear. Through the era of Tekakwitha and Metacom, literate Indians remained exceedingly rare, and surviving documents they penned in either Native or European languages are rarer still. Records composed by Europeans for Europeans provide virtually our only sources of written information about how Native people may have seen the world and understood relationships between their communities and the colonizers, and, for the most part, these records tell us much more about their authors than about the Indians whose lives they purport to describe*” (Richter, 2003, p. 110).

Puritanismo e que se baseavam nos ideais do Calvinismo. Para os autores, esse movimento atingiu outros níveis sociais além do religioso, pois influenciou o modo de vida, costumes e tradições estadunidenses. Segundo Foner e Garraty (1991),

A migração puritana foi predominantemente uma migração de famílias (ao contrário de outras migrações feitas para o então jovem país denominado Estados Unidos, que eram compostas, em grande parte, por jovens solteiros). A taxa de alfabetização era alta e a intensidade da vida devocional, conforme registrada em diários, sermões, notas, poemas e cartas de sobreviventes raramente se igualavam à vida religiosa e educacional dos estadunidenses. A ordem eclesiástica dos puritanos era tão intolerante quanto àquela da qual haviam fugido. No entanto, como uma coleção confederada de igrejas reunidas, o puritanismo continha em si a semente de sua própria fragmentação. Logo após a chegada na Nova Inglaterra, grupos dissidentes dentro da seita puritana começaram a proliferar — Quakers, Antinomianos, Batistas — crentes ferozes que carregavam a ideia Puritana essencial da solidão de cada crente com um Deus inescrutável e inacessível que até mesmo o ministério tornou-se uma obstrução à fé²¹ (FONER; GARRATY, 1991, p. 892, tradução nossa).

Ao chegarem ao atual território dos Estados Unidos a bordo do lendário navio denominado *Mayflower*, os primeiros puritanos encontraram os habitantes originários da região: os *Chickahominies*, os *Pamunkeys*, os *Mataponis*, além de outras nações indígenas. Segundo Richter (2003), inicialmente, os recém-chegados peregrinos estabeleceram alianças com os habitantes locais. Entretanto, após conflitos, os imigrantes passaram a enxergar os indígenas como adversários que deveriam ser assimilados à cultura, religião e leis da Inglaterra ou, em última instância, deveriam ser eliminados.

Dentre um dos escassos relatos feitos por indígenas, destacamos o discurso intitulado *Eulogy on King Philip*, que apresenta o ponto de vista do ministro, ativista e escritor William Apess (1836). Apess, homem mestiço de origem indígena e europeia, enfatizou em seu discurso o choque cultural entre a população originária e os europeus recém-chegados. O discurso é um dos poucos relatos escritos a partir do ponto de vista indígena e salienta fatos importantes para os Indígenas, como a chegada e a tomada de terras por parte dos peregrinos:

Em dezembro de 1620, os peregrinos desembarcaram em Plymouth e, sem solicitar permissão a ninguém, tomaram posse de uma parte do país, construíram casas para si mesmos e fizeram um tratado, exigindo que fosse aceito pelos nativos. Se tal ato fosse realizado hoje, seria considerado um insulto, e cada homem branco seria

²¹ Tradução nossa do excerto: “*The Puritan migration was overwhelmingly a migration of families (unlike other migrations to early America, which were composed largely of young unattached men). The literacy rate was high, and the intensity of devotional life, as recorded in the many surviving diaries, sermon, notes, poems, and letters, was seldom to be matched in American life. The Puritans’ ecclesiastical order was as intolerant as the one they had fled. Yet, as a loosely confederated collection of gathered churches, Puritanism contained within itself the seed of its own fragmentation. Following hard upon the arrival in New England, dissident groups within the Puritan sect began to proliferate — Quakers, Antinomians, Baptists — fierce believers who carried the essential Puritan idea of the aloneness of each believer with an inscrutable God so far that even the ministry became an obstruction to faith*” (Foner; Garraty, 1991, p. 892).

convocado a agir como um patriota, defendendo os direitos de sua nação. Se cada intruso fosse eliminado, seria aclamado em todos os lugares como um ato de vitória e patriotismo. No entanto, os indígenas, apesar de muitos estarem descontentes, suportaram isso sem derramamento de sangue ou prisão de alguém. Ainda assim, devido à sua bondade e resignação para com os brancos, foram rotulados como selvagens e considerados destinados à destruição por vontade divina²² (APESS, 1836, p. 10-11, tradução nossa).

No trecho mencionado, Apess (1836) critica a forma como os peregrinos desembarcaram em Plymouth, apropriando-se de uma parte do país sem pedir permissão e impondo um tratado aos indígenas sem consideração por seus direitos ou liberdade. O autor destaca a hipocrisia do poder hegemônico ao ressaltar que, se uma situação semelhante ocorresse com homens brancos europeus, seria concedida a eles a validação para agirem com violência na defesa de suas terras e de sua cultura.

Em outro momento de seu discurso, William Apess salienta as consequências advindas da chegada dos europeus ao território indígena. Para o autor, além da tentativa de converter os povos originários à crença Cristã, os recém-chegados também utilizavam de força bélica para exterminar os indígenas que habitavam o território, como fica explicitado no excerto a seguir:

Em 1647, os peregrinos falam de grandes e respeitáveis tribos. Mas vamos acompanhá-los por alguns momentos. Como os indígenas foram destruídos, foi por meios justos? Não. Como foram destruídos, então? Por procedimentos hipócritas, por serem enganados e ludibriados; enganados por informar aos indígenas que seu Deus iria falar com eles e, em seguida, colocá-los diante da boca do canhão em uma linha, acender o fósforo e matar milhares deles. Podemos supor que os cristãos tinham deuses e armas melhores do que canhões; armas que não eram carnavais, mas poderosas em Deus, para a destruição de verdadeiras fortalezas. Estas são as armas que os cristãos modernos professam possuir; e se os peregrinos não os tivessem, não deveriam ser honrados como tal. Mas vamos analisar novamente suas armas, para civilizar as nações deste solo. Quais eram eles: rum, pólvora e bala, junto com todas as doenças, como a varíola e todas as outras doenças imagináveis; e desta

²² Tradução nossa do excerto: “December, 1620, the pilgrims landed at Plymouth ; and without asking liberty from any one, they possessed themselves of a portion of the country, and built themselves houses, and then made a treaty, and commanded them to accede to it. This, if now done, Eulogy on King Philip 11 would be called an insult, and every white man would be called to go out and act the part of a patriot, to defend their country’s rights; and if every intruder were butchered, it would be sung upon every hill-top in the Union, that victory and patriotism was the order of the day. And yet the Indians, (though many were dissatisfied,) without the shedding of blood, or imprisoning any one, bore it. And yet for their kindness and resignation towards the whites, they were called savages, and made by God on purpose for them to destroy” (APESS, p. 11-12, 1836).

forma varrer milhares e dezenas de milhares²³ (APESS, 1836, p. 20, tradução nossa).

No excerto acima, o autor denuncia as táticas injustas e enganosas utilizadas pelos recém-chegados europeus para subjugar e destruir os povos indígenas, tais como o armamento de destruição e as doenças trazidas da Europa. O relato de Pequot William Apress denota verdadeiras táticas de extermínio dos povos indígenas, táticas essas que poderiam variar de acordo com a região.

Para Dee Brown (2012), além das armas, das enfermidades e das alianças e dos acordos feitos entre indígenas e imigrantes europeus que, geralmente favoreciam apenas o lado dos recém-chegados, outra estratégia de dominação inicial utilizada para a submissão dos povos originários à ideologia e à crença europeia foi adotar o ritual do batismo como ferramenta de conversão e de “purificação” dos indígenas. No início de seu livro, Brown (2012) cita um exemplo que, segundo ele, ocorreu logo após a chegada do explorador genovês Cristóvão Colombo no continente americano:

Colombo sequestrou dez de seus amistosos anfitriões *tainos* e os levou para a Espanha, onde puderam ser apresentados aos costumes do homem branco. Um deles morreu logo depois de chegar lá, mas não antes de ser batizado como cristão. Os espanhóis ficaram tão satisfeitos por terem possibilitado que o primeiro indígena entrasse no céu que se apressaram em espalhar as boas novas por todas as Índias Ocidentais²⁴ (BROWN, 2012, p. 24, tradução nossa).

Essa visão eurocêntrica e hegemônica ficou evidente quando o imigrante inglês Thomas Paine, escreveu, em 1776, que os ingleses tinham o poder de recomeçar o mundo do zero em uma referência clara ao episódio bíblico de Noé e sua arca (Thomas Paine *apud* Ritchter, 2003). Essa declaração sugeria o apagamento de todas as nações indígenas para ceder lugar ao estabelecimento de uma nova ordem religiosa e social que priorizasse a supremacia dos colonizadores e a fundação

²³ Tradução nossa do excerto: “in 1647, the pilgrims speak of large and respectable tribes. But let us trace them for a few moments. How have they been destroyed, is it by fair means? No. How then? By hypocritical proceedings, by being duped and oattered; oattered by informing the Indians that their God was a going to speak to them, and then place them before the cannon’s mouth in a line, and then putting the match to it and kill[ing] thousands of them. We might suppose that meek Christians had better gods and weapons than cannon; weapons that were not carnal, but mighty through God, to the pulling down of strong holds. These are the weapons that modern Christians profess to have; and if the pilgrims did not have them, they ought not to be honored as such. But let us again review their weapons, to civilize the nations of this soil. What were they: rum and powder, and ball, together with all the diseases, such as the small pox and every other disease imaginable; and in this way sweep off thousands and tens of thousands” (APESS, 1836, p. 245, tradução nossa).

²⁴ Tradução nossa do excerto: “Columbus kidnapped ten of his friendly Taino hosts and carried them off to Spain, where they could be introduced to the white man’s ways. One of them died soon after arriving there, but not before he was baptized a Christian. The Spaniards were so pleased that they had made it possible for the first Indian to enter heaven that they hastened to spread the good news throughout the West Indies” (Brown, 2012, p. 24).

da nova república estadunidense: “Uma situação semelhante à atual não aconteceu desde os dias de Noé até agora. O nascimento de um novo mundo está próximo, e uma raça de homens, talvez tão numerosa quanto toda a Europa contém, receberá sua porção de liberdade²⁵” (Thomas Paine *apud* Richter, 2003, p. 251, tradução nossa).

Ao adotar o ponto de vista dos indígenas estadunidenses, William Apess problematiza a declaração do inglês Thomas Paine ao afirmar ser impossível recomeçar o mundo do zero, pois o país hoje denominado como Estados Unidos abriga a história milenar de seus primeiros habitantes, os indígenas. A comparação feita por Paine ao assemelhar a recriação do mundo ao episódio Bíblico da Arca de Noé é ressignificada por Apess que entende ser o dilúvio algo comparável às estratégias de dominação, subjugação e extinção indígenas. Nas palavras de Apess:

Irmãos, observem este vasto país diante de nós, dado a nossos pais e a nós pelo grande Espírito; vejam os búfalos e veados, agora nosso sustento. Irmãos, olhem para estes pequenos, nossas esposas e filhos, que dependem de nós por comida e roupas. E agora, vejam o inimigo diante de nós, tornaram-se insolentes e ousados; nossos antigos costumes são desconsiderados, nossos tratados são quebrados e todos nós somos insultados. Nosso conselho é desrespeitado, assim como os costumes de nossos pais; nossos irmãos assassinados diante de nossos olhos, clamando por vingança. Irmãos, esses forasteiros cortarão nossas florestas, arruinarão nossas terras de caça e cultivo, nos expulsarão junto com nossos filhos dos túmulos de nossos pais e das áreas do conselho, e escravizarão nossas mulheres e crianças.²⁶ (APESS, 1836, p. 247, tradução nossa).

Após séculos da chegada dos europeus aos Estados Unidos, vemos que William Apess não estava equivocado. Por ser membro da nação *Pequot*, Apess e os indígenas pertencentes a outras nações do continente americano foram os primeiros povos a sofrerem as consequências do poder hegemônico. Além de serem submetidos ao batismo como forma de abandono de suas crenças e de conversão à fé cristã, os colonizadores europeus sequestraram crianças, mulheres e homens para serem enviados à Europa com o intuito de serem escravizados, como afirma Brown (2012).

Com a chegada e o assentamento permanente de grupos europeus no território, os novos

²⁵ Tradução nossa do excerto: “A situation, similar to the present, hath not happened since the days of Noah until now. The birthday of a new world is at hand, and a race of men, perhaps as numerous as all Europe contains, are to receive their portion of freedom”.

²⁶ Tradução nossa do excerto: “Brothers—you see this vast country before us, which the great Spirit gave to our fathers and us; you see the buffalo and deer that now are our support—Brothers, you see these little ones, our wives and children, who are looking to us for food and raiment; and you now see the foe before you, that they have grown insolent and bold; that all our ancient customs are disregarded; the treaties made by our fathers and us are broken, and all of us insulted; our council ares disregarded, and all the ancient customs of our fathers; our brothers murdered before our eyes, and their spirits cry to us for revenge. Brothers, these people from the unknown world will cut down our groves, spoil our hunting and planting grounds, and drive us and our children from the graves of our fathers, and our council ares, and enslave our women and children” (APESS, 1836, p. 27-28, tradução nossa).

imigrantes conseguiram se estabelecer no local lançando mão de estratégias controversas e violentas que envolviam subjugação, morte e conversão religiosa. Segundo Brown (2012), a primeira terra reconhecidamente tomada dos indígenas data do ano de 1625. Os peregrinos habitantes da área conhecida como Plymouth, na antiga Nova Inglaterra, pediram a Samoset, chefe da nação indígena dos Abenaki, 12.000 acres adicionais de terra. Samoset, para quem a terra não pertencia a nenhum homem, mas sim o homem pertencia à terra, transferiu, por meio de uma cerimônia, os 12.000 acres para os colonos ingleses:

Os assentamentos começaram a se amontoar uns sobre os outros. Em 1625, alguns dos colonos pediram a Samoset que lhes desse 12.000 acres adicionais de terra Pemaquid. Samoset sabia que a terra veio do Grande Espírito, era infinita como o céu e não pertencia a nenhum homem. Para agradar a esses estranhos em seus modos estranhos, no entanto, ele passou por uma cerimônia de transferência da terra e fez sua marca em um papel para eles. Foi a primeira escritura de terras indígenas a colonos ingleses²⁷ (BROWN, 2012, p. 27, tradução nossa).

Richter (2003) assinala que, em um período relativamente curto de tempo, a combinação de fatores econômicos, ecológicos e epidemiológicos transformou drasticamente as comunidades originárias. Os indígenas habitantes dos Estados Unidos foram forçados a experimentar mudanças profundas semelhantes ao reassentamento em uma terra desconhecida: acabaram tornando-se estrangeiros dentro de seu próprio território. Para o autor (2003):

Onde quer que os europeus se estabelecessem, o comércio intercultural floresceu e, mesmo em áreas distantes dos centros coloniais, o comércio expandido não apenas reordenou as economias dos indígenas, mas também reformulou dramaticamente as culturas nativas de maneiras que fugiram do controle e da compreensão europeia. A chegada de um número substancial de colonos também desencadeou mudanças complexas no ambiente natural, com sérias implicações para os agricultores e caçadores indígenas em todos os lugares. Mais uma vez, essas mudanças ocorreram de maneiras que nenhum recém-chegado poderia ter previsto. Finalmente, os europeus importaram involuntariamente micróbios que se espalharam por uma comunidade nativa uma após a outra e remodelaram a paisagem humana da maneira mais poderosa de todas²⁸ (RICHTER, 2003, p. 41, tradução nossa).

²⁷ Tradução nossa do excerto: “*Settlements began crowding in upon each other. In 1625 some of the colonists asked Samoset to give them 12,000 additional acres of Pemaquid land. Samoset knew that land came from the Great Spirit, was an endless as the sky, and belonged to no man. To humor these strangers in their strange ways, however, he went through a ceremony of transferring the land and made his mark on a paper for them. It was the first deed of Indian land to English colonists*” (Brown, 2012, p. 27).

²⁸ Tradução nossa do excerto: “*Wherever Europeans settled, intercultural commerce oour- ished, and even in areas far from colonial centers, expanded trade not only reordered Native economies but dramatically reshaped Native cultures in ways beyond European control or comprehension. The arrival of sub- stantial numbers of colonists also sparked complex changes in the natural environment, with serious implications for Indian farmers and hunters everywhere. Again, these changes occurred in ways no newcomer could have anticipated. Finally, Europeans unwittingly imported microbes that scythed through one Native community after another and reshaped the human landscape in the most potent way of all*” (Richter, 2003, p. 41).

A chegada de bens e de objetos europeus levados pelos colonizadores foi um dos fatores que alterou o modo de vida dos indígenas, segundo Richter (2003). Dentre esses objetos, o autor cita materiais como contas de vidro e pedaços de metal. Os povos indígenas ressignificaram esses materiais e os transformaram em objetos com significado familiar e símbolos de *status* social. Para o autor, ambos os usos “derivaram seu significado de contextos nativos, e não do ambiente econômico e social europeu para o qual os produtos foram originalmente projetados²⁹” (RICHTER, 2003, p. 43, tradução nossa).

Além de inicialmente ressignificar os objetos europeus para serem símbolos familiares ou representativos do *status* social dentro da comunidade, os povos originários começaram a incorporar esses objetos em cerimônias e rituais religiosos. Para Richter (2003), muitos desses objetos foram transformados em máscaras, cajados, cachimbos e outros artefatos associados pelos indígenas ao reino espiritual. Esse fato denota a importância da religiosidade e da espiritualidade na maneira de viver dos povos originários.

2.2. A religiosidade dos povos originários

Para o escritor e ativista indígena Vine Deloria Jr. (2003), autor da obra *God is Red* (2003), as cerimônias espirituais e religiosas realizadas pelas nações indígenas dos Estados Unidos tiveram um significado profundo em suas culturas e sociedades. Essas cerimônias não eram apenas rituais, mas integravam suas crenças espirituais, coesão social e conexão com o mundo natural desempenhando um papel crucial na manutenção da identidade cultural ao transmitir conhecimento tradicional e promover um senso de comunidade.

Geralmente, ao longo dessas cerimônias havia dança, música, histórias e outras formas de expressão artística que estavam enraizadas na história e na mitologia daquela comunidade. Segundo Deloria Jr. (2003), esses rituais desempenharam e continuam desempenhando um papel central na vida espiritual e cultural das comunidades indígenas dos Estados Unidos, pois fornecem a eles uma direção e um propósito na vida. Para o autor, as cerimônias não são apenas práticas superficiais, mas elementos integrais modeladores do bem-estar espiritual, emocional e social dos indivíduos indígenas e de suas comunidades:

²⁹ Tradução nossa do excerto: “Both uses derived their significance from Native contexts, rather than from the European economic and social environment for which the goods had originally been designed”.

Black Elk³⁰ em sua visão viu muitos arcos de muitas pessoas e sempre reconhecemos que existem outras tradições com suas cerimônias, para que a sacralidade não se restrinja a nenhum grupo específico de pessoas e de suas crenças. No entanto, em uma análise das tradições tribais, vemos que os caminhos indígenas vão em direção ao encontro com o Grande Mistério da vida de forma direta e gratificante. Podemos analisar quase todas as tribos e o resultado será uma série de histórias sobre como as pessoas usavam poderes espirituais para mentir, e esses poderes quase sempre são disponibilizados para nós em um lugar sagrado no qual o tempo e o espaço não definem os termos da experiência³¹ (DELORIA JR., 2003, p. xvi-xvii, tradução nossa).

De acordo com Vine Deloria Jr. (2003), a espiritualidade dos indígenas dos Estados Unidos é de suma importância, pois serve como o próprio fundamento de sua identidade cultural e de sua visão de mundo. Para ele, a espiritualidade está presente na interconexão de todos os seres vivos e do mundo natural, promovendo um senso de harmonia e equilíbrio dentro da comunidade. O autor ainda salienta que as tradições orais transmitidas de geração em geração são vitais para preservar sua história, sabedoria e valores, conectando-os com seus ancestrais e com a memória coletiva de seu povo.

A espiritualidade dos indígenas, conforme defendida por Deloria Jr. (2003), representa uma abordagem holística, permeando todas as facetas da vida, desde as atividades cotidianas até os ritos de passagem marcantes. É uma força modeladora de todos os aspectos da existência indígena. Portanto, a crença indígena transcende a mera prática de rituais ou adoção de crenças isoladas, constituindo uma compreensão abrangente e uma forma de se relacionar com o mundo.

Contudo, o direito à liberdade religiosa no território estadunidense chegou muito tarde, pois, de acordo com Deloria Jr. (2003), somente no ano de 1978, o Congresso estadunidense aprovou a resolução garantindo a liberdade religiosa das nações indígenas habitantes do país. Entretanto, o autor aponta que, mesmo após a aprovação dessa resolução, o direito de exercer livremente suas religiões foi desrespeitado pelas instituições governamentais dos Estados Unidos em diversos momentos, e isso denota o desrespeito das instituições oficiais em relação aos direitos indígenas.

³⁰ Black Elk foi importante líder religioso pertencente ao grupo indígena Sioux que habitava a região Nordeste dos Estados Unidos da América.

Fonte: Neihardt, John G., and Raymond J. DeMallie. *Black Elk Speaks: The Complete Edition*. University of Nebraska Press, 2014. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1d9njt6>.

³¹ Tradução nossa do excerto: “*Black Elk in his vision saw many hoops of many people and we always recognize that there are other traditions with their ceremonies, so that sacredness is not restricted to any particular group of people and their beliefs. Yet an examination of tribal traditions will show that Indian paths to an encounter with the Great Mystery of life were generally straight and fulfilling. Almost any tribe can be examined and the result will be a very of stories about how the people used spiritual powers to lie, and these powers are almost always made available to us in a sacred place where time and space do not define the terms of the experience*” ((DELORIA JR., 2003, p. xvi-xvii).

Em suas palavras: “a Suprema Corte é decididamente anti-indígena³²” (DELORIA JR., 2000, p. 169, tradução nossa).

Os conflitos religiosos entre indígenas e europeus, e posteriormente entre os povos originários e os estadunidenses, no tocante às restrições à liberdade religiosa dos indígenas, constituem um desentendimento de longa data, remontando à chegada dos primeiros colonizadores europeus ao continente americano. Curiosamente, os mesmos Peregrinos que haviam fugido do conflito religioso entre Cristãos Católicos e Protestantes na Europa acabaram por se tornar os perseguidores das práticas religiosas dos indígenas habitantes do território estadunidense. Deloria Jr. (2000) destaca essa ironia no trecho a seguir:

Na época em que os europeus começaram a olhar seriamente para o Novo Mundo como um lugar de colonização, conflitos religiosos assolaram o continente europeu, os países foram forçados a escolher entre as versões católica e protestante do cristianismo e um segmento significativo de intelectuais europeus tornaram-se pensadores seculares, se não agnósticos. A expansão da tecnologia deu ciência secular a vantagem em demonstrar ao mundo civilizado a verdade de seu método e de seus resultados³³ (DELORIA JR., 2000, p. 170, tradução nossa).

A presença e ocupação territorial dos europeus causaram mudanças significativas e devastadoras em todas as esferas da vida dos povos originários, resultando em mudanças culturais, perda de território, imposição religiosa e violações de direitos. A chegada dos europeus deixou um legado de trauma histórico e continua apresentando desafios para as comunidades indígenas até hoje.

2.3 Os Laguna Pueblo

Uma nação indígena habitante do território que formava parte do México e hoje compõe parte do território dos Estados Unidos é a nação dos Laguna Pueblo. Para Marmon Lee e Tom Corbett, autores do livro *Laguna Pueblo: A Photographic History* (2015), as histórias transmitidas por gerações relatam que os Laguna Pueblo caçavam e realizavam cerimônias religiosas em uma área de terra hoje correspondente ao Sudoeste dos Estados Unidos. Sua origem é milenar, como afirmam Lee e Corbett (2015):

³² Tradução nossa do excerto: “*The Supreme Court is decidedly anti-Indian*” (Deloria Jr., 2000, p. 169).

³³ Tradução nossa do excerto: “*By the time Europeans began to look seriously at the New World as a place for settlement, religious conflicts had ravaged the European continent, countries were forced to choose between the Catholic and Protestant versions of Christianity, and a significant segment of European intellectuals had become secular, if not agnostic, thinkers. Expanding technology gave secular science the edge in demonstrating to the civilized world the truth of its method and results*” (Deloria Jr., 2000, p. 170).

Há controvérsias sobre a origem da nação Laguna Pueblo e de sua fundação. A visão tradicionalista, em consonância com a história oral, é que os Lagunas já existiam na área há pelo menos séculos. Os Lagunas, que viviam em grupos menores nas mesas perto do lago, deram as boas-vindas aos recém-chegados de Acoma em 1697. Os dois grupos se fundiram e começaram a construir a aldeia no morro que descia do Rio San José. A versão tradicionalista é apoiada por evidências arqueológicas de habitação indígena da área desde 3000 A.C.³⁴ (LEE e CORBETT, 2015, p. 37, tradução nossa).

Por meio de evidências arqueológicas, Lee e Corbett (2015) apontam que os primeiros habitantes que chegaram à região hoje do Sudoeste dos Estados Unidos, data de mais de 13.000 anos. Segundo eles, esses primeiros caçadores perambulavam pela região em busca de mamutes, bisões e outras presas, adaptando-se às mudanças ambientais conforme a era glacial deu lugar a climas mais temperados. Por volta de 3.500 anos atrás, eles desenvolveram técnicas agrícolas e cerâmicas e, de 1000 a.C. a 500 a.C., até o ano 500 d.C. passaram a viver em aldeias compostas por habitações semi-subterrâneas.

Na segunda metade do primeiro milênio, esses primeiros indígenas começaram a abandonar suas casas semi-subterrâneas em favor de edifícios acima do solo construídos com pedra e barro. Tornaram-se menos nômades, passando a cultivar colheitas e armazenar excedentes. Essas pessoas faziam parte da antiga cultura Pueblo, no auge entre os anos 900 e 1300 d.C. Segundo Lee e Corbett (2015), os Pueblo desenvolveram grandes centros populacionais com estradas e rotas de comércio até o México e construíram grandiosos edifícios.

Os autores ainda destacam a tradição oral e a preservação do conhecimento cultural entre a nação Laguna Pueblo. Durante séculos, o povo Laguna transmitiu suas crenças religiosas, cultura e costumes por meio de histórias e lendas repassadas pela tradição oral. Lee e Corbett (2015) assinalam que, antes do ano de 1883, não havia forma escrita de sua língua denominada *Keresan*. Anos mais tarde, o arqueólogo Adolph Bandelier criou um documento com palavras em inglês traduzidas para *Keresan* e décadas mais tarde, no início do século XX, os etnólogos Franz Boas e Elsie Clews Parsons coletaram histórias e lendas de historiadores orais e anciãos tribais dos Laguna Pueblo.

Franz Boas publicou essas histórias de forma escrita em dois livros, um no idioma *Keresan* e outro no idioma inglês, segundo Lee e Corbett (2015). Esses volumes incluíam relatos da versão Laguna da criação, emergência do submundo, migração, seres sobrenaturais, ritos religiosos,

³⁴ Tradução nossa do excerto: “*There is controversy regarding the origin of the Laguna tribe and the founding of the Pueblo of Laguna. The traditionalist view, in keeping with the oral history, is that the Lagunas had been settled in the area for at least centuries. The Lagunas, who had been living in smaller groups on the mesas near the lake, welcomed new arrivals from Acoma in 1697. The two groups merged and began building the village on the hill rising from the Rio San José. The traditionalist version is supported by archaeological evidence of indigenous habitation of the area since 3000 BC*” (Lee, 2015, p. 37).

orações e vários traços culturais. No entanto, segundo Boas, certos aspectos das histórias podem ter sido intencionalmente omitidos pelos informantes, sugerindo que o sigilo cultural ou a seletividade desempenhou um papel na preservação de seu conhecimento tradicional.

Logo no início de seu livro, Lee e Corbett (2015) narram uma dessas histórias coletadas por Franz Boas. A história começa em um lugar mítico chamado *Shi-bop*, situado abaixo do nível do mar, conhecido como o "Quinto Mundo". Em Shi-bop, a tribo *Keresan*, ancestral dos Laguna Pueblo, vivia em harmonia, comunicava-se com o poder superior e tinha todas as suas necessidades atendidas sem necessitar muito esforço. Após a criação da terra, o povo de Shi-bop foi autorizado a emergir do submundo e povoar a terra.

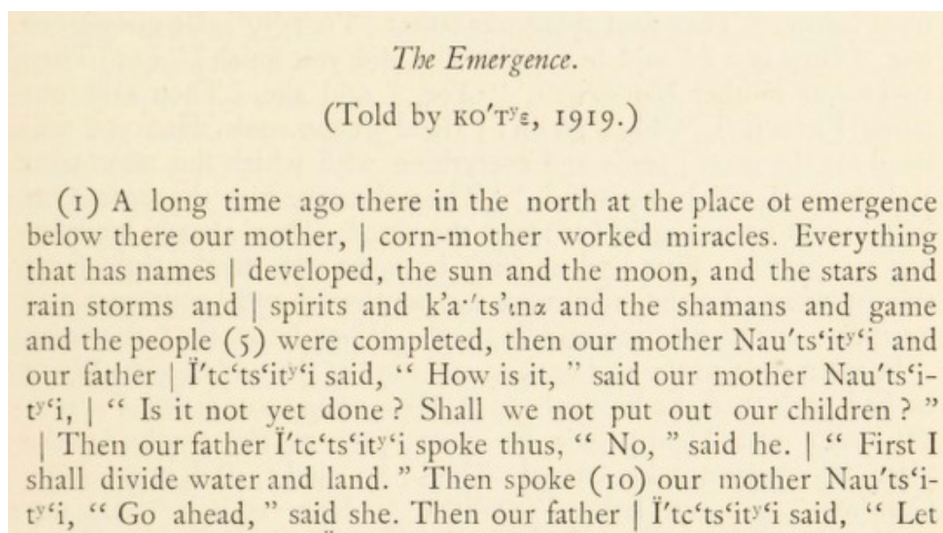
A nação *Keresan* migrou da terra mítica de Shi-bop para a Terra para ajudar outros. Receberam instruções da Mãe Terra, com dois líderes escolhidos, mas desobedeceram, causando dificuldades. Pediram perdão e continuaram sua jornada para a terra prometida à beira do lago, onde enfrentaram desafios devido à desobediência. Outro grupo que seguiu as instruções precisas chegou à terra prometida com recompensas como a vida eterna e poderes sobrenaturais. Assim, a história destaca a importância da obediência e respeito às orientações divinas na cultura da tribo, salientando a importância de seres místicos que interagem ocasionalmente por meio de cerimônias e desempenham um papel vital na história em questão.

Em outra dessas histórias, vemos a criação do mundo contada pelo indígena KO'Tye de acordo com as crenças dos Laguna Pueblo. Os sons específicos da língua *Keresan* estão transcritos por símbolos fonéticos específicos e são utilizados, ao longo das histórias, especialmente para transcrever foneticamente nomes de personagens e dos contadores. Nesse trabalho, foi possível transcrever alguns símbolos fonéticos semelhantes aos originais utilizados por Boas (1928), a fim de que nosso leitor tenha uma visão aproximada das estratégias utilizadas pelo autor em seu livro. Em seguida, colocaremos uma imagem do trecho original, extraído do livro de Boas (1928). Vejamos o excerto abaixo:

Há muito tempo atrás lá no Norte no local de emergência lá embaixo da nossa mãe, lá a mãe-de-milho que operava milagres. Tudo o que tem nome lá desenvolvido, o sol e a lua, e as estrelas e tempestades de chuva e lá espíritos e *k'a'ts'nx* e os xamãs e o jogo e as pessoas foram completados, então nossa mãe *Nau'ts'ity'i* e nosso pai *I'tc'ts'ity'i* disse: “Como é”, disse nossa mãe *Nau'ts'ity'i*, lá “Ainda não acabou? Não devemos colocar nossos filhos para fora?” Lá então nosso pai *I'tc'ts'ity'i* falou assim:

“Não”, disse ele. | “Primeiro vou dividir a água e a terra.” Então falou nossa mãe *Nau'ts'ity'i*, “Vá em frente”, disse ela³⁵ (BOAS, 1928, p. 1, tradução nossa).

Figura 1— Histórias em *Keresan*.



Fonte: BOAS, Franz. *Keresan Texts*. New York: The American Ethnological Society and G. E. Stechert, 1928.

É possível ver, por meio do relato acima, que o panteão de divindade dos Laguna Pueblo inclui uma força superior feminina e outra masculina identificadas ao longo do excerto como “mãe” e “pai”. De acordo com o excerto, essas forças superiores foram responsáveis pela criação do mundo e por deixá-lo propício para a existência de vida humana na terra. A transcrição fonética é uma estratégia utilizada pelo autor que nos auxilia a ter um maior entendimento da pronúncia dos nomes do contador da história e das divindades referenciadas ao longo do relato.

Em uma terceira história do livro, o autor apresenta a narrativa de um garoto chamado Tayo, que possuía uma águia como seu animal de estimação. Nessa história, o garoto vai até Isleta — pequena comunidade que hoje forma parte do estado do Novo México —, para comprar roupas e acessórios masculinos e femininos para troca. Na comunidade, Tayo acaba perdendo todos os seus pertences a um homem que trapaceava e enganava as pessoas para roubar seus bens. Tayo é roubado por esse homem e abandonado por seus pais. Porém, a águia de estimação de Tayo ajuda-o a levá-lo em suas costas até o lar das águias, onde o menino dança e caça na companhia das aves. Após

³⁵ Tradução nossa do excerto: “A long time ago there in the north at the place of emergence below there our mother, | corn-mother worked miracles. Everything that has names | developed, the sun and the moon, and the stars and rain storms and | spirits and *k'a'ts'inx* and the shamans and the game and the people were completed, then our mother *Nau'ts'ity'i* and our father | *I'tc'ts'ity'i* said, “How is it”, said our mother *Nau'ts'ity'i*, | “Is it not yet done? Shall we not put out our children?” | Then our father *I'tc'ts'ity'i* spoke thus, “No,” said he. | “First I shall divide and land.” Then spoke our mother *Nau'ts'ity'i*, “Go ahead,” said she (Boas, 1928, p. 1).”

visitar esse lugar místico, o garoto é levado pela águia até sua casa e seus pais o acolhem novamente. No fim da história, os pais de Tayo se esquecem de alimentar sua águia de estimação que termina por levar o menino de volta para sua terra nos céus (BOAS, 1928, p. 257).

As histórias evidenciam a profunda importância da religiosidade e das cerimônias para os Laguna Pueblo. A tradição oral emerge como um canal fundamental de conexão entre os Laguna Pueblo e suas crenças, conhecimentos, narrativas e História como povo. Por meio dessa tradição, os membros dessa nação indígena são orientados, compreendendo assim como agir e como se comportar dentro da sociedade Laguna Pueblo. A tradição oral, sendo uma forma de transmissão ancestral, é uma base sólida que mantém vivos os valores culturais e espirituais dos Laguna Pueblo, perpetuando assim sua identidade e herança para as gerações futuras.

Além das divindades e dos seres místicos que aparecem nas histórias, a construção de um gigantesco templo religioso denota a importância da religiosidade para os Laguna Pueblo. De acordo com Lee e Corbett (2015), ao abandonarem suas casas semi-subterrâneas em favor de edifícios acima do solo construídos a partir de pedras e de argamassa de barro, os Laguna Pueblo arquitetaram a construção denominada como *Chaco Canyon*.

Segundo os autores, o templo era um notável empreendimento que desempenhava um papel central em atividades religiosas no qual as pessoas atribuíam poderes espirituais e sobrenaturais significativos. Estudos atuais revelaram que as *kivas*, câmaras cerimoniais semi-subterrâneas, e outros edifícios foram estrategicamente posicionados em alinhamento com os ciclos celestiais. A presença de seres divinos e místicos nas histórias e a construção do templo religioso são importantes exemplos que destacam o papel da religiosidade para os Laguna Pueblo.

2.4 Resistência indígena

No século XV, a chegada dos europeus ao continente americano teve um impacto significativo na vida dos indígenas estadunidenses, incluindo a comunidade Laguna Pueblo. Os primeiros europeus a explorar a região habitada pelos Laguna Pueblo foram os espanhóis, que, assim como os ingleses, tinham como um dos principais objetivos a conversão dos indígenas ao Cristianismo.

De acordo com Lee e Corbett (2015), em 1598, o Bispo Don Juan de Oñate foi escolhido pela igreja católica para liderar uma missão colonizadora na região, com o propósito de "pacificar" os povos indígenas das Américas, incluindo as nações dos Laguna Pueblo e dos Acomas, que

habitavam regiões vizinhas. O termo "pacificar" muitas vezes esconde a violência e as mudanças drásticas que ocorreram durante esse processo de colonização, como relatam os autores sobre as estratégias violentas utilizadas pelos espanhóis:

Centenas de Acomas foram mortos ou capturados e severamente punidos. Todos os homens com mais de vinte e cinco anos tiveram o pé esquerdo amputado e todas as pessoas com menos de cinquenta anos foram escravizadas por vinte anos. Outros casos de brutalidade espanhola ocorreram nas cidades. As igrejas da missão foram construídas em muitas das aldeias usando trabalho forçado. As igrejas eram dirigidas por frades franciscanos que impunham mudanças culturais e religiosas radicais aos indígenas e puniam cruelmente os que resistiam³⁶ (LEE e CORBETT, 2015, p. 53, tradução nossa).

A consequência de estratégias violentas com o intuito de submeter os indígenas aos interesses dos europeus foi um movimento de resistência liderado por um curandeiro da nação Tewa que organizou, no século XVI, um ataque bem-sucedido contra os espanhóis. Durante esse movimento, várias igrejas foram queimadas e muitos missionários católicos foram mortos, como assinalam Lee e Corbett (2015). Ao final do ataque, os espanhóis remanescentes foram expulsos da região.

Segundo os autores, os povos que ocupavam a região, incluindo os Laguna Pueblo, vivenciaram um período de reconquista da liberdade e controle sobre suas terras após essa ação de resistência. Porém, esse momento de autonomia foi interrompido com o retorno dos espanhóis em 1692. Com a recuperação do domínio espanhol, surgiram novas agitações e revoltas mal-sucedidas em algumas nações indígenas. Em meio a esse cenário de conflitos e perigos, diversas tribos buscaram abrigo e se estabeleceram em Acoma e Laguna como medidas de proteção. Essas ações demonstraram a busca das comunidades por resguardo contra a subjugação espanhola e também contra conflitos entre as próprias nações indígenas.

Durante os anos seguintes, os Laguna Pueblo, assim como as demais nações indígenas que habitavam as Américas sofreram com a violência dos europeus e também com as doenças infecciosas, as quais causaram um verdadeiro extermínio das nações indígenas. Foge de nossa compreensão os sofrimentos enfrentados pelos indígenas em um passado não muito distante do nosso. Para termos uma sutil ideia da violência enfrentada pelos povos originários após a chegada dos europeus, vejamos o excerto em que William Bradford (1952) — antigo governador da colônia

³⁶ Tradução nossa do excerto: “Hundreds of Acomas were killed or captured and severely punished. All men over the age of twenty-five had their left foot amputated, and all persons under the age of fifty were enslaved for twenty years. Other instances of Spanish brutality occurred throughout the pueblos. Mission churches were built in many of the villages using forced labor. The churches were led by Franciscan friars who forced radical cultural and religious changes on the Indians and inflicted cruel punishment on those who resisted” (Lee, 2015, p. 53).

de *Plymouth* na Nova Inglaterra — descreve a situação dos indígenas habitantes da região que foram infectados pela doença da varíola. De acordo com suas palavras, os indígenas

Morreram miseravelmente; pois uma doença mais grave não pode atingi-los, eles a temem mais do que a praga. Pois geralmente aqueles que têm esta doença a têm [a varíola] em abundância e, por falta de roupa de cama, linho e outras ajudas, eles caem em uma condição lamentável enquanto se deitam em suas duras esteiras, a varíola estourando, tomando conta e correndo de pessoa para pessoa, sua pele se decompõe por causa das esteiras em que se deitam. Quando eles se virarem, um lado do corpo se desvanecerá de uma só vez, e todos terão um sangue coagulado, muito assustador de se ver. E então, por estarem muito doloridos, com frio e com outras doenças, eles morrem como ovelhas podres. A condição deste povo era tão lamentável e eles sucumbiram tão completamente para essa doença que no final não foram capazes de ajudar uns aos outros, nem fazer uma refeição, nem buscar um pouco de água para beber, nem enterrar os mortos. Mas se esforçariam o máximo que pudessem e, quando não conseguissem nenhum outro meio para fazer isso, queimariam as bandejas de madeira e os pratos em que comiam sua carne, e seus próprios arcos e flechas. E alguns rastejavam de quatro para pegar um pouco de água, e às vezes morriam no caminho e não conseguiam entrar novamente³⁷ (BRADFORD, 1952, p. 270).

Para Richter (2003), algumas pessoas conseguiram sobreviver à violência contra os indígenas, pois aqueles que contraíam a varíola e dela conseguiam se curar, criavam uma imunidade contra a doença, embora essa imunidade não garantisse proteção contra outras enfermidades como o sarampo e a influenza. Diante disso, refugiados, remanescentes, famílias e indivíduos sobreviventes reassentaram-se e uniram-se formando novas comunidades que misturavam estruturas de parentesco, tradições e dialetos. Em resumo, novos povos emergiram a partir do hibridismo dos antigos povos. A grande maioria das primeiras nações existentes até os dias atuais foi, de alguma forma, criada a partir da mestiçagem e da fusão de sobreviventes das epidemias e da violência.

No ano de 1821, o estado que abrangia o território dos Laguna Pueblo, o Novo México, foi anexado ao território mexicano. No livro *From Indians to Chicanos: The Dynamics of Mexican-American Culture*³⁸ (1998), James Diego Vigil, vê-se como o fim da Guerra entre Estados Unidos e México (1846-1848), resultou com os Estados Unidos anexando várias regiões que pertenciam ao México, inclusive o estado do Novo México. Esse fato resultou na tomada do controle do território

³⁷ Tradução nossa do excerto: “*died most miserably; for a sorer disease cannot befall them, they fear it more than the plague. For usually they that have this disease have them [the pox] in abundance, and for want of bedding and linen and other helps they fall into a lamentable condition as they lie on their hard mats, the pox breaking and mattering and running one into another, their skin cleaving by reason thereof to the mats they lie on. When they turn them, a whole side will pay off at once as it were, and they will be all of a gore blood, most fearful to behold. And then being very sore, what with cold and other distempers, they die like rotten sheep. The condition of this people was so lamentable and they fell down so generally of this disease as they were in the end not able to help one another; no not to make a are nor to fetch a little water to drink, nor any to bury the dead. But would strive as long as they could, and when they could procure no other means to make are, they would burn the wooden trays and dishes they ate their meat in, and their very bows and arrows. And some would crawl out on all fours to get a little water, and sometimes die by the way and not be able to get in again*” (Bradford, 1952, p. 270).

³⁸ Essa obra será uma referência constante em nossa tese, pois é um dos poucos livros que traçam o desenvolvimento da identidade Chicana desde a chegada dos colonizadores até os dias atuais.

pelos Estados Unidos logo no início da guerra, em 1846. Com o término do conflito, em 1848, o Tratado de Guadalupe-Hidalgo oficializou a cessão do Território do Novo México (e outras áreas) para os Estados Unidos.

No terceiro capítulo de nossa tese, veremos mais detalhadamente as origens do conceito e as consequências culturais, políticas, econômicas e sociais acarretadas pela Guerra entre México e Estados Unidos para a população das regiões tomadas pelos EUA. Entretanto, é importante destacar no presente capítulo, como a chegada dos colonizadores espanhóis, a incorporação do território à República Mexicana e, mais tarde, aos Estados Unidos da América, afetou todas as esferas da rotina dos povos nessas regiões, especificamente a rotina dos Laguna Pueblo.

O historiador estadunidense Marc Simmons (1977) destaca eventos cruciais que moldaram a história do Novo México. Segundo Simmons, esse território encontrava-se distante da capital mexicana, e isso colocava-o fora do alcance direto do governo mexicano e, consequentemente, tornava-o mais vulnerável à conquista pelos estadunidenses, ávidos por expandir seus domínios. Para Simmons:

Durante os vinte e cinco anos, o Novo México permaneceria como parte da nação mexicana, mas como um apêndice solto e não como um componente integral. A autoconfiança havia se tornado tão inata entre seu povo que eles tendiam a exibir uma combinação de desconfiança e desinteresse em questões de governo que se desenrolavam além dos limites de sua própria província. Na verdade, a irrestrição política que manteve a Cidade do México em perpétua turbulência ao longo dessa época confirmou aos habitantes do Novo México a crença de que deveriam administrar seus próprios assuntos com o mínimo possível de interferência externa³⁹ (SIMMONS, 1977, p. 138, tradução nossa).

Ainda segundo Simmons (1977), o Tratado de Guadalupe-Hidalgo marcou um momento crucial para os Estados Unidos com o fim da Guerra com o México. Por meio desse tratado, o país alcançou seus principais objetivos, que incluía a aquisição do Novo México e da Califórnia, além da definição do Rio Grande como limite Sul do Texas. No entanto, como ações geram reações, o autor salienta algumas consequências inevitáveis que os Estados Unidos tiveram de enfrentar após tomar parte do território mexicano. Simmons cita como exemplo a incorporação de uma numerosa população estrangeira que agora residia em território estadunidense e também a aquisição de uma

³⁹ Tradução nossa do excerto: “*For twenty-five years, New Mexico was to remain part of the Mexican nation, but as a loose appendage rather than an integral component. Self-reliance had become so inbred among her people that they tended to exhibit a combination of distrust and disinterest in matters of government unfolding beyond the bounds of their own province. In fact, the political unrest that kept Mexico City in perpetual turmoil throughout this era confirmed New Mexicans in the belief that they should manage their own affairs with as little outside interference as possible*” (SIMMONS, 1977, p. 138, tradução nossa).

série de problemas complexos inéditos até então para o país. Simmons destaca algumas dessas questões no excerto abaixo:

Que efeito os costumes hispânicos teriam nas instituições americanas? Como poderiam ser resolvidas as questões envolvendo a concessão de terras nos territórios capturados? Qual seria a situação dos *Pueblos*, de acordo com os direitos dos cidadãos sob o México, mas agora parte de um país que ainda não havia estendido tais direitos aos indígenas? E, finalmente, quais seriam as consequências de, repentinamente, conceder instituições gratuitas, na visão de alguns estadunidenses, a uma raça sem instrução de mestiços?⁴⁰ (SIMMONS, 1977, p. 163, tradução nossa).

Enquanto os povos indígenas do Sudoeste dos Estados Unidos enfrentaram o desafio de se adaptar à incorporação de seus territórios ao novo país, os nativos da região Sudeste sofreram com a dolorosa realocação forçada no início do século XIX. John P. Bowes (2014) ressalta que uma das primeiras políticas visando essa remoção foi a Lei de “Remoção de Índios⁴¹” de 1830, autorizando o governo dos Estados Unidos a negociar tratados com as tribos, obrigando-os a se mudar para territórios designados a Oeste, fora de suas terras tradicionais. Essa lei resultou em uma série de mudanças, causando o deslocamento forçado de nações como os *Cherokee*, *Muscogee (Creek)*, *Seminole*, *Chickasaw* e *Choctaw* de suas terras ancestrais no Sudeste dos Estados Unidos para o território do atual estado do Mississippi.

O objetivo dessa lei era abrir espaço para a exploração dos colonos brancos. A crença subjacente à lei da remoção indígena era a ideia de “Destino Manifesto”, que defendia a expansão territorial dos Estados Unidos de costa a costa, considerando-a uma missão divina e um direito inalienável. Segundo Bowes (2014), o discurso para a relocação indígena estava baseado em ideias dualistas, pois, para ele, o: “discurso é uma camada da linguagem da autoridade constitucional, civilização *versus* selvageria, direitos de propriedade, direitos dos estados, soberania tribal e jurisdição do governo⁴²” (Bowes, 2014, p. 65, tradução nossa).

A remoção forçada resultou na perda devastadora de terras, cultura e vidas para muitos povos indígenas. Segundo Bowes (2014), embora tenha havido resistência e luta por parte dos

⁴⁰ Tradução nossa do excerto: “*What effect would Hispanic customs have on American institutions? How could questions involving land grants in the captured territories be resolved? What would be the status of the Pueblo people, accorded the rights of citizens under Mexico, but now part of a country that had not yet extended such rights to Indians? Finally, what were to be the social consequences of suddenly bestowing free institutions upon, in the view of some Americans, an uneducated race of mixed-bloods?*” (SIMMONS, 1977, p. 163).

⁴¹ De acordo com Bowes (2014), a Lei de Remoção de Índios, tradução nossa de “*The Indian Removal Act*”, foi aprovada em 1830 pelo Congresso Estadunidense durante o governo do presidente Andrew Jackson (BOWES, 2014, p. 65).

⁴² Tradução nossa do excerto: “*discourse is one layered in the language of constitutional authority, civilization versus savagery, property rights, states’ rights, tribal sovereignty, and government jurisdiction*” (Bowes, 2014, p. 65).

povos originários, a maioria dos povos foi removida para o Oeste, e suas terras foram tomadas por colonos brancos. A lei de remoção indígena é um dos episódios sombrios da história dos Estados Unidos que exemplifica como o poder hegemônico pode ser destruidor para os povos subjugados e dominados.

Essa visão de subjugação do povo não-hegemônico deu-se desde a chegada dos europeus no território estadunidense, quando Cristóvão Colombo pensou erroneamente ter chegado à Índia e, portanto, denominou a população nativa do território de “índios”. Essa falta de conhecimento e de compreensão da cultura marca esse olhar hegemônico causador de tanta destruição e violência no território estadunidense, assim como no restante do continente americano. Nas palavras de Vine Deloria Junior (2003):

Conhecimento superficial sobre os indígenas é uma tradição histórica. Após Colombo "descobrir" a América, ele trouxe notícias de um grande novo mundo que ele presumiu ser a Índia e, portanto, habitado por indígenas. Quase imediatamente, o folclore europeu elaborou uma explicação completa sobre a nova terra e seus habitantes, que incluía a Fonte da Juventude, as Sete Cidades de Ouro e outras atrações exóticas. A ausência de elefantes aparentemente não fez com que os exploradores percebessem que não estavam na Índia. Quando finalmente perceberam seu erro, o conhecimento instantâneo sobre os indígenas já era uma tradição valorizada.

Missionários, após aprenderem alguns dos mitos religiosos das tribos que encontraram, declararam solenemente que os habitantes do novo continente eram as Dez Tribos Perdidas de Israel. Os indígenas, assim, receberam uma identidade religiosa-histórica muito maior do que desejavam ou mereciam. Mas era uma identidade impossível. O fato de não conseguirem atender aos padrões do Antigo Testamento os condenou a uma queda da graça, e logo foram relegados ao status de uma espécie pitoresca de vida selvagem⁴³ (DELORIA JR., 2003, p. 5-6, tradução nossa).

Vine Deloria Junior (2003) destaca que o conhecimento superficial sobre os indígenas enraizou-se como uma tradição histórica marcante dentro da sociedade estadunidense. A confusão de Colombo sobre estar na Índia gerou um folclore europeu repleto de explicações fantasiosas sobre a “nova terra” e seus habitantes. Essas narrativas incluíam diversas lendas, ilustrando como a imaginação criou um mundo exótico e misterioso. Quando a verdade finalmente emergiu, a concepção errônea sobre os indígenas já havia se solidificado como um fato inquestionável.

⁴³ Tradução nossa do excerto: *Easy knowledge about Indians is a historical tradition. After Columbus «discovered» America he brought back news of a great new world which he assumed to be India and, therefore, filled with Indians. Almost at once European folklore devised a complete explanation of the new land and its inhabitants which featured the Fountain of Youth, the Seven Cities of Gold, and other exotic attractions. The absence of elephants apparently did not tip off the explorers that they weren't in India. By the time they realized their mistake, instant knowledge of Indians was a cherished tradition.*

Missionaries, after learning some of the religious myths of tribes they encountered, solemnly declared that the inhabitants of the new continent were the Ten Lost Tribes of Israel. Indians thus received a religious-historical identity far greater than they wanted or deserved. But it was an impossible identity. Their failure to measure up to Old Testament standards doomed them to a fall from grace and they were soon relegated to the status of a picturesque species of wildlife (DELORIA JUNIOR, 1988, p. 5-6).

Ainda de acordo com o autor, durante as décadas de 1850 e 1860, os indígenas estadunidenses, especialmente do estado da Califórnia, enfrentaram desafios significativos. Ignorados por autoridades estaduais e federais ao longo de gerações, esse período foi marcado pelo sistemático desrespeito aos direitos e territórios dos povos originários, revelando a complexa interação entre a expansão colonial, a exploração de recursos e os direitos indígenas. Nas palavras de Deloria Jr.,

Na década de 1860, as condições eram terríveis para os indígenas dos Estados Unidos. Os indígenas da Califórnia, por exemplo, foram sistematicamente negligenciados por gerações de burocratas estaduais e federais. Na década de 1850, o governo federal havia assinado uma série de tratados com bandos e comunidades de indígenas da Califórnia. Esses tratados davam aos indígenas reservas claramente definidas em certas áreas do estado, principalmente em locais não desejados pelos brancos ou inacessíveis a eles. Mas, à medida que a febre do ouro crescia em intensidade e a tecnologia de mineração tornava-se mais sofisticada, os colonos que chegavam começaram a vagar por todo o estado em busca de ouro. As objeções dos mineiros ao esforço federal para preservar as terras ancestrais dos indígenas foram altas e violentas⁴⁴ (DELORIA JR. 2003, p. 1, tradução nossa).

Deloria Jr (2003) também descreve como os os mineiros da Califórnia engajaram-se em um genocídio sistemático contra os indígenas dos Estados Unidos. Por meio de ataques violentos e tiroteios, eles assassinaram muitos indígenas. Para o autor, esses massacres visavam retirar as nações indígenas de suas terras para que os garimpeiros pudessem dominá-las e, assim, explorá-las. A existência de tratados visando proteger as vidas indígenas foram suficientes para muitas pessoas perderem suas vidas.

Enquanto muitos indígenas sofriam com a perda de suas terras, de seus direitos e, muitas vezes, de suas vidas por meios violentos e desumanos, — na região em que habitavam os Laguna Pueblo —, as nações indígenas começavam a sofrer com a invasão do homem branco em suas terras. Vine Deloria Jr (2003) salienta que, nessas terras, os indígenas ainda falavam suas línguas nativas, praticavam seus rituais religiosos tradicionais e ainda não haviam vivido o processo de miscigenação com outros povos. Porém, gradualmente, os colonos europeus foram mudando esse cenário. Lee e Corbett (2015) apontam que:

⁴⁴ Tradução nossa do excerto: “*In the 1860s, conditions were terrible for American Indians. The California Indians, for example, had been systematically neglected by generation of state and federal bureaucrats. In the 1850s, the federal government had signed a series of treaties with the bands and communities of Indians in California. These treaties gave the Indians clearly defined reservations in certain areas of the state, primarily in places not wanted by the whites or at that time inaccessible to them. But as gold fever grew in intensity, and mining technology grew more sophisticated, arriving settlers began to prowl the length and breadth of the state looking for gold. The miners' objections to the federal effort to preserve the Indian ancestral lands were loud and violent*” (DELORIA JR., 2003, p. 1).

Antes de dois governos dos EUA estabelecerem a reserva Laguna, a tribo Laguna ocupava um território muito maior. Segundo histórias transmitidas por gerações, eles viviam, caçavam e realizavam cerimônias religiosas em uma área de terra que se estendia logo a leste da atual fronteira do Rio Puerco, atravessando o Rio Grande e chegando à Serra Sandia. Eles também habitavam e caçavam terras nas Montanhas Magdalena ao Sul, e seu território incluía a maior parte do Monte Taylor, sua montanha sagrada, junto com as aldeias de Seboyeta e Bluewater ao Norte e Oeste. A presença de arte rupestre de Laguna e santuários nessas áreas confirma muitas dessas reivindicações históricas, servindo como locais sagrados para cerimônias religiosas. No entanto, a formação da reserva Laguna pelo governo dos EUA reduziu drasticamente o tamanho de suas terras originais e impactou significativamente seu modo de vida e práticas culturais⁴⁵ (LEE e CORBETT, 2015, p. 31, tradução nossa).

Mudanças relacionadas ao âmbito educacional e religioso também ocorreram na região de Laguna, assim como em toda a extensão do país estadunidense. Lee e Corbett (2015) entendem que o século XIX e o poder hegemônico dos europeus durante as décadas de 1870 e 1880 trouxeram

(...) muitas mudanças ao modo de vida de Laguna. Alguns foram positivos, enquanto outros foram negativos, pelo menos temporariamente. A introdução de novas religiões causou grande ruptura entre os crentes de Laguna nos novos dogmas e os tradicionalistas que continuaram a acreditar na religião nativa e no catolicismo. A educação trouxe grandes mudanças positivas, mas somente após sérias perturbações na vida familiar, quando alguns alunos foram retirados à força de suas famílias e enviados para a Carlisle Indian School, na Pensilvânia. As crianças passaram até quatro anos longe de suas casas e famílias, despojadas de sua identidade cultural – sua língua, vestimenta e religião⁴⁶ (Lee e Corbett, 2015, p. 91, tradução nossa).

Em 1926, foi construída uma das primeiras estradas denominada como *Route 66*, como afirmam Lee e Corbett (2015). Cruzando a ponte sobre o Rio *San Jose*, a nova rodovia movimentou a região com os novos veículos que por ali começaram a trafegar com novos turistas. Durante a crise econômica dos Estados Unidos denominada como a Grande Depressão no século XX, várias pessoas de demais estados chegavam à região, por meio da rodovia, em busca de alimento e trabalho para conseguirem sobreviver.

⁴⁵ Tradução nossa do excerto: “Prior to the formation of the Laguna reservation by the U.S. government, the Laguna tribe inhabited a much larger land area. Stories passed on through many generations tell of living, hunting, and conducting religious ceremonies on land well east of the current Rio Puerco boundary, past the Rio Grande and extending to the Sandia Mountains. To the south, they inhabited and hunted lands in the Magdalena Mountains. To the north and west, their lands included most of Mount Taylor (their sacred mountain) and the villages of Seboyeta and Bluewater. Many of these claims have been confirmed by the finding of Laguna rock art and shrines—sacred places for religious ceremonies—in these areas” (LEE e CORBETT, 2005, p. 31).

⁴⁶ Tradução nossa do excerto: “The Anglo infusion of the 1870s and 1880s brought many changes to the Laguna way of life. Some were positive while others were negative, at least temporarily. Introduction of new religions caused major disruption between Laguna believers in the new tenets and the traditionalists who continued to believe in the native religion and Catholicism. Education brought major positive changes but only after serious disruption in family life as some students were forcibly taken from their families and sent away to the Carlisle Indian School in Pennsylvania. Children spent as long as four years away from their homes and families, stripped of their cultural identity—their language, dress, and religion” (LEE, 2015, p. 91).

O atual Sudoeste dos EUA passou por transformações profundas que tiveram um impacto significativo no cenário territorial e na cultura dos povos nativos da região. A chegada dos europeus desencadeou uma série de eventos que provocaram mudanças duradouras nessa área. Além disso, outros elementos que contribuíram para a transformação dos modos de vida e tradições dos indígenas incluíram a anexação do território ao México e, posteriormente, aos Estados Unidos, bem como a urbanização impulsionada pela construção de redes ferroviárias e rodoviárias, facilitando o acesso de indivíduos de outras regiões.

Laguna é a única cidade das dezenove da região a ter uma constituição escrita e promulgada em 1908 que unificou as seis aldeias da região. Alterações foram feitas ao longo dos anos, instituindo mudanças na estrutura do governo e acréscimo de cargos oficiais. É um documento único, codificando a história oral e as tradições embaixadoras da cultura dos povos habitantes dessa região. A constituição preserva as leis, costumes e práticas tradicionais, transmitidas oralmente por muitos séculos⁴⁷ (LEE e CORBETT, 2015, p. 68, tradução nossa).

Essas transformações também tiveram um impacto significativo na comunidade Laguna Pueblo. Segundo Lee e Corbett (2015), diversas mudanças afetaram a vida desse grupo, incluindo o abandono de certas práticas culturais tradicionais que, conforme citam os autores, estão sendo recuperadas na atualidade.

Enquanto caminho pela aldeia, percebo que as pessoas falam menos em Keresan e mais em inglês. A Constituição de Laguna prevê que um membro do conselho tribal seja um intérprete. Esta posição era necessária no passado porque as reuniões eram realizadas em Keresan. Alguns dos oficiais tribais não falavam inglês antigamente, mas agora quase todo mundo fala. Infelizmente, muitos jovens de hoje não falam Keresan. As velhas histórias e lendas, base da cultura Laguna, costumavam ser transmitidas oralmente em Keresan, das gerações mais velhas para as mais novas, e agora alguns dos detalhes e significados das histórias se perdem na tradução. A tendência parece estar se invertendo, no entanto. O idioma de Laguna está sendo ensinado no programa *Head Start*, e as aulas em Keresan agora são oferecidas na *Laguna-Acoma High School* (LEE e CORBETT, 2015, p. 141, tradução nossa).

Os Laguna Pueblo, assim como as demais nações indígenas foram os primeiros grupos não-hegemônicos dos Estados Unidos a sofrerem com a força e a violência e o apagamento linguístico e cultural exercido pelo poder hegemônico. Segundo o autor, o movimento recente de resgate e de valorização da cultura dos Laguna Pueblo por meio da criação de programas tem o objetivo de preservar e promover o idioma Keresan. Essas iniciativas indicam um movimento de

⁴⁷ Tradução nossa do excerto: “*Laguna is the only pueblo of the nineteen to have a constitution. It was written and enacted in 1908 and unified the six villages of the pueblo. Amendments have been made over the years, instituting changes in government structure and adding new officer positions. It is a unique document, codifying the oral history and traditions that are the basis of Laguna culture. The constitution preserves the traditional laws, customs, and practices of the Pueblo of Laguna previously passed on orally for many centuries*” (Lee e Corbett, 2015, p. 68).

conscientização para preservar a língua e a cultura dessa nação indígena. Como veremos a seguir, além dessas ações, outras iniciativas são parte fundamental para a garantia dos direitos dos povos originários.

2.5 A história não escrita e a busca por direitos

A partir do século XX, tem havido um crescente reconhecimento das injustiças históricas enfrentadas pelos povos originários, e esforços estão sendo feitos para promover os direitos indígenas, autogoverno e preservação cultural. Para o autor indígena Vine Deloria Junior (2003), na década de 1960 floresceram diversos protestos para a defesa dos direitos indígenas. Esse momento singular da história estadunidense coincide com o Movimento dos Direitos Civis dos Negros nos Estados Unidos⁴⁸ e também com o Movimento Chicano.

Para Troy Johnson (2007), em seu livro *Red Power: The Native American Civil Rights Movement*, o autor salienta que o ativismo indígena iniciou-se muito antes das décadas de 1960 e de 1970 e remonta ao primeiro encontro entre os indígenas e os exploradores europeus que invadiram e ocuparam seus territórios. Johnson (2007) também mostra as reivindicações dos indígenas como óbvias e claras: a proteção de suas terras originárias e o reconhecimento de haver diversas civilizações com suas particularidades próprias antes da chegada dos europeus.

Durante a década de 1960, mais da metade da população indígena vivia na cidade, aponta Johnson (2007). Para ele, alguns dos motivos causadores dessa mudança foram os programas realocação dos indígenas retirados de suas reservas, o acelerado processo de urbanização estadunidense e as amplas oportunidades laborais da indústria bélica durante a Segunda Guerra Mundial. Para Deloria Junior (2003), embora muitos indígenas se mudassem do Oeste estadunidense para o estado da Califórnia em busca de vagas laborais nas indústrias bélicas, eles acabaram perdendo seus empregos e sendo substituídos pelos veteranos brancos que retornavam da guerra.

A realocação para o estado da Califórnia deixou exposta a falta de apoio governamental e os problemas econômicos vivenciados pelos indígenas que residiam em áreas urbanas e em reservas. Esse descontentamento foi um dos principais fatores para diversos indivíduos se organizarem e iniciarem movimentos a favor dos direitos indígenas. Johnson (2007) aponta que:

⁴⁸ Para Peter B. Levy, autor do livro *A Reference Guide: The Civil Rights Movement*, o Movimento dos Direitos Civis dos Negros nos Estados Unidos surgiu na década de 1950 e atingiu seu auge na década de 1960. O movimento tinha como base abolir a segregação e o preconceito racial e promover a igualdade de direitos para a comunidade afro-estadunidense. Entre os principais líderes do movimento, o autor destaca Dr. Martin Luther King Jr., Malcom X e Rosa Parks.

Muitos indígenas urbanos que estavam envolvidos com essas organizações estavam insatisfeitos com as condições econômicas e sociais tanto nas cidades quanto nas reservas. Eles também estavam preocupados com a falta de autodeterminação em ambas as comunidades e com as políticas federais que governavam os assuntos indígenas. Eles representavam uma população que estava à beira do ativismo: jovens indígenas desiludidos das reservas, centros urbanos e universidades que clamavam por reformas⁴⁹ (JOHNSON, 2007, p. 36, tradução nossa).

Durante o ano de 1968, iniciou-se o primeiro jornal indígena estabelecido pelo *United Native Americans* (UNA), o qual foi, de acordo com Johnson (2007), a primeira publicação militante a favor dos indígenas. Em uma dessas publicações, lemos que “O ‘Índio Estóico e Silencioso’ do passado, que virava a outra face diante da injustiça branca, está morto. (Ele morreu de frustração e desgosto.) E, em seu lugar, há um grupo furioso de indígenas que ousa falar e expressar sua insatisfação com o mundo ao seu redor. O ódio e o desespero cobraram seu preço, e somente a ação pode acalmar essa raiva ardente que deu origem a esse novo movimento indígena⁵⁰” (*The Warpath* apud JOHNSON, 2007, p. 36, tradução nossa).

O autor aponta que, no ano de 1966, na então presidência de Lyndon Johnson, foi estabelecida uma nova proposta em relação às políticas voltadas à população indígena nos Estados Unidos. Uma base dessa nova política seria a parceria entre o governo e os povos originários para coletar informações sobre a população indígena que vivia especificamente na baía de São Francisco, para então encontrar soluções para resolver os maiores problemas encontrados.

A nova proposta deixou expostos novos problemas e violências enfrentados pela comunidade indígena. Dentre esses problemas, Johnson (2007) destaca os problemas estruturais, como por exemplo, a falta de entendimento do sistema educacional estadunidense perante as culturas indígenas e as errôneas informações apresentadas nos livros didáticos fornecidos aos alunos. Para o autor, a falta de compreensão cultural e de orientação adequada para esse novo cenário urbanizado, levou os os indígenas habitantes dos espaços urbanos a um frequente sentimento de frustração e a altas taxas de desemprego: “O desemprego levava à depressão. E a depressão levava os indígenas mais profundamente ao abismo do desespero. O alcoolismo, a má

⁴⁹ Tradução nossa do excerto: “Many urban Indians who were involved with these organizations were dissatisfied with economic and social conditions within both the cities and reservations. They were also disturbed by the lack of self-determination in both communities and by federal policies governing Indian affairs. They represented a population that was poised on the brink of activism: disillusioned Indian youth from reservations, urban centers, and universities who called for reform” (JOHNSON, 2007, p. 36).

⁵⁰ Tradução nossa do excerto: “‘The Stoic, Silent Redman’ of the past who turned the other cheek to white injustice is dead. (He died of frustration and heartbreak). And in his place is an angry group of Indians who dare to speak up and voice their dissatisfaction at the world around them. Hate and despair have taken their toll and only action can quiet this smoldering anger that has fused this new Indian movement into being” (*The Warpath* apud JOHNSON, 2007, p. 36).

nutrição e a habitação inadequada também foram destacados como problemas importantes⁵¹ (JOHNSON, 2007, p. 37, tradução nossa).

Em 1950, alguns protestos pacíficos por parte de indígenas de várias nações começaram a ocorrer em defesa de algumas pautas específicas. De acordo com Johnson (2007), destacavam-se as pautas contra a redução de seus territórios, o genocídio e o tratamento violento conferido às populações indígenas.

Esses protestos continuaram crescendo, até que no ano de 1964 ocorre a primeira “invasão” na Ilha de Alcatraz. Com o fechamento da prisão de Alcatraz, os indígenas ocuparam a Ilha de Alcatraz por cerca de 19 meses com o intuito de estabelecer uma universidade e um centro cultural na ilha. O protesto chamou a atenção midiática para a causa indígena ao problematizar questões de dimensões ideológicas, históricas e práticas. Para Vine Deloria Junior (2003), os protestos que ocorreram ao longo das décadas de 1960 e 1970 causaram surpresa à população branca estadunidense, pois, para muitos

os indígenas eram verdadeiramente os "estadunidenses desaparecidos" e a maioria das pessoas acreditava que as nações haviam sido em grande parte exterminadas. Havia indígenas simbólicos presentes nas celebrações do Dia de Colombo e do Dia de Ação de Graças e algumas mulheres indígenas sentadas nas estações ferroviárias de Santa Fé vendendo cerâmica, mas para a maioria dos estadunidenses os indígenas haviam deixado de existir⁵² (DELORIA JUNIOR, 2003, p. 1, tradução nossa).

Segundo Johnson (2007), os movimentos sociais ocorridos durante o século XX, como o movimento pelos direitos dos afro-estadunidenses e dos Chicanos, proveram uma audiência simpatizante da causa dos indígenas nos EUA. Para ele, no ano de 1969, quando ocorreu a ocupação da Ilha de Alcatraz, os indígenas se juntaram ao cenário nacional dos grupos hegemônicos que lutavam contra o poder opressor e a favor de seus direitos sociais, políticos e econômicos. Mesmo sem ter atingido todas suas reivindicações, o fim da ocupação de Alcatraz serviu como um importante símbolo de demonstração de resiliência e de força indígena propulsora de futuros protestos como a ocupação de *Wounded Kneee*, anos mais tarde.

Diferentemente dos protestos na Ilha de Alcatraz, a ocupação em *Wounded Knee* foi vista de forma negativa pela mídia e pela maioria da população estadunidense, já que manifestantes em prol

⁵¹ Tradução nossa do excerto: “*Unemployment led to depression. And depression led Indian people deeper into the depths of despair. Alcoholism, poor nutrition, and inadequate housing were also highlighted as major problems*” (JOHNSON, 2007, p. 37).

⁵² Tradução nossa do excerto: *From the 1890s until the 1960s Indians were truly the "Vanishing Americans" and most people believed that the tribes had largely been exterminated. There were token Indians present at Columbus Day and Thanksgiving celebrations and some Indian women sitting at the Santa Fe railroad stations selling pottery, but for most Americans Indians had ceased to exist* (DELORIA JUNIOR, 2003, p. 1).

da causa indígena e funcionários do governo estavam de posse de armas de fogo durante os 71 dias de ocupação. Após dias de negociação e devido à falta de recursos essenciais como comida, remédios e eletricidade, a ocupação chegou ao fim. Pela perspectiva de Johnson (2007), a ocupação de *Wounded Knee*, ao mesmo tempo em que chamou a atenção da mídia para a causa e a resistência indígenas, também levou à fragmentação do AIM devido à violência empregada nesses atos. Com o fim da ocupação, muitos indígenas foram julgados e presos. Com as prisões e os julgamentos de seus manifestantes, o Movimento Indígena foi gradualmente se desintegrando após o fim da ocupação de *Wounded Knee*.

Em seu livro “Histórias Locais, Projetos Globais”, o professor e teórico argentino Walter Dignolo (2003), salienta que, durante as décadas de 1960 e 1970, os indígenas estadunidenses fizeram alianças com outros grupos não-hegemônicos em favor da garantia de seus direitos. O autor traz à baila a seguinte afirmação da escritora estadunidense de descendência mexicana chamada Cherríe Moraga (1993): “os Chicanos têm trabalhado em aliança com outras tribos indígenas estadunidenses e têm participado de reuniões intertribais, campanhas em favor de prisioneiros políticos, lutas pelo direito à terra e cerimônias religiosas” (1993, p. 165, *apud* MIGNOLO, 2003, p. 367). Dignolo (2003) ainda sugere que esse novo tribalismo é uma busca do resgate da identidade em um movimento de “descolonização”.

Para Deloria Junior (2003), as ocupações que ocorreram na Ilha de Alcatraz e em *Wounded Knee* foram essenciais para a mudança da visão dos estadunidenses brancos em relação às nações indígenas. Antes, havia dois estereótipos principais relacionados aos indígenas nos Estados Unidos: cavaleiros guerreiros sedentos pelo sangue dos colonos e anciãos sábios que compartilhavam sua sabedoria por meio de suas histórias ao redor de uma fogueira. Nas palavras do autor:

À medida que o movimento dos Direitos Civis começou a ser eclipsado pelos protestos contra a guerra, e Martin Luther King, Jr., ligou o Vietnã aos problemas internos estadunidenses, o público começou a recorrer a outras minorias em busca da garantia de que eram, apesar de tudo, bons rapazes. Os indígenas dos EUA eram uma escolha natural para chamar a atenção do público: os seus protestos tinham ocorrido até agora em áreas remotas do país, eles queriam ser deixados em paz, não comprariam casas no seu bairro e eram uma parte muito colorida do passado da América isolado dos problemas modernos⁵³ (DELORIA JUNIOR, p. 23, 2003, tradução nossa).

Joane Nagel (1995), destaca que as décadas de 1960, 1970 e 1980 foram importantes para o ressurgimento do orgulho identitário por parte dos indígenas dos Estados Unidos. A autora salienta

⁵³ Tradução nossa do excerto: “As the Civil Rights movement began to be eclipsed by antiwar protests, and Martin Luther King, Jr., linked Vietnam with American domestic problems, the public began to turn to other minorities for the reassurance that they were, in spite of themselves, good guys. American Indians were a natural choice for public attention: their protests had so far taken place in remote areas of the country, they wanted to be left alone, they would not be purchasing homes in one's neighborhood, and they were a very colorful part of America's past isolated from modern problems” (DELORIA JUNIOR, 2003, p. 23).

que os protestos e manifestações ocorridos durante esse período, especialmente a ocupação da Ilha de Alcatraz, tiveram um papel simbólico no resgate da identidade indígena: “O movimento de protesto em Alcatraz teve resultados positivos. Muitas pessoas não se envergonhavam mais de serem indígenas. Pessoas que haviam se mudado para as cidades estavam se re-identificando como indígenas⁵⁴” (PHILIP, 1986, p. 230 *apud* NAGEL, 1995, p. 959, tradução nossa).

Deloria Junior (2003) afirma estar a identidade individual e coletiva dos indígenas dos Estados Unidos profundamente ligada à religião e à espiritualidade. As crenças religiosas e espirituais desempenham um papel fundamental na vida e na cultura dos povos indígenas. A partir da urbanização no país, muitos deles tiveram de adaptar seus rituais e práticas religiosas para, de certa forma, resistirem a essa nova maneira de viver. Acerca das religiões indígenas, o autor salienta que:

As religiões tribais tinham um grande benefício que outras religiões não tinham e não poderiam ter. Não havia controvérsia religiosa dentro de suas comunidades porque todos compartilhavam uma experiência histórica comum e a identidade cultural não era separada em esferas religiosas, econômicas, sociológicas, políticas e militares. Nunca foi o caso, portanto, de ter que acreditar em certas coisas para sustentar uma religião tribal. Simplesmente acreditava-se nas histórias dos anciãos, e essas histórias tinham significado ao definir a identidade das pessoas. Hoje em dia, podemos dizer que elas têm temas específicos, mas isso é nossa interpretação e não a maneira como as pessoas originalmente as entendiam. Nenhuma tribo, no entanto, afirmava que sua história tinha primazia sobre as narrativas de qualquer outra tribo. Como vimos, a recitação de histórias por diferentes povos era vista como um evento social que incorporava civilidade⁵⁵ (DELORIA JUNIOR, 2003, p. 99, tradução nossa).

Embasados na importância do papel da religiosidade dentro das sociedades indígenas, surgiram outros estereótipos ligados ao misticismo e à sabedoria, como aponta Michael Ray FitzGerald, em seu livro *Native Americans on Network TV* (2014). Para ele, há duas representações maniqueístas comuns em relação à figura do indígena nos EUA: como um vilão ou como uma pessoa totalmente boa e inocente, o que nos remete ao mito do bom selvagem. Em ambos os estereótipos, os indígenas seriam incapazes de usar sua razão e seriam guiados apenas por suas

⁵⁴ Tradução nossa do excerto: “*The protest movement at Alcatraz had positive results. Many individuals were not ashamed to be Indian anymore. People who had relocated in the cities were reidentifying themselves as Indians*” (Philip, 1986, p. 230 *apud* Nagel, 1995, p. 959).

⁵⁵ Tradução nossa do excerto: “*The tribal religions had one great benefit other religions did not have and could not have. They had no religious controversy within their communities because everyone shared a common historical experience and cultural identity was not separated into religious, economic, sociological, political, and military spheres. It was never a case, therefore, of having to believe in certain things to sustain a tribal religion. One simply believed the stories of the elders, and these stories had significance as defining the peoples' identity. Today we can say they have specific themes, but that is our interpretation and not the way the people originally understood them. No tribe, however, asserted its history as having primacy over the accounts of any other tribe. As we have seen, the recitation of stories by different peoples was regarded as a social event embodying civility*” (DELORIA JUNIOR, 2003, p. 84).

emoções e sentimentos. Ainda segundo Deloria Jr., o indígena retratado em filmes, séries e literatura como puramente bom é aquele que ajuda o homem branco a dominar a terra e se submete ao seu controle, pois o vê como um indivíduo superior.

Os filmes de faroeste, muito conhecidos na cultura pop estadunidense, pertencem a um gênero ambientado na região Oeste da América do Norte. Para o autor FitzGerald (2014), “o papel da televisão no complexo militar-industrial e a sua função nacionalista durante a Guerra Fria desempenham um papel importante na mitificação – e mistificadora – na conquista dos Estados Unidos Nativo, fazendo o país parecer naturalmente bom justo⁵⁶” (FITZGERALD, 1988, p. 11, tradução nossa). Nos dias atuais, o autor destaca que a figura do indígena aparece frequentemente associada à questões contemporâneas como a pobreza, o racismo e o crime. Assim como no passado, esses estereótipos continuam servindo aos propósitos da voz hegemônica estadunidense ao reduzir e generalizar os diferentes modos de vida dos indígenas uma visão simplista e superficial.

Dentre esses estereótipos, Deloria Junior (1988) mostra haver uma tendência em caracterizar os indígenas ora como indivíduos que perderam sua identidade, ora como indivíduos ocupando o entre-lugar cultural, linguístico e social. O autor entende que essa premissa e o estereótipo de os indígenas serem todos guerreiros estiveram presentes na formação da própria opinião dos jovens indígenas e estes se apoiaram nessas ideias e evitaram pensar criticamente no *status* dos indígenas no mundo contemporâneo.

Para Vine Deloria Junior (1988), quanto mais os indígenas tomarem consciência de seus atos e refletirem sobre seu papel na sociedade estadunidense contemporânea maiores serão as chances de democratizar as comunidades indígenas e formar novos líderes na garantia de seus direitos e na participação política e social na sociedade e na história estadunidenses. Somente o reconhecimento e a compreensão da rica história dos povos originários dos Estados Unidos, a sociedade estadunidense poderia promover uma sociedade mais inclusiva e respeitosa — uma sociedade que acolha as diferenças e garanta os direitos assinalados pela Constituição dos Estados Unidos.

Assim como os povos originários, os Chicanos constituem outro grupo não-hegemônico que reside nos Estados Unidos da América. Com uma herança indígena compartilhada, eles também ocupam um entre-lugar linguístico, cultural e social, buscando encontrar seu espaço legítimo de pertencimento naquela sociedade. A seguir, destacaremos alguns pontos cruciais sobre a história e a luta desse grupo não-hegemônico.

⁵⁶ Tradução nossa do excerto: “*Television’s role in the military-industrial complex and its nationalist function during the Cold War play a large part in myth-ifying—and mystifying—the conquest of Native America, making the United States appear naturally good and just*” (FITZGERALD, 1988, p. 11).

2.6 O processo de colonização mexicana

A população de descendência mexicana que se identifica com a luta iniciada no século 1960 pela garantia de seus direitos é denominada Chicana. Os descendentes de mexicanos nascidos nos Estados Unidos são, de acordo com o professor e teórico Diego James Vigil (1998), o segundo grupo minoritário do país. Esse dado tem fundamentação no processo social e histórico envolvendo os dois países fronteiriços: México e Estados Unidos. Porém, antes de nos atentarmos para alguns motivos que acarretaram no aumento do número de descendentes de mexicanos vivendo no que hoje é considerado território estadunidense, é necessário destacar alguns fatores históricos importantes para a formação da cultura mexicana e, mais adiante, para a formação da cultura Chicana.

O México é um país localizado no Norte do continente americano e faz divisa com três países: Belize, Guatemala e Estados Unidos. O idioma oficial é o espanhol e, de acordo com Vigil (1998), sua cultura é uma combinação das culturas indígenas e espanhola, pois o território mexicano foi ocupado pelos espanhóis no ano de 1519 o que culminou no genocídio e colonização de milhares de indígenas habitantes dos territórios atualmente parte do México e do Sudoeste dos Estados Unidos da América.

Rodolfo Acuña (2015) destaca a origem indígena da sociedade mexicana e aponta para a existência de diferentes civilizações que já existiam no país antes da chegada dos espanhóis. Para ele: “A cultura primária do México e das Américas é indígena. (...) As civilizações mesoamericanas e andinas não necessitaram dos europeus para receberem a civilização; elas são dois dos berços mundiais da civilização, equiparando-se com outras grandes civilizações na China, no Vale do Indo, no Oriente Médio e na África” (ACUÑA, 2015, p. 1).

A chegada dos espanhóis no território hoje conhecido como México ocorreu em 1519 com a chegada de Hernán Cortés. Para Acuña (2015), o início da invasão iniciou-se na capital de *Tenochtitlán* e os espanhóis contaram com o auxílio da pólvora enquanto os Astecas contavam apenas com ferramentas feitas de madeira. Assim, de forma similar ao que ocorreu com povos originários dos Estados Unidos, além da vantagem armamentista, os espanhóis trouxeram consigo doenças contagiosas, para as quais os indígenas não tinham imunidade.

Após o avanço da invasão nas terras Astecas, os espanhóis também dominaram regiões habitadas por outros povos indígenas utilizando estratégias de subjugação e violência como saques e torturas. Vigil (1998) entende que a chegada dos europeus no território mexicano causou o que ele

denomina como “[...] contato, conflito e mudança [...]”⁵⁷ (VIGIL, 1998, p. 63, tradução nossa) nas estruturas social, política e econômica dos grupos originários ocupantes da região. Uma das mudanças que podemos salientar é em relação à estrutura econômica nas sociedades indígenas, pois sua população, que antes era de religiosos, guerreiros e agricultores tornou-se, a partir do domínio espanhol, uma população basicamente composta por camponeses cujo trabalho era a cultivação da terra sob o poder e o comando dos espanhóis, como vemos na seguinte passagem em Vigil:

Os indivíduos originários do México não mais tiveram controle da sociedade. Seus anos autônomos e indígenas foram interrompidos pela chegada dos espanhóis e seu subsequente contato, conflito e mudança. Agora aguardava uma severa socialização de conformidade rigidamente imposta às novas regras sociais baseadas nos modelos espanhóis, à medida que foram transformados em um novo campesinato e na mudança do estilo de vida. Sem os espanhóis, os indígenas provavelmente teriam lutado guerras para captar mais energia, desenvolvido novas tecnologias para expandir e melhorar suas vidas, e geralmente reordenando e refazendo as vidas de outros povos indígenas como a deles mesmos. Mas a usurpação desse estágio de desenvolvimento pelos espanhóis tornou o processo e o consequente resultado bastante diferente do que poderia ter sido⁵⁸ (VIGIL, 1998, p. 63, tradução nossa).

Com a devastação dos grupos originários que residiam no território, os povos indígenas tornaram-se minoria e, portanto, sua mão-de-obra tornou-se fonte de trabalho barato, e isso afetou drasticamente seus sistemas econômicos e seus diferentes modos de vida. Entretanto, para Vigil (1998) o conflito mais intenso entre indígenas e espanhóis deu-se na esfera religiosa, pois os europeus acreditavam ser possível, por meio da religião católica, modificar o pensamento e o comportamento dos indígenas.

Além da religião, outro critério utilizado para a subordinação dos povos ameríndios foi o critério racial. Assim como no território hoje dos Estados Unidos da América, os indígenas originários do território mexicano, por não partilharem das mesmas crenças, dos mesmos costumes e das mesmas características físicas dos espanhóis, foram entendidos como indivíduos “inferiores”, apenas por possuírem características físicas distintas daquelas compartilhadas pelo indivíduo branco europeu. Essa crença bastante distorcida de suposta superioridade de uma única cultura e de uma única religião foi difundida em por todo o território americano invadido e ocupado pelos europeus:

⁵⁷ Tradução nossa do excerto: “[...] *contact, conflict, and change* [...]” (VIGIL, 1998, P. 63).

⁵⁸ Tradução nossa do excerto: *The original humans in Mexico no longer had control of society. Their autonomous, indigenous years were interrupted by the arrival of the Spaniards and the subsequent contact, conflict, and change. Now a stern socialization of rigidly enforced conformity to new Spanish-based social rules awaited them, as they were transformed into a new peasantry and changing way of life. Without the Spanish, the Indians would presumably have fought wars to capture more energy, fashioned new technologies to improve and broaden their lives, and generally reordered and remade the lives of other indigenous peoples like themselves. But the usurpation of this stage of development by the Spanish made the process and outcome quite different from what would have otherwise occurred* (VIGIL, 1998, P. 63).

Os espanhóis usaram o critério social para consolidar o seu programa etnocêntrico. Preconceito racial e discriminação consolidaram as relações econômicas que estavam em andamento [...] A raça se uniu com outras barreiras para perpetuar desigualdades e injustiças. Desde a era da exploração e descobrimento, o preconceito racial tem sido um aspecto integral da formação do sistema de classes baseado na desigualdade. A denominação de raça social funcionou para que um grupo racial progredisse ao custo de outro grupo e, ordenadamente, se entrelaçasse e solidificasse os acordos socioeconômicos de desenvolvimento/subdesenvolvimento. [...] Um grupo foi reconhecido com qualidades superiores para se tornar e permanecer dominante, enquanto o outro foi designado com características inferiores para continuar sendo subordinado⁵⁹ (VIGIL, 1998, p. 101, tradução nossa).

Após anos de ocupação dos europeus deu-se início ao processo de *mestizaje*, ou seja, miscigenação entre europeus e os povos indígenas o que resultou em indivíduos denominados como “mestiços”. Segundo W. Dirk Raat *apud* Vigil (1999): “houve um gradual aumento na população mestiça e no final do período colonial, eles constituíam 11 por cento da população mexicana⁶⁰”. (DIRK *apud* VIGIL, 2011, p. 101, tradução nossa).

Para Dirk *apud* Vigil (1999), independentemente do grau de intensidade do processo de miscigenação, esse processo foi algo que ocorreu em todo o território mexicano e marcou profundamente as diferentes estruturas da sociedade. Os grupos indígenas que habitavam o Norte do país e desempenhavam atividades laborais na agricultura e nas minas não tinham tanto contato com o branco colonizador. Já os grupos indígenas do Sul ficavam mais expostos ao contato com os europeus e, por conseguinte, à miscigenação e também às suas influências culturais e sociais. No entanto, o autor salienta que, independentemente do grau de interação, todos os grupos indígenas foram forçados ao contato e a subjugação perante a cultura hegemônica e, portanto, tiveram de servir à economia dominante para sobreviverem ao novo contexto social e econômico.

Além de atingir e modificar a economia do território mexicano, o poder hegemônico e a visão de superioridade do branco europeu em relação aos indígenas fez o preconceito racial se estender de forma ampla, atingindo todo aquele que não compartilhasse traços físicos e ideologias semelhantes às do colonizador. Nesse sentido, o preconceito racial estendeu-se à população mestiça, especialmente àqueles com traços físicos mais próximos dos indígenas. Essa ideia equivocada de

⁵⁹ Tradução nossa do excerto: *The Spaniards used racial criteria to consolidate their ethnocentric program. Racial prejudice and discrimination cemented the economic relationships underway (...) Race joined with other barriers to perpetuate inequalities and inequities. Since the age of exploration and discovery, racial prejudice has often been an integral aspect of the formation of a class system based on inequality. The designation of social race worked to advance one racial group at the expense of another and neatly meshed with and solidified socioeconomic development/underdevelopment arrangements. (...) One group was credited with superior qualities to become and remain dominant, while the other was assigned inferior traits to keep them subordinate.* (VIGIL, 2011, p. 101).

⁶⁰ Tradução nossa do excerto: *“There was a gradual increase of the mestizo population, and by the end of the colonial period they constituted 11 percent of the people in Mexico”* (RAAT, 1992 *apud* VIGIL, 1999, p. 103).

superioridade, gerou um sentimento de inferioridade ocasionando um questionamento de suas identidades pessoais, como afirma Vigil (1999):

O complexo de inferioridade impediu o avanço dos nativos e dos mestiços. Eles foram ensinados a não gostar de suas faces, assim suas mentes poderiam continuar sendo inquietas e inseguras sobre suas identidades pessoais. Entretanto, os responsáveis por essa atitude foram incontestados. Mesmo que esse método de domínio seja injusto, cruel, e não-científico, ele assegurou o domínio sobre uma grande maioria da população. Infelizmente, as ações dos nativos de remover esse fardo foi geralmente desorganizada e esporádica, e por causa disso, os esforços para se unirem com outros que sofreram com uma condição parecida falharam. Isso prova quão devastador foi esse efeito⁶¹ (VIGIL, 1998, p. 105, tradução nossa).

Para Vigil (1998), nessa época surgiu um termo pejorativo para designar os indivíduos mestiços: o termo *cholo*. No período colonial, o termo de origem da língua espanhola *solo*, ou seja, “sozinho”, foi utilizado inicialmente para identificar pessoas mestiças. O autor ainda destaca que devido ao preconceito pelo qual a população mestiça foi submetida, houve o aumento de sua marginalização, pois esses sujeitos pareciam não ter um lugar na sociedade colonial mexicana nem com os grupos indígenas e nem com os europeus, o que levou a um sentimento de não-pertencimento e a criação de uma mentalidade própria. Ainda segundo Vigil (1998):

Como era previsível, os mestiços aprenderam a se ver sozinhos no mundo. A rejeição injusta pelos participantes originais (parentais) no Novo Mundo deixou o mestiço abandonado e não aceito por quase todos. Incluída em sua exclusão e isolamento estava a consciência de que privilégios sociais e influências políticas estavam fora de sua órbita. Isso deu origem à mentalidade mestiça, uma abordagem da vida não convencional e às vezes desviante. Como sobreviventes, eles tiveram que se readaptar a cada dia, improvisar na hora e aceitar a natureza mutável de sua condição social⁶² (VIGIL, 1998, p. 104, tradução nossa).

Com o genocídio da população indígena, homens e mulheres de diversos países africanos foram trazidos ao México para serem escravizados e, assim, substituírem a força de trabalho dos indígenas. Nesse sentido, para Vigil (1999) os africanos também se juntaram ao processo de

⁶¹ Tradução nossa do excerto: *This inferiority complex hindered the advancement of both natives and mestizos. They were taught to dislike their faces so that their minds would remain troubled and uncertain about their self-identity. Meanwhile, those responsible for this attitude went unchallenged. Although this method of rule is unjust, vicious, and unscientific, it assured dominance over the majority population. Unfortunately, native action to remove that burden was generally disorganized and sporadic, and because of this, efforts to unite with others who suffered a similar condition failed. This proves how crippling its effect really was.* (p. 105).

⁶² Tradução nossa do excerto: *"Not surprisingly, the mestizos learned to see themselves as alone in the world. The unjust rejection by the original (parental) participants in the New World left the mestizo abandoned and unaccepted by nearly everyone. Included in their exclusion and isolation was an awareness that social privileges and political influences were outside their orbit. This gave rise to the mestizo mentality, an approach to life that was unconventional and sometimes deviant. As survivors, they had to readapt anew each day, improvise on the spot, and accept the shifting nature of their social condition"* (VIGIL, 1999, p. 104).

mestizaje que contribuiu para a diversificação da herança racial mexicana, aumentando a população mestiça que havia no território: “Vindo de origens raciais hispano-indígenas ou indígenas-africanas, e suas amálgamas, eles eram uma raça híbrida que representava um espectro de cores do branco ao preto, do europeu aos nativos ou africanos⁶³” (VIGIL, 1999, p. 104, tradução nossa).

Assim como ocorreu o processo de miscigenação dando origem a novas cores e traços físicos, no campo linguístico também ocorreu um processo semelhante. Muitas palavras da língua asteca *náuatle*⁶⁴ foram incorporadas à língua espanhola, a do colonizador. O resultado desse processo de miscigenação e de contato e conflito linguístico e cultural ocorrido desde a chegada dos espanhóis, resultou no que viria a ser uma língua e uma cultura também miscigenada: “Até mesmo a língua espanhola sofreu uma mudança sintética. Palavras indígenas colaboraram na transmissão de conceitos europeus. Algumas palavras foram integradas na língua espanhola porque representavam uma característica da realidade indígena que era totalmente alheia à realidade dos espanhóis. A linguagem criou, desenvolveu, sintetizou e pegou emprestado um espectro linguístico de padrões espanhóis e indígenas⁶⁵” (HILL and HILL, 1986, p. 90, tradução nossa).

Esse sincretismo linguístico, religioso e cultural em conjunto com o processo de miscigenação originou uma sociedade com características singulares. As culturas europeia, africana e indígena foram a origem da fusão na hoje conhecida como cultura mexicana. Em Bernal *et all* (2008), lemos como os povos originários habitantes da região que hoje corresponde ao México influenciaram na construção da sociedade e da identidade nacional mexicana, seja por seus traços linguísticos, religiosos ou culturais, como vemos a seguir:

A população e a cultura mesoamericana foram, portanto, um componente antecedente e fundamental no processo de formação da nação mexicana. Ao longo da era colonial, a população indígena era a maioria do país, principalmente a massa camponesa, e a cultura mesoamericana também deixou sua marca na cultura dos mestiços e *criollos*. Desde suas origens, o sentimento nacionalista proclamou a origem pré-hispânica como base da personalidade cultural da nação, e a revolução

⁶³ Tradução nossa do excerto: “Coming from Spanish-Indian or Indian-African racial backgrounds, and amalgamations thereof, they were a hybrid race representing a color spectrum from white to black, from European to native or African features. There were also new, heretofore unseen variations of color and physiognomic qualities” (VIGIL, 1999, p. 104).

⁶⁴ Língua asteca clássica. (STIEBELS, Barbara. *Noun-verb symmetries in Nahuatl nominalizations*. Natural language & linguistic theory, v. 17, n. 4, p. 783-834, 1999, tradução nossa).

⁶⁵ Tradução nossa do excerto: “Even the Spanish language underwent a syncretic change. Indian words aided the transmission of European concepts. Some words were integrated into the Spanish language because they represented a feature of Indian reality that was totally alien to the Spaniards. Language borrowing, creating, and synthesizing developed a linguistic spectrum of native and Spanish patterns” (VIGIL, 1999, p. 90).

exaltou o indigenismo como parte da redenção dos camponeses⁶⁶ (BERNAL, 1999, p. 233, tradução nossa).

O Período Colonial foi, então, um período primordial para a mudança de todas as organizações sociais e políticas do território que hoje conhecemos como México. A chegada dos espanhóis e o genocídio indígena colaboraram para a destruição dos povos originários e de seus diferentes modos de viver, fatores que geraram drásticas mudanças na identidade dos sujeitos que ali viviam, pois o preconceito racial os fez questionarem seus lugares de pertencimento na sociedade e isso gerou um sentimento de inferioridade. O fim desse período não representou o fim da mentalidade colonial, e algumas de suas consequências ainda podem ser vistas nos dias atuais, fato a ser discutido mais adiante em nosso trabalho.

O fim do período colonial mexicano, segundo Vigil (1999), teve como uma das causas essenciais as ideias embasadas no Iluminismo⁶⁷. Para o autor, as ideias iluministas foram levadas ao México por meio de viajantes, livros, panfletos, propagandas, oficiais governamentais e também de discussões filosóficas. Além do Iluminismo, o autor aponta outros motivos que concitaram as revoluções de independência. Foram eles:

- (1) as nações européias, particularmente a Inglaterra, estavam interessadas em quebrar o estrangulamento comercial colonial espanhol e defendiam uma política comercial mais livre; e (2) assim como os colonos estadunidenses, os *criollos* estavam cansados do domínio colonial opressivo e buscavam a independência e o governo local. Essas questões econômicas, combinadas com ideias de justiça social

⁶⁶ Tradução nossa do excerto: “*La población y la cultura mesoamericanas fueron, por lo tanto, un antecedente y componente fundamental en el proceso de formación de la nación mexicana. Durante toda la época colonial la población indígena fue la mayoría del país, principalmente de la masa campesina, y la cultura mesoamericana dejó su huella también en la cultura de mestizos y criollos. Desde sus orígenes el sentimiento nacionalista proclamó los antecedentes prehispánicos como base de la personalidad cultural de la nación, y la revolución ensalzó el indigenismo como parte de la redención de los campesinos*” (BERNAL, 2008, p. 233).

⁶⁷ De acordo com os autores Karlina Vanderlei Silva & Maciel Henrique Silva (2015, p. 210): “O Iluminismo é um dos temas mais importantes na História das ideias, influenciando toda a estrutura mental do Ocidente contemporâneo. Como conceito, foi criado pelo filósofo alemão Immanuel Kant, em 1784, para definir a filosofia dominante na Europa ocidental no século XVIII. A palavra Iluminismo vem de *Esclarecimento* (*Aufklärung* no original alemão), usada para designar a condição para que o *homem*, a humanidade, fosse autônomo. Isso só seria possível, afirmava o Iluminismo, se cada indivíduo pensasse por si próprio, utilizando a razão. O Iluminismo abarcou tanto a Filosofia quanto as ciências sociais e naturais, a educação e a tecnologia, desde a França até a Itália, a Escócia e mesmo a Polônia e a América do Norte. Os pensadores e escritores de diversas áreas que aderiram a esse movimento de crítica às ideias estabelecidas pelo Antigo Regime eram chamados comumente de *philosophes*, filósofos em francês, mas entre eles havia também economistas, como Adam Smith, e historiadores, como Vico e Gibbons”. (SILVA, Karlina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Editora Contexto, 2015).

e exemplos de atividade revolucionária, causaram forte impacto no Novo Mundo⁶⁸ (VIGIL, 1999, p. 110, tradução nossa).

Ainda em Bernal et al (2008), lemos a importância do papel que a população teve no movimento de independência do México. Para ele, devido à exploração à qual a população trabalhadora era submetida, muitos trabalhadores inspirados pelas ideias do sacerdote católico que se transformou em importante figura da independência mexicana, Miguel Hidalgo, bem como do revolucionário de descendência mestiça Jose Maria Morelos, juntaram-se no movimento em favor da independência do país.

O resultado das revoluções ocorreu finalmente no ano de 1821, quando conservadores e liberais finalmente conseguiram a independência mexicana, tornando a antiga colônia uma república. Guadalupe Victoria, um mestiço liberal mexicano foi designado o primeiro presidente dos Estados Unidos do México. Nesse período, a sociedade mexicana se dividia entre mestiços, descendentes de africanos, *guachupines* (filhos de espanhóis nascidos na Espanha que viviam no México), *criollos* (filhos de espanhóis nascidos no México) e também descendentes de indígenas, cuja população era maioria no país consistindo em um total 60% da totalidade da nação (VIGIL, 1999, p. 112).

Acuña (2015) entende que o processo de independência mexicana foi caótico e desorganizado, pois:

O estado mexicano estava falido, com pouca chance de estabilidade. O desafio era formar um estado-nação que integrasse a variada população e regiões da nova nação e criasse uma identidade predominante. O longo e árduo processo de construção do Estado provou ser caótico, e a formação do estado não foi concluída até a década de 1890. Ao contrário dos Estados Unidos recém-nascidos, a nação mexicana era composta por diferentes raças, incluindo uma maioria de nativos estadunidenses, o que tornou a construção da nação mais difícil⁶⁹ (ACUÑA, 2015, p. 40).

⁶⁸ Tradução nossa do excerto: “(1) European nations, particularly England, were interested in breaking the Spanish colonial commercial stranglehold and advocated a freer trade policy; and (2) much like North American colonists, the criollos were tired of oppressive colonial rule and sought independence and home rule. These economic issues, in combination with ideas of social justice and examples of revolutionary activity made a heavy impact on the New World” (VIGIL, 1999, p. 110).

⁶⁹ Tradução nossa do excerto: *The Mexican state was bankrupt, with little chance for stability. The challenge was to form a nation-state that would integrate the new nation's varied population and regions and create an overriding identity. The long and arduous process of state building proved chaotic, and the state formation was not completed until the 1890s. Unlike the newly born United States, the Mexican nation was made up of different races, including a majority of Native Americans, which made nation building harder. The Texas (1836) and Mexican (1845–1848) wars further delayed the process of state formation* (ACUÑA, 2015, p. 40).

Apesar de a independência mexicana marcar o início de um novo capítulo na história do país, Lomnitz-Adler (1992), salienta que a proclamação da República Mexicana não abalou suas esferas sociais, políticas e econômicas. O país continuou dividido entre poder econômico, social, político e cultural mantendo assim a hegemonia do grupo detentor do poder. Enquanto os espanhóis seguiam a legislação geral do Reino de Castilla, os indígenas não se envolviam nas esferas políticas e evitavam o contato com o homem branco europeu, a fim de seguirem com seu estilo de vida, suas ocupações e suas crenças.

2.7 O poder hegemônico dos EUA

Assim como houve a tomada de terras da população originária dos Estados Unidos, muitos mexicanos também tiveram que enfrentar o poder hegemônico dos Estados Unidos. Durante o fim do período colonial e início do período republicano, o território mexicano detinha uma extensão maior do que conhecemos nos dias atuais, pois contava com regiões que mais tarde foram incorporadas ao território estadunidense e hoje são conhecidas como os estados do Texas, Novo México, Arizona, Utah, Nevada e Califórnia. Historicamente, essas regiões foram incorporadas ao território estadunidense de diferentes formas: por meio de guerras e tratados que envolviam dinheiro. Vigil (1998), salienta algumas razões pelas quais foi possível a tomada dos territórios mexicanos, como podemos ver no excerto abaixo:

Enquanto o México estava enfrentando problemas internos, aumentaram os contatos com estrangeiros, particularmente com os estadunidenses, o que ocasionou novas interferências. Esses contatos iniciais com os estadunidenses do Norte introduziram ao México conceitos de democracia e revolução social muito diferentes dos conceitos sociais e ideológicos herdados dos espanhóis. Esse fato ajudou a expandir os horizontes do emergente México. Entretanto, novos contatos rapidamente foram introduzidos um decisivo e menos favorável conceito: o Manifesto Destino, a fadada expansão ocidental dos Estados Unidos para a Costa do Pacífico e além. Essa teoria teve sua primeira aparição nos Estados Unidos na metade dos anos 1840 e rapidamente se tornou um *slogan* popular. Para a infelicidade do México, a América expandiu-se ocidentalmente em direção à Alta Califórnia, ao Novo México e ao Texas; as três províncias mexicanas insuficientemente protegidas. Impulsionando essa expansão estava a ideia de que os estadunidenses (e os brancos) detinham superioridade sobre os mexicanos como indivíduos e como raça — uma atitude incorporada pela maioria dos estadunidenses sulistas recém-chegados que tinham uma visão depreciativa sobre pessoas de cor mais escura. O Destino Manifesto também teve um componente econômico e serviu como base lógica para explicar o motivo de uma sociedade

tradicional e agrícola deve dar espaço para uma um sistema industrial, moderno e superior (e seu povo!)⁷⁰ ((VIGIL, 1998, p. 149, tradução nossa).

A partir do excerto acima, vemos com a visão imperialista de superioridade também foi importante para iniciar um movimento de ocupação e tomada de territórios mexicanos. A guerra entre Estados Unidos e México, iniciada em 1946, renovou o sentimento de inferioridade e o questionamento da identidade da população mexicana, pois, pela segunda vez, suas características físicas e sua organização social e econômica eram novamente subjugadas, depreciadas e vistas como inferiores ao dos novos invasores, os estadunidenses: "A discriminação dos anglos apenas acrescentou uma antigo fardo de opressão racial e cultural experimentada pelo povo mexicano⁷¹" (VIGIL, 1999, p. 163, tradução nossa).

Vigil (1998) destaca que os primeiros afetados pela guerra entre Estados Unidos e México foram os mexicanos mais pobres, os trabalhadores rurais e também a população conhecida como *chola*. Eles estiveram na linha de frente do embate contra os EUA e sofreram mais rapidamente os efeitos do contato e do conflito com os estadunidenses. Assim, suas pequenas propriedades rurais foram rapidamente ocupadas e essa população tornou-se estrangeira em sua própria terra.

Para Vigil (1998), alguns problemas internos e a falta de proteção das províncias mexicanas deixaram alguns territórios à mercê da invasão estadunidense. Para contribuir com esse cenário, estadunidenses partiram do princípio da Doutrina do Destino Manifesto⁷² para expandir seus territórios aos desprotegidos territórios hoje conhecidos como estados de Novo México, Texas e

⁷⁰Tradução nossa do excerto: "*While Mexico was struggling with internal problems, increased contacts with foreigners, particularly Anglo-Americans, led to further disruptions. Initial contacts with the Anglo-American north introduced to Mexico concepts of democracy and social revolution far different from the Spanish social and ideological heritage. These helped to expand the horizons of emergent Mexico. However, further contacts soon introduced a decidedly less favorable concept: Manifest Destiny, the fated expansion westward of the United States to the Pacific coast and even beyond. This theory first made its appearance in America in the mid-1840s and soon became a popular slogan. To Mexico's misfortune, America expanded westward toward Alta California, New Mexico, and Texas; the three insufficiently protected Mexican provinces. Driving this expansion was the idea that Anglos (and whites) held superiority over Mexicans as a people and race - an attitude embraced by the mostly southern-based American newcomers who held disparaging views toward "darker" people. Manifest Destiny also had an economic component and served as a rationale for why a traditional, agricultural society had to give way to a far superior modern industrial system (and people!)*". (VIGIL, 1999, p. 149).

⁷¹ Tradução nossa do excerto: "*The Anglo discrimination only added to the previous burden of racial and cultural oppression experienced by the Mexican people*" (VIGIL, 1999, p. 163).

⁷² O Manifesto Destino embasou-se nas ideias de superioridade estadunidense que incentivava a expansão territorialista estadunidense: "*The far-reaching, the boundless future will be the era of American greatness. In its magnificent domain of space and time, the nation of many nations is destined to manifest [here is a suggestion of the phrase] to mankind the excellence of divine principles; to establish on earth the noblest temple ever dedicated to the worship of the Most High — the Sacred and the True. Its floor shall be a hemisphere — its roof the firmament of the star-studded, heavens, and its congregation an Union of many Republics, comprising hundreds of happy millions, calling, owning no man master, but governed by God's natural and moral law of equality, the law of brotherhood— of 'peace and good will among men'*" (PRATT, Julius W.. The Origin of "Manifest Destiny". **The American Historical Review**. New York, p. 795-798. 4 jul. 1927. Disponível em:< >. Acesso em: 18 fev. 2023.

Califórnia. Esse processo de expansão por parte dos estadunidenses, além de estar embasado na ideia de superioridade racial, afetou também a economia local que passou de agrária para uma economia industrial.

Para Brown (2006), foram anexados cerca de um milhão de milhas quadradas ao território estadunidense, incluindo também o que hoje são parte dos estados do Colorado, Wyoming, Utah e Nevada. O atual estado do Novo México, também foi anexado ao território estadunidense após o Tratado de Guadalupe-Hidalgo.

Acuña (2015) aponta algumas problematizações acerca do fim da guerra entre Estados Unidos e México. Para ele, os EUA não venceram de forma justa, de acordo com suas palavras:

Outro mito persistente é que os Estados Unidos venceram a guerra de forma justa e, portanto, não têm culpa. A realidade é que, na metade da década de 1840, a população dos EUA de 17 milhões de pessoas de origem europeia e 3 milhões de escravizados era muito maior do que os 7 milhões do México, dos quais 4 milhões eram indígenas, e 3 milhões eram mestiços, afro-mestiços e europeus. Os Estados Unidos agiram arrogantemente nos assuntos externos, em parte porque tinham um povo homogêneo que acreditava em sua superioridade cultural e racial. Por outro lado, problemas financeiros, conflitos étnicos internos, liderança deficiente e anarquia assolavam o México, retardando o desenvolvimento da nação⁷³ (ACUÑA, 2015, p. 45, tradução nossa).

Com a assinatura do Tratado de Guadalupe-Hidalgo, estabeleceu-se uma fronteira política entre os Estados Unidos e o México. Segundo Alfredo Mirandé (1987), esse tratado visava proteger por lei as práticas culturais, religiosas e a língua falada no México, assegurando direitos aos mexicanos e aos indígenas, sendo esses os únicos grupos não-hegemônicos cujos direitos eram protegidos por meio de tratados nos Estados Unidos. No entanto, Griswold Del Castillo (1990) argumenta que esse tratado se somou a inúmeros outros acordos feitos pelos Estados Unidos com os povos originários dos Estados Unidos no século XIX, os quais foram praticamente ignorados desde então.

Embora o tratado visasse proteger língua e costumes dos mexicanos habitantes dos estados incorporados aos EUA com o fim da guerra, a população mexicana residente desses territórios sofreu consequências culturais, ideológicas, econômicas e linguísticas. Para Vigil (1998), o contato com os estadunidenses introduziu ao México conceitos ideológicos e democráticos diferentes daqueles defendidos pelos espanhóis colonizadores. Américo Paredes (1958) salienta que

⁷³ Tradução nossa do excerto: “Another continuing myth is that the United States won the war in a fair fight—and, therefore, has no culpability. The reality is that in the mid-1840s, the U.S. population of 17 million people of European extraction and 3 million slaves was much larger than Mexico’s 7 million, of which 4 million were indigenous, and 3 million mestizo, Afro-mestizo, and European. The United States acted arrogantly in foreign affairs, partly because it had a homogeneous people who believed in their cultural and racial superiority. On the other hand, financial problems, internal ethnic conflicts, poor leadership, and anarchy plagued Mexico and retarded the nation’s development” (ACUÑA, 2015, p. 45).

especialmente nas áreas fronteiriças, houve uma mudança nos costumes, nos valores e nas crenças, pois agora as culturas regionais mexicanas formavam parte do território estadunidense. Em uma reflexão sobre a região fronteiriça, Segundo Paredes,

Foi o Tratado de Guadalupe que acrescentou o último elemento à sociedade do Rio Grande, a fronteira. O rio, que tinha sido um ponto focal, tornou-se uma linha divisória. Esperava-se que os homens considerassem seus parentes e vizinhos mais próximos, as pessoas do outro lado do rio, como estrangeiros em uma terra estrangeira. Um povo inquieto e ganancioso, exercendo os direitos de conquista, perturbou os velhos costumes⁷⁴ (PAREDES, 1958, p. 15, tradução nossa).

Esses estados mexicanos incorporados aos Estados Unidos sofreram uma dupla colonização, visto que vivenciaram a colonização espanhola e em seguida a invasão estadunidense. As diversas formas de violência vividas pelos mexicanos desde a chegada dos colonizadores espanhóis até a tomada de grande parte do México pelos estadunidenses marcou profundamente sua história. De início, muitos mexicanos resistiram, recusando a cultura e a língua do grupo hegemônico, porém acabaram sendo obrigados a se inserirem na nova cultura como para a garantia da própria sobrevivência.

Paredes (1958) também afirma que a assimilação cultural foi menos difícil para aqueles de pele mais clara e falantes do inglês mais próximo daquele inglês falado pelos estadunidenses, porém, em certo momento, foi necessário haver a colaboração de ambas as partes em prol da sociedade. Nesse sentido, Diego Vigil (1998) aponta ter sido necessária, em algumas partes do território, a assimilação cultural, noção relacionada ao fato de um determinado grupo ou pessoa adquirir características de outros grupos sociais; já, nas regiões fronteiriças, houve um processo diferente ao da assimilação cultural. Para Vigil (1998):

Reconhecendo os benefícios da cultura dominante, muitos mexicanos aprenderam a língua inglesa e os costumes anglo. E, no entanto, particularmente em regiões fronteiriças como o Texas, eles também mantiveram importantes traços socioculturais e da língua mexicana. Ao contrário dos assimilacionistas, eles adotaram um tipo nativista de aculturação – aprendendo a cultura dominante, mas não desaprendendo a nativa. Para alguns, o ajuste foi instável, especialmente porque as instituições do grupo dominante trabalhavam contra a acomodação cultural. Em muitos casos, o resultado foi uma sensação de marginalidade para ambas as culturas. Esta foi uma repetição da experiência nativa no período

⁷⁴ Tradução nossa do excerto: “*It was the Treaty of Guadalupe that added the final element to Rio Grande society, a border. The river, which had been a focal point, became a dividing line. Men were expected to consider their relatives and closest neighbors, the people just across the river, as foreigners in a foreign land. A restless and acquisitive people, exercising the rights of conquest, disturbed the old ways*” (PAREDES, 1958, p. 15).

colonial, que ora teve resultado positivo (uma nova cultura híbrida) e ora acabou em confusão⁷⁵ (VIGIL, 1998, p. 170, tradução nossa).

Além da hibridização cultural, podemos também ressaltar a hibridização linguística tanto na linguagem diária como também na nomeação de estados e lugares naturais, pois, de acordo com Vigil (1998): “O resultado foi uma combinação de vocabulário espanhol e indígena e nomes para rios, montanhas, desertos e outras características geográficas. Os nomes dos estados do Sudoeste são uma herança desse período⁷⁶” (VIGIL, 1998, p. 144, tradução nossa). Essa hibridização linguística desencadeou o que Paredes (1958) assinala como uma mistura entre a língua espanhola e a língua inglesa, dando origem a uma variante linguística típica da fronteira: “As pessoas da fronteira têm suas próprias palavras, geralmente cunhadas sob a influência da contracultura do inglês falado⁷⁷” (PAREDES, 1958, p. 220).

A tomada do território mexicano pelos Estados Unidos da América desencadeou uma série de transformações, sendo uma das mais impactantes a condição dos mexicanos que, agora, se encontravam como estrangeiros no território antes de sua própria nação. Esse sentimento de terem sido deslocados foi agravado pela presença de preconceitos e julgamentos por parte da população estadunidense. Um exemplo ilustrativo desse fenômeno é observado entre os nativos da atual região do Texas, frequentemente referidos como *tejanos*. Além de enfrentarem a violência cultural, racial e política, muitas vezes foram despojados de suas próprias terras, agravando ainda mais o impacto desse processo de mudança territorial: “os recém-chegados viam os *tejanos* como mestiços, incivilizados e não cristãos — uma parte do deserto que deve ser subjugada⁷⁸” (DE LEON, 1983, p. 4, tradução nossa).

Essa visão supremacista dos estadunidenses baseada no preconceito estereotipado aproxima os povos indígenas e o povo mexicano, marginalizando-os e suas consequências — como veremos mais adiante — podem ser vistas até os dias atuais. Price (1967) também afirma que o tratamento

⁷⁵ Tradução nossa do excerto: “*Recognizing the benefits of the dominant culture, many Mexicans learned the English language and Anglo customs. And yet, particularly in border regions such as Texas, they also retained important Mexican language and sociocultural traits. Unlike assimilationists, they adopted a nativist type of acculturation — learning the dominant culture but not unlearning the native one. For some the adjustment was shaky, especially since dominant group institutions worked against cultural accommodation. In many instances, the result was a sense of marginality to both cultures. This was a repetition of the native experience in the colonial period, which sometimes had a positive result (a new hybrid culture) and sometimes ended in confusion*” (VIGIL, 1998, p. 170).

⁷⁶ Tradução nossa do excerto: “*A combination of Spanish and Indian vocabulary and names for rivers, mountains, deserts, and other geographical features resulted. The names of the southwestern states are a carry-over from this period.*” (VIGIL, 1998, p. 144).

⁷⁷ Tradução nossa do excerto: “*The Border people have their native words, usually coined under the influence of the English-speaking counterculture*” (PAREDES, 1958, p. 220).

⁷⁸ Tradução nossa do excerto: “*Newcomers saw Tejanos as mongrels, uncivilised, and un-Christian—a part of the wilderness that must be subdued*” (DE LEON, 1983, p. 4).

dos estadunidenses conferido aos mexicanos de pele mais escura era similar ao tratamento dado aos indivíduos nativos dos Estados Unidos, pois havia a crença de que “o único indígena bom é o indígena morto⁷⁹” (PRICE, 1967, p. 163, tradução nossa).

Inserir-se na economia local também era necessário para a própria sobrevivência dos mexicanos daquela região. Muitos mexicanos que vivam da agricultura devido à herança espanhola da colonização, continuaram exercendo funções semelhantes. O trabalho dos denominados *campesinos*, cuja tradução literal é “agricultores”, foi, de acordo com Vigil (1998), fundamental para a para a construção do sistema de agricultura na Califórnia. Além da agricultura, o autor destaca os trabalhos executados pelos mexicanos nas minas e nas ferrovias que, aos poucos, foram ganhando espaço no Sudoeste dos Estados Unidos. Contudo, ainda de acordo com Vigil (1998), muitos mexicanos, assim como muitos indígenas, foram explorados pelos estadunidenses e recebiam salários abaixo daqueles recebidos pelos brancos que exerciam a mesma função.

2.8 Os mexicano-estadunidenses

Durante as décadas seguintes, os mexicano-estadunidenses sofreram com as transformações que assolaram os Estados Unidos. Dentre essas transformações, podemos citar o crescimento da industrialização e da urbanização que, de acordo com Vigil (1998) empregou trabalhadores em diversos setores. Esse crescimento econômico levou riqueza para poucos e deixou muitos na pobreza. Nesse sentido, os grupos minoritários produtores da riqueza não usufruíam dela: “Mais uma vez, as massas chicanas, indígenas, mestiços e outros fazendeiros de baixo escalão, que em estágios anteriores de sua história haviam participado da construção de outros impérios, não se beneficiaram apreciavelmente da nova riqueza⁸⁰” (VIGIL, 1998, p. 182, tradução nossa).

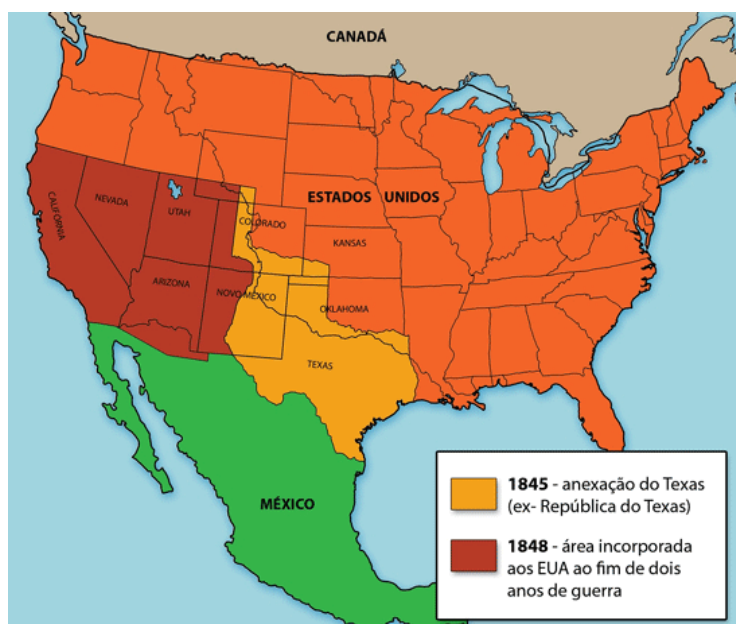
Com a tomada desses territórios, muitos mexicanos que viviam e cultivavam terras nos estados da Califórnia, Novo México e Texas não tiveram outra alternativa a não ser se adaptar à nova realidade vivendo em território agora pertencente aos Estados Unidos. O domínio e a tomada desses territórios, outrora do México, causaram uma mudança significativa na vida dos mexicanos que habitavam a região. A população, buscando sua sobrevivência, foi trabalhar em empregos mal-remunerados. O trabalho mal-remunerado da população mexicana, somado à depreciação de sua

⁷⁹ Tradução nossa do excerto: “*The only good Indian is a dead Indian*” (PRICE, 1967, p. 17).

⁸⁰ Tradução nossa do excerto: “*Once again, there Chicano masses, Indians, mestizos, and other lower-echelon ranchers, who in earlier stages of their history had participated in building up other empires, did not appreciably benefit from the new wealth*” (VIGIL, 1998, p. 182).

cultura e de seus costumes, resultou em um sistema social que desvalorizava os indivíduos mexicanos, mas aceitava sua mão-de-obra em favor da construção da sociedade estadunidense.

Mapa 2 – Territórios Mexicanos tomados pelos EUA.



Fonte: DAVIDSON, James West. *Uma breve história dos Estados Unidos*. Tradução de Janaina Marco antonio. Porto Alegre, RS: LP&M, 2016, p. 138-148.

Assim como no período pré-colonial, o preconceito foi uma das bases para exercer o domínio e a exploração dos mexicanos e seus descendentes. Enquanto muitos mexicanos resistiram ao domínio linguístico e cultural e à subjugação sofrida, outros aprenderam a língua inglesa e incorporaram os costumes estadunidenses em suas vidas, na busca de melhores condições de vida. Entretanto, um terceiro grupo adotou uma atitude diferente das duas primeiras: aprendiam a cultura dominante sem deixar de praticar sua cultura nativa. Vigil (1999) assinala que essa atitude causou em alguns indivíduos um sentimento de estar à margem dessas duas culturas e dessas duas línguas, um sentimento mais tarde traduzido pelas palavras da professora e teórica Chicana Glória Anzaldúa, logo nas primeiras páginas de seu livro *Borderlands: La Frontera* como “uma cultura de fronteira⁸¹” (ANZALDÚA, 1987, p. 3, tradução nossa).

Para Carlos Muñoz (1989), a subjugação dos mexicanos e mexicano-estadunidenses foi semelhante ao processo de colonização feita pelos espanhóis nos séculos anteriores ao da guerra entre Estados Unidos e México, pois para ele,

Os mexicano-estadunidenses se tornaram um grupo minoritário oprimido como consequência da expansão do império dos Estados Unidos no século dezenove o

⁸¹ Tradução nossa do termo: “*a border culture*” (ANZALDÚA, 1987, p. 3).

que causou um profundo impacto em seu desenvolvimento político e intelectual. A subjugação dos mexicanos-estadunidenses, que teve início com a guerra entre Texas e México em 1836 e a guerra entre Estados Unidos e México em 1846-1848, nunca foi considerada uma questão moral ou constitucional pela sociedade estadunidense ou até mesmo pelos liberais. Assim como os povos indígenas dos Estados Unidos, os mexicano-estadunidenses foram submetidos ao processo de colonização que além de enfraquecer sua cultura, relegou a maioria deles a um reservatório de mão-de-obra barata para o capital estadunidense⁸² (MUÑOZ, 1989, p. 19, tradução nossa).

Manuel Plana *et al.* (2017), destaca que a Revolução Mexicana (1910) foi um fator importante que impulsionou uma onda de migração mexicana para os Estados Unidos. A Revolução ocorreu entre 1910 e 1920, marcando uma época de transformações políticas, sociais e econômicas profundas e teve várias causas, incluindo desigualdades socioeconômicas, concentração de terras nas mãos de poucos, falta de representação política para a maioria da população, corrupção, nepotismo e a prolongada ditadura de Porfirio Díaz. Muitos mexicanos deixaram o país para viverem nos Estados Unidos em busca de melhores condições de vida. Segundo Vigil (1998), essa migração em larga escala populacional teve importante efeito na sociedade estadunidense, já que “A presença dos imigrantes revigorou a cultura mexicana nos Estados Unidos e acrescentou um elemento mais determinado e militante à luta lateral⁸³” (VIGIL, 1998, p. 188, tradução nossa).

Vigil (1999) assinala que, em 1924, os Estados Unidos restringiram a imigração de asiáticos e impuseram controles rigorosos à entrada de habitantes do Leste Europeu. Isso resultou em uma escassez de mão-de-obra, uma lacuna preenchida por trabalhadores mexicanos. Apesar de haver demanda por essa mão-de-obra, os imigrantes mexicanos não foram acolhidos de maneira positiva pelos vizinhos estadunidenses, devido a históricos conflitos e hostilidades, gerando relutância por parte dos estadunidenses.

Em resposta a essa situação, no mesmo ano de 1924, foi criada a *Border Patrol*, cuja função em tradução literal, é a fiscalização da fronteira. Essa agência foi estabelecida para monitorar a entrada de imigrantes, pois, como aponta Vigil (1999), “a mão-de-obra dos mexicanos era desejada,

⁸² Tradução nossa do excerto: “*Mexican Americans became an oppressed minority group as a consequence of the expansion of the US Empire in the nineteenth century, and that fact has had a profound impact on their political and intellectual development. The subjugation of Mexican Americans, beginning with the Texas-Mexico War of 1836 and the US-Mexico War of 1846-48, has never been considered a moral or constitutional issue by US society or even by liberals. Like the Native American peoples, Mexican Americans were subjected to a process of colonization which, in addition to undermining their culture, relegated the majority of them to a permanent pool of cheap labor for US capital*” (MUÑOZ, 1989, p. 19).

⁸³ Tradução nossa do excerto: “*The presence of immigrants reinvigorated the Mexican culture in the United States and added a more determined, militant element to the struggle*” (VIGIL, 1998, p. 188).

mas sua estadia permanente não⁸⁴" (p. 188, tradução nossa). No entanto, apesar dos esforços de monitoramento da *Border Patrol*, os resultados foram limitados, uma vez que as necessidades econômicas acabaram prevalecendo sobre as considerações sociais.

Muñoz (1989) estima que a população mexicana em território estadunidense tenha aumentado durante os anos da Revolução Mexicana (1910 a 1914) e também nos anos seguintes. Dados estimam que antes de 1910 havia aproximadamente 24.000 mexicanos em território dos EUA. Após 1910, a população passou a ser de 82.000 e, no ano de 1930, a população já era de 1.225.207 mexicanos vivendo nos Estados Unidos⁸⁵.

As precárias condições de moradia e os baixos salários fizeram a maioria dos mexicano-estadunidenses enfrentarem problemas relacionados à baixa escolaridade e ao inexpressivo poder político, ficando às margens da sociedade estadunidense. Para Vigil (1999), o que ocorreu com a população mexicana-estadunidense nos Estados Unidos da América foi uma variante do tratamento dispensado aos indígenas dos EUA, o que ele denomina como "colonialismo interno⁸⁶" (VIGIL, 1999, p. 191), pois, de acordo com o autor, esses grupos sofreram semelhantes processos de subjugação e de marginalização no território estadunidense.

Diego Vigil (1998) também aponta que desde o início da experiência nos EUA, mexicano-estadunidenses reivindicaram seus direitos por meio de greves. Além disso, os mexicano-estadunidenses enfrentavam problemas relacionados à crescente urbanização, tais como a desigualdade social, as inadequadas condições de moradia e o escasso acesso à saúde e à educação de qualidade. Para o autor, esses fatores contribuíram para o aumento da criminalidade entre jovens, ruptura da instituição familiar, desemprego e dependência da elite econômica como meio de subsistência.

Ainda nas palavras de Vigil, a dominação hegemônica dos estadunidenses em relação aos grupos minoritários, principalmente em relação aos afro-estadunidenses, indígenas e mexicano-estadunidenses, deu-se por algumas atitudes e consequências que continuam existindo na estrutura social do país. São elas: "(1) o isolamento em comunidades separadas etnicamente (*barrios*, guetos, reservas); (2) escassa preparação educacional; (3) falta de poder político; e (4) em decorrência dos

⁸⁴ Tradução nossa do excerto: "*Mexican labor was desired, but the permanent settlement of Mexicans was not*" (VIGIL, 1999, p. 188).

⁸⁵ "*At the turn of the twentieth century, the Mexican American population began to increase dramatically. Data on Mexican immigration were not then accurately reported by the government, but reliable estimates by historians and social scientists have put the number of immigrants from Mexico at 24,000 between 1900 and 1909 and at more than 82,000 during the 1910-14 period of the Mexican Revolution. (...) According to the US Census, the Mexican population had reached 1,225,207 by 1930*" (MUÑOZ, 1989, p. 20).

⁸⁶ Tradução nossa do excerto: "*internal colonialism*" (VIGIL, 1999, p. 191).

três primeiros fatores, inabilidade de melhorar suas condições econômicas e sociais⁸⁷” (VIGIL, 1999, p. 191-de 194, tradução nossa).

Além dos problemas enfrentados pela população mexicana e mexicana-estadunidense, o período da Grande Depressão agravou a situação econômica desses dois grupos. Foi durante esse período que, segundo Acuña (2015), mexicanos e mexicano-estadunidenses que vivam próximo à fronteira foram profundamente afetados pelas consequências desse período. Para Acuña:

A Grande Depressão, ou *La Crisis* (a Crise), como muitos mexicanos a chamavam, afetou profundamente os mexicanos do lado euro-estadunidense de *La Línea* (a fronteira). Naquela época, a população de origem mexicana nos Estados Unidos era estimada entre 2 e 3 milhões, provavelmente ainda mais alta. Os mexicanos mais jovens, em sua maioria cidadãos dos EUA, diferiam da população mais idosa, que era em grande parte nascida no México. Os mexicanos como um todo estavam vulneráveis; eles trabalhavam em empregos humildes que foram duramente atingidos pela Depressão⁸⁸ (ACUÑA, 2015, p. 212, tradução nossa).

Vigil (1998) assevera que, nesse mesmo período, cresceu o número de deportações entre mexicanos e seus descendentes. Aqueles que conseguiram se manter no território estadunidense e que conseguiram ascender socialmente, deixavam os *barrios* e alcançavam posições laborais mais bem-remuneradas. Para ele, grande parte desses indivíduos tiveram de assimilar a cultura estadunidense e suavizar suas próprias culturas e identidades a fim de ascender social e economicamente.

Sobre esse aspecto, Vigil (1998) também assinala que muitos mexicanos e mexicano-estadunidenses muitas vezes tentaram adotar a maneira de vida dos estadunidenses para a própria sobrevivência, pois eram vítimas constantes da opressão e do preconceito enfrentados. Muitos reivindicaram a ancestralidade espanhola como maneira de se adequarem à sociedade e de evitarem desvantagens sociais e econômicas. Em contrapartida, muitos estadunidenses cultivaram sua cultura nativa e incorporaram elementos da cultura dos EUA, causando uma hibridização entre as duas culturas e também entre os dois idiomas. Assim, enquanto um grupo adotou o inglês como língua principal, outro grupo adotou o espanhol, um terceiro grupo adotou uma mistura dos idiomas inglês, espanhol e da língua asteca, o *nahuatl*. Sobre a hibridização de culturas, o autor afirma:

⁸⁷ Tradução nossa do excerto: “(1) isolation in separate ethnic communities (*barrios*, ghettos, reservations); (2) poor educational preparation; (3) lack of political power; and (4) as a function of the first three, inability to improve their social and economic conditions” (VIGIL, 1989, p. 194).

⁸⁸ Tradução nossa do excerto: “The Depression—or *La Crisis* (the Crisis), as many Mexicans called the Depression—profoundly affected Mexicans on the Euro-American side of *La Línea*. By then the Mexican-origin population in the United States numbered from 2 to 3 million—probably higher. The younger-generation Mexican Americans, mostly U.S. citizens, differed from the older population, which was mostly Mexican-born. Mexicans as a whole were vulnerable; they worked at menial jobs that the Depression hit the hardest” (ACUÑA, 2015, p. 212).

Embora mantendo um sabor distintamente mexicano, a cultura que se desenvolveu entre os mexicanos-estadunidenses foi afetada pelos mesmos processos em funcionamento em outras minorias culturais. O resultado foi uma cultura híbrida que espelha uma ampla gama de elementos de origem mexicana e americana (cada um dos quais é um complexo de várias origens), bem como padrões únicos criados por meio da fusão de elementos de ambas as tradições. O uso da linguagem é um exemplo⁸⁹ (VIGIL, 1998, p. 200, tradução nossa).

No tocante à essa terceira cultura e à essa terceira língua, Glória Anzaldúa, nas primeiras páginas de seu livro *Borderlands/La Frontera* (1999), caracteriza essa mistura cultural como uma cultura fronteira baseada no modo de viver de cada indivíduo nela inserido. Assim, ela se define como uma mulher da fronteira que cresceu entre duas culturas: a cultura mexicana, com forte influência da cultura indígena e a cultura estadunidense. Para ela, situar-se na fronteira entre diferentes culturas e línguas não é “um território confortável para se viver, esse lugar de contradições. Ódio, raiva e exploração são características proeminentes nesse cenário⁹⁰” (ANZALDÚA, 1999, p. 9, tradução nossa).

Vale ressaltar que assim como outros imigrantes originários de diversos países, a população mexicana e a população mexicano-estadunidense além de serem fortemente influenciadas pela cultura estadunidense acabaram também, em um processo natural, influenciando a sociedade e a cultura estadunidense. Ficam evidentes, por exemplo, as influências gastronômicas. Em uma vivência mais profunda nos EUA, outros aspectos podem ser reconhecidos tais como os aspectos relacionados à influência linguística, artística, filosófica e até mesmo religiosa. Entretanto, Vigil (1998) salienta que há uma recusa por parte da população hegemônica em reconhecer essas influências bem como as contribuições culturais e linguísticas dos imigrantes, pois

À medida que várias ondas de imigrantes chegavam ao país para cultivar as fronteiras, administrar as fábricas e construir as ferrovias, o estadunidense médio os saudava com desdém, pelo menos até que os imigrantes aprendessem os valores e as normas do grupo dominante. Embora os grupos de imigrantes tenham contribuído muito para o enriquecimento da língua, artes, filosofia e culinária estadunidenses, [...] (o grupo estadunidense) recusou-se a reconhecer que sua vida diária incluía o uso de comportamento, crenças e materiais derivados de centenas de diferentes tradições culturais. Cada nova onda de diferentes etnias nas eras seguintes ajudou a mudar a cultura dos Estados Unidos, algumas até contribuindo

⁸⁹ Tradução nossa do excerto: “*Although retaining a distinctly Mexican flavor, the culture that developed among Mexican-Americans nevertheless was affected by somewhat the same processes at work in other cultural minorities. The result was a hybrid culture mirroring a wide range of elements from both Mexican and American backgrounds (each of which is itself a complex of various origins), as well as unique patterns created thorough a fusion of elements from both traditions. Language usage is one example*” (VIGIL, 1998, p. 200).

⁹⁰ Tradução nossa do excerto: “*It’s not a comfortable territory to live in, this place of contradictions. Hatred, anger and exploitation are the prominent features of this landscape*” (ANZALDÚA, 1999, p. 9).

com seus próprios valores e normas como subconjunto das dominantes⁹¹ (VIGIL, 1998, p. 199-200, tradução nossa).

Vigil (1998) salienta que os imigrantes com tom de pele mais claro ou aqueles capazes de assimilar rapidamente a cultura e a língua estadunidense encontravam maior facilidade em se integrar à sociedade estadunidense. Desse modo, vemos uma repetição da História, pois assim como no Período Colonial Mexicano — em que os indivíduos com a pele mais clara e os traços físicos semelhantes aos do branco europeu poderiam mais facilmente ascender social, econômica e politicamente—, nos Estados Unidos um processo similar ocorreu. Vigil (1998) destaca que:

Ao contrário dos filhos e filhas de imigrantes europeus, que aprenderam os costumes estadunidenses na escola, os filhos da maioria dos imigrantes mexicanos, com heranças indígenas ou mestiças, eram visivelmente diferentes em aparência da maioria branca e eram menos aceitos livremente por seus membros. Restrições semelhantes também operavam em relação a asiáticos, (...) indianos e negros⁹² (VIGIL, 1998, p. 200, tradução nossa).

As restrições sofridas pelos indivíduos que mais se diferenciavam de forma física, cultural ou até mesmo linguística podem estar embasadas na ideia de um pré-conceito em relação à ideia do “outro”, como vimos por meio da teoria de Katherine Woodward (2000) que entende a diferença como uma forma de reafirmação da identidade pessoal ou coletiva, pois para a autora existe uma ideia binária dividindo grupos de diferentes origens e culturas e esta pode, consequentemente, criar uma ideia superficial e estereotipada do outro. As diferenças aparecem como símbolos e características traçando uma separação entre “nós” e “eles” e que, muitas vezes, dividem os indivíduos em uma ideia maniqueísta que distingue determinados grupos entre bons *versus* maus.

Essa ideia binária que exhibe conflitos de ordem linguística, cultural, racial e cultural aparece retratada em diversos campos artísticos. Para Vigil (1989), no campo cinematográfico, muitas obras distorciam a imagem dos imigrantes mexicanos ou da população mexicano-estadunidense que quase sempre eram indivíduos representados como vilões, bandidos, preguiçosos e membros de gangues

⁹¹ Tradução nossa do excerto: “As wave upon wave of immigrants poured into the country to farm the frontiers, man the factories, and build the railroads, the average American greeted them with disdain, at least until they learned the valued and norms of the dominant group. Although the immigrant groups contributed greatly to the enrichment of American language, arts, philosophy, and cuisine, the “100 percent American” — as Linton (1975) noted satirically — refused to recognize that his daily life included the use of behavior, beliefs, and materials derived from hundreds of different culture traditions. Each new wave of different ethnicities in succeeding eras helped change American culture, some even contributing their own values and norms as subset of the dominant ones” (VIGIL, 1998, p. 199-200).

⁹² Tradução nossa do excerto: “Unlike the sons and daughters of European immigrants, who learned American ways at school, the children of most Mexican immigrants, with Indian or mestizo heritages, were noticeably different in appearance from the white majority and were less freely accepted by its members. Similar constraints also operated with regard to Asians, American Indians, and blacks” (VIGIL, 1998, p. 200).

perigosas que ameaçavam interromper a ordem e a segurança social do homem médio estadunidense. Essa foi uma representação que não ficou restrita à população mexicano-estadunidense, mas estendeu-se à população latina, indígena e negra dos Estados Unidos.

Essa mesma imagem preconceituosa dos cinemas, também era compartilhada por cientistas sociais e acadêmicos estadunidenses que viam os mexicanos como um povo inferior. O estereótipo, assim como vimos no caso dos indígenas dos Estados Unidos, favorece o poder hegemônico generalizando e desumanizando a população subjugada. Para Charles Berg (2002):

A fim de racionalizar os objetivos expansionistas estabelecidos pela Doutrina Monroe e pelo Destino Manifesto, os latinos – sejam estadunidenses cidadãos, migrantes recém-chegados do Sul ou latino-americanos em seus próprios países – precisavam ser mostrados como seres inferiores. O movimento de estereotipização cinematográfica dos latinos, portanto, tem sido e continua a ser parte de um discurso imperialista estadunidense sobre quem deve governar o hemisfério – uma espécie de “Doutrina Monroe e Destino Manifesto Ilustrado⁹³” (BERG, 2002, p. 4-5, tradução nossa).

Enquanto o Destino Manifesto baseava-se na ideia de expansão territorial, a Doutrina Monroe, como salienta Voltaire Schilling em sua obra *Estados Unidos e América Latina: da Doutrina Monroe à ALCA* (2002), embasava-se nas ideias de o continente americano não poder mais ser objeto de uma nova colonização ou de uma nova intervenção, pregando assim, a dos Estados Unidos no cenário mundial. De forma contraditória, enquanto a Doutrina Monroe assegurava a soberania dos Estados Unidos, o Destino Manifesto assegurava o direito de invasão e de ocupação dos Estados Unidos em outros países e territórios.

Essa contradição está embasada no que Antônio Pedro Tota (2000) classifica como “americanismo”, ou seja, uma concepção embasada na ideia de o homem branco estadunidense carregar em si a responsabilidade de levar o progresso e a civilização a outros territórios, em especial para outros países da América Latina, ideia também compartilhada pelos colonizadores europeus. Para Tota (2000):

Durante muito tempo, o americanismo havia forjado uma imagem desabonadora da América Latina. Valorizava-se o homem branco, protestante, sempre mencionado como condutor do progresso na luta contra a vida selvagem, e criava-se uma imagem oposta dos latino-americanos. Segundo essa concepção, ao Sul do Rio Grande estava a América dos indígenas, dos negros, das mulheres e das crianças. Uma América que, via de regra, precisava aprender as lições do progresso e do capitalismo para abandonar essa posição “inferior”. Uma América que, em última instância, precisava ser domesticada (TOTA, 2000, p. 30).

⁹³ Tradução nossa do excerto: *In order to rationalize the expansionist goals laid out by the Monroe Doctrine and Manifest Destiny, Latinos—whether U.S. citizens, newly arrived migrants from the south, or Latin Americans in their own countries—needed to be shown as lesser beings. Movie stereotyping of Latinos, therefore, has been and continues to be part of an American imperialistic discourse about who should rule the hemisphere—a sort of “Monroe Doctrine and Manifest Destiny Illustrated”* (BERG, 2002, p. 4-5).

A ideia intervencionista forjada pelo Destino Manifesto expandiu-se para outros países do continente americano quando os Estados Unidos financiaram os golpes civis-militares de diversos países de outros continentes e, especialmente, da América Latina, intervindo inclusive no golpe militar que ocorreu no Brasil no período de 1964 a 1985, como afirmam os autores Josiani de Lima, Agnes Félix Gonçalves e Flávio Augusto Lira Nascimento no artigo “Premissas do golpe militar de 1964: O intervencionismo estadunidense no governo Jango” (2020).

As atitudes intervencionistas, que também podem ser exemplificadas a partir de fatos da história recente estadunidense, como a Guerra do Vietnã iniciada em 1959, a Guerra do Iraque e mais recentemente as guerras entre Rússia e Ucrânia e entre Israel e Palestina, em que os Estados Unidos concedem apoio financeiro e armamentista à Ucrânia e à Israel, podem exemplificar a ideologia baseada na ideia de hegemonia.

Essa antiga crença de superioridade reforçada pelo Destino Manifesto resultou em uma ideia preconceituosa de que imigrantes e descendentes de mexicanos eram indivíduos inferiores. Para Vigil (1998):

Atitudes preconceituosas deram origem a comportamentos discriminatórios. Para ancorar os mexicanos nas posições mais baixas, o grupo dominante prejudicou negativamente seu comportamento (preconceito) e criou barreiras sociais (escolas, moradia etc.) para impedir sua mobilidade social (discriminação). Desse modo, a discriminação é o preconceito transformado em ação. Em muito pouco tempo, os membros do grupo dominante acreditavam que os mexicanos eram tão obviamente inferiores, que seu status de subordinado era realmente obra deles. Os trabalhadores mexicanos eram vistos como irresponsáveis, preguiçosos e pouco confiáveis⁹⁴ (VIGIL, 1998, p. 223, tradução nossa).

Em seu estudo, o autor aponta que a marginalização dos mexicano-estadunidenses fez despertar uma nova consciência e uma nova organização política. Um dos fatores apontados por Vigil (1998) é a urbanização que, de acordo com o autor, fez a população mexicano-estadunidense entrar em contato com outros povos que compartilhavam semelhantes fatos históricos e *status* social. Nas palavras do teórico: “A urbanização colocou os Chicanos em contato com outras pessoas, algumas das quais haviam sido igualmente relegadas a uma vida de baixo *status* e pobreza.

⁹⁴ Tradução nossa do excerto: “*Prejudicial attitudes gave rise to discriminatory behavior. To anchor Mexicans in the lowest positions, the dominant group prejudged their behavior negatively (prejudice) and set up social barriers (schools, housing, and so on) to impede their social mobility (discrimination) Thus, discrimination is prejudice turned into action. In a very short time, dominant group members believed Mexicans were so obviously inferior, that their subordinate status was really of their own doing. Mexican workers are seen as irresponsible, lazy, and undependable*” (VIGIL, 1998, p. 223).

Apesar das diferenças entre todos, houve quem começasse a perceber que fortes fios os uniam⁹⁵” (VIGIL, 1998, p. 240, tradução nossa).

2.9 Resistência Chicana

A população mexicano-americana diferencia-se de outros imigrantes e se assemelha aos povos indígenas no sentido de que seus ancestrais foram também os habitantes originários do Sudoeste dos Estados Unidos e também os primeiros colonos antes do expansionismo estadunidense dentro do território Mexicano, como afirma Acuña: “A maioria das pessoas de origem mexicana nos Estados Unidos vive em lugares que eram anteriormente parte de sua terra natal. Isso é importante e deve ser considerado ao compará-las com outros imigrantes⁹⁶” (ACUÑA, 2015, p. 211).

Iniciou-se um movimento revolucionário visando combater as desigualdades sociais e econômicas em que a população de descendência mexicana se encontrava na sociedade estadunidense. Esse movimento questionou os baixos salários, os bairros com pouca infra-estrutura e os problemas relacionados à educação e à saúde motivando o despertar de uma consciência e de uma revolta por parte dos mexicano-estadunidenses, a fim de combater a hegemonia estadunidense e, principalmente, reivindicar os seus direitos básicos.

Desse modo, durante a década de 1960, iniciou-se a organização de um movimento que mais tarde viria a ser denominado como Movimento *Chicano*⁹⁷. Originalmente o Movimento Chicano teve início para reivindicar direitos básicos para os trabalhadores do campo, tais como água potável, condições sanitárias adequadas e jornadas de trabalho e salário dignos. Esse movimento teve como inspiração outros fatores sociais e políticos também ocorridos na década de 1960, como, por exemplo, o Movimento dos Direitos Civis dos Negros, cujas lutas eram o fim da segregação racial, a existência de igualdade e de justiça social, a Guerra à Pobreza (liderada pelo então presidente estadunidense Lyndon B. Johnson) e a Guerra do Vietnã. Para James Diego Vigil (1998):

⁹⁵ Tradução nossa do excerto: “*Urbanization brought Chicanos into contact with other people, some of whom had been similarly relegated to a life of low status and poverty. In spite of the differences among all of them, there were some who began to perceive that strong threads held them together*” (VIGIL, 1998, p. 240).

⁹⁶ Tradução nossa do excerto: “*Most Mexican-origin people in the United States live in places that were once part of their homeland. This is important and must be taken into account when comparing them with other immigrants*” (ACUÑA, 2015, p. 211).

⁹⁷ Tendo em vista os escritores Diego James Vigil, autor do livro *From Indians to Chicanos: the dynamics of Mexican-American culture* (1998) e Charles Ramírez Berg autor do livro *Latino Images in Film: Stereotypes, Subversion, Resistance* (2002), utilizaremos, em nosso trabalho, o termo Chicano para identificarmos a população mexicano-americana que esteve envolvida nos movimentos sociais e políticos das décadas de 1960 e 1970 nos Estados Unidos da América e que também esteve envolvida nos movimentos de busca identitária em prol do desenvolvimento do orgulho racial, cultural e linguístico desse grupo não-hegemônico.

As conquistas do Movimento dos Direitos Civis dos Negros aguçou e renovou a organização na comunidade Chicana, geralmente baseada em grande parte nas campanhas anteriores do movimento negro. O poder político reunido pelas campanhas dos direitos civis também pavimentou o caminho para sólidas alianças entre os líderes Chicanos e as organizações políticas nacionais. A presidencializada Guerra à Pobreza levou a novas oportunidades de trabalhos na comunidade Chicana e ao recrutamento de Chicanos no governo e nas universidades em uma escala nunca antes vista. Esse fato, por sua vez, teve dois efeitos: o aumento de um número considerável de mexicano-estadunidenses de classe-média, e esse fato fez com que muitos intelectuais Chicanos tivessem contato com reformadores ativistas sociais e revolucionários então concentrados nas universidades. A Guerra à Pobreza logo serviu como uma catalisadora para despertar as ações políticas dos moradores dos *barrios* e seus simpatizantes. A Guerra do Vietnã trouxe à comunidade Chicana a mesma discórdia que suscitou em todos os lugares da nação. Logo, os estudantes Chicanos radicalizados foram rápidos ao perceber a discrepância entre a falta de representação de suas comunidades nas estruturas de poder social, político e econômico e a falta de representação nas estatísticas das vítimas da guerra⁹⁸ (VIGIL, 1989, p. 234, tradução nossa).

O Movimento Chicano reivindicou seus direitos em diversas áreas da sociedade, tais como na educação, no trabalho e na reparação histórica em relação à divisão de terras. Como exemplo, podemos citar diversos grupos que surgiram ao longo do movimento, a saber: *The Crusade for Justice in Denver*, *The Brown Berets*, *United Mexican American Students* (UMAS), *Mexican American Youth Organization* (MAYO), *La Raza Unida Party*, *Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán* (MEChA), *Mexican-American Political Association* (MAPA), entre outros (VIGIL, 1998, p. 241-242). Assim, vemos o caráter abrangente desse movimento, que apesar de enfrentar diversas adversidades, cresceu em todo o território dos E.U.A. e tomou grandes proporções dentro da sociedade estadunidense.

O Movimento Chicano também teve importante papel no desenvolvimento da identidade do indivíduo mexicano-estadunidense, como salienta Vigil (1998). Para ele, após séculos sofrendo com o preconceito dos colonizadores europeus e depois com o preconceito da população hegemônica estadunidense, a participação no Movimento permitiu que tanto adolescentes como adultos pudessem ter a oportunidade de finalmente desenvolverem uma visão positiva sobre si mesmos e

⁹⁸ Tradução nossa do excerto: “*The achievements of the black civil rights movement sparked renewed organization in the Chicano community, often modeled in large part on earlier black campaigns. The political power mustered by the civil rights campaigns also paved the way for stronger ties between Chicano leaders and national political organizations. The presidentially endorsed War on Poverty led to new job opportunities in the Chicano community and to the recruitment of Chicanos in government and the universities on a scale never previously reached. This, in turn, had two effects: It increased the number of highly visible middle-class Mexican Americans, and it brought Chicano intellectuals into contact with the activist social reformers and revolutionists then concentrated in the universities. The War on Poverty soon worked as a catalyst to awaken the political actions of barrio dwellers and their sympathizers. The war in Vietnam brought to the Chicano community the same dissension it sparked elsewhere in the nation. Newly radicalized Chicano students were quick to note the discrepancy between their community’s underrepresentation in the social, political, and economic power structure and their overrepresentation in war casualty statistics*” (VIGIL, 1989, p. 234).

sobre suas identidades pessoais e coletivas, pois “a atividade de protesto serviu como propósito psicológico para amenizar os efeitos de inferioridade e marginalidade⁹⁹” (VIGIL, 1998, p. 243, tradução nossa).

Para Carlos Muñoz (1989), participante ativo do Movimento Chicano, desde os primeiros debates e reuniões entre a juventude Chicana, sempre houve uma necessidade em se criar uma identidade própria que refletisse a herança cultural pela busca dos direitos civis e de seus lugares de pertencimento na sociedade estadunidense. Em suas palavras: “Em uma larga escala, o movimento foi uma busca de identidade, um esforço para recapturar o que havia sido perdido durante o processo de socialização imposto nas escolas dos Estados Unidos, igrejas e outras instituições¹⁰⁰” (MUÑOZ, 1989, p. 61, tradução nossa). O autor também aponta, já no prefácio de seu livro *Youth, Identity, Power: The Chicano Movement*, publicado em 1989, que o Movimento Chicano foi o “primeiro protesto em larga escala na história dos Estados Unidos” e cujas “(...) greves marcaram a entrada da juventude de origem mexicana na história dos turbulentos anos 1960 assim como o inédito engajamento nos protestos em massa dos direitos civis¹⁰¹” (MUÑOZ, 1989, p. 1-2, tradução nossa).

Uma das principais ideias relacionadas na formação de uma identidade Chicana foi a busca de suas raízes ancestrais. Portanto, nesse período, os Chicanos começaram a utilizar a palavra *Aztlán* para se referirem a uma terra prometida que seria berço da identidade Chicana. Aztlán é o nome asteca dado para o antigo território ao Norte do México, o qual compõe o atual território Sudoeste dos Estados Unidos. Ela, então, representa, para os indivíduos Chicanos, suas raízes identitárias e também seu predestinado destino, como afirma Vigil (1998). Alguns participantes do movimento mais radicais defendiam a ideia de se separarem da sociedade estadunidense e constituírem sua própria sociedade, o que representava, além de um retorno às tradições indígenas, o uso da tecnologia e de outras ferramentas modernas para o desenvolvimento do povo Chicano.

Essa mesma ideia de terra mitológica aparece em obras literárias, como vemos no romance do escritor chicano Runolfo Anaya, *Heart of Aztlán*¹⁰², publicado em 1988, no qual o autor

⁹⁹ Tradução nossa do excerto: “*Protest activity served as psychological purpose in assuaging the effects of inferiority and marginality*” (VIGIL, 1998, p. 243).

¹⁰⁰ Tradução nossa do excerto: “*To a large degree, the movement was a quest for identity, an effort to recapture what had been lost thorough the socialization process imposed by US schools, churches, and other institutions*” (MUÑOZ, 1989, p. 61).

¹⁰¹ Tradução nossa do excerto: “*(...) their first large-scale protest in the US history, the walkouts marked the entry by youth of Mexican descent into the history of the turbulent sixties as they engaged for the first time in direct mass civil rights protest*” (MUÑOZ, 1989, p. 1-2).

¹⁰² ANAYA, Rudolfo. *Heart of Aztlan: a novel*. Open Road Media: New York, 2015.

descreve, de forma poética, a vida em um bairro latino do estado do Novo México — estado este localizado no antigo território de Aztlán. Para Glória Anzaldúa, além de ter a simbologia de terra prometida, o território também representa metaforicamente a ideia de que o povo Chicano tem por tradição ancestral e histórica o movimento contínuo de migração. Logo, nas páginas iniciais de seu livro, a autora aponta que os Chicanos:

Temos uma tradição de migração, uma tradição de longas caminhadas. Assistimos hoje *la migración de los pueblos mexicanos*, à odisseia de regresso à histórica e mitológica Aztlán. Desta vez, o tráfego é de Sul para Norte. *El retorno* à terra prometida começou primeiro com os indígenas do interior do México e os *mestizos* que vieram com os *conquistadores* nos anos 1500s. A imigração continuou nos três séculos seguintes e, neste século, continuou com os *braceros* que ajudaram a construir nossas ferrovias e colheram nossas frutas. Hoje, milhares de mexicanos estão cruzando a fronteira legal e ilegalmente; dez milhões de pessoas sem documentos retornaram ao Sudoeste¹⁰³ (ANZALDÚA, 1999, p. 24, tradução nossa).

Além de considerarem o território de Aztlán como terra originária dos Chicanos, o movimento também adotou uma série de medidas em prol de melhorias sociais e econômicas. Dentre essas medidas, podemos destacar as marchas realizadas em diversas localidades dos EUA, além de conferências e debates sobre o movimento. Durante uma dessas conferências, a Conferência da organização Chicano Youth, ocorrida em Denver-Colorado, realizada no ano de 1969, foi adotado o que ficou conhecido como *El Plan Espiritual de Aztlán*. Muñoz (1989) identifica esse Plano Espiritual como um manifesto pacifista que articulava ideias do líder do Movimento dos Direitos Civis dos Negros, Dr. Martin Luther King Jr. e também do mais expoente líder do Movimento Chicano, César Chávez.

Para Pérez-Torres (1989), o *Plan Espiritual de Aztlán* representava ideias de auto-affirmação e determinação do Movimento Chicano, ao passo que levantava bandeiras importantes, tais como a luta para mudanças socioeconômicas e políticas que, historicamente, exploraram o povo mexicano e o povo de origem mexicana. Além de levantar essas bandeiras, a própria designação Chicano ou Chicana reafirma uma identidade própria e singular que se diferencia da identidade mexicana e da identidade estadunidense. Assim, fica evidente no manifesto tanto a defesa das questões socioeconômicas e políticas para a melhoria das condições de vida da população mexicano-

¹⁰³ Tradução nossa do excerto: “We have a tradition of migration, a tradition of long walks. Today we are witnessing *la migración de los pueblos mexicanos*, the return odyssey to the historical/mythological Aztlán. This time, the traffic is from south to north. *El retorno* to the promised land first began with the Indians from the interior of MeXICO and the *mestizos* that came with the *conquistadores* in the 150.os. Immigration continued in the next three centuries, and, in this century, it continued with the *braceros* who helped to build our railroads and who picked our fruit.. Today thousands of Mexicans are crossing the border legally and illegally; ten million people without documents have returned to the Southwest.” (ANZALDÚA, 1999, p. 24)

americana, como das questões identitárias, pois nas palavras do autor: “Aztlán como um significante que marca a conclusão ou retorno dos Chicanos a uma pátria sugere significado cultural e social¹⁰⁴” (PÉREZ-TORRES, 1989, p. 214, tradução nossa).

Alguns dos pontos abordados pelo *Plan Espiritual de Aztlán* é o despertar de uma nova consciência que pudesse enaltecer a ancestralidade Chicana e reclamar os direitos referentes à terra outrora pertencente aos indígenas e aos mexicanos. Auto-denominados como *Raza de Bronze*, fica evidente no manifesto a busca pelo resgate cultural e o desenvolvimento do orgulho de um povo, como vemos logo no início do texto:

No espírito de um novo povo consciente não só de seu orgulhoso patrimônio histórico, mas também da brutal invasão do “gringo” em nossos territórios, nós, os Chicanos habitantes e civilizadores da terra nortenha de Aztlán de onde vieram nossos antepassados, reivindicamos a terra de seu nascimento e consagramos a determinação de nosso povo do sol, declaramos que o chamado de nosso sangue é nosso poder, nossa responsabilidade e nosso destino inevitável¹⁰⁵ (VALDEZ; STAN STEINER, p. 402, 1973, tradução nossa).

O desenvolvimento dessa consciência política e social defendido por Luis Valdez no *Plan Espiritual de Aztlán* ocorreu após uma demanda para que intelectuais, artistas e escritores Chicanos se manifestassem para desenvolver uma identidade própria. De acordo com Muñoz (1989), as ideias apresentadas no manifesto foram influenciadas pela Revolução Cubana, após uma viagem de Valdez a Cuba, e rompiam com o pensamento político da geração que se auto-denominava como *Mexican American generation*. Foi nesse período que surgiram novos artistas entre poetas, escritores, dramaturgos e artistas plásticos responsáveis pela busca de uma identidade puramente Chicana. Essa busca teria raízes na cultura mexicana tradicional, principalmente dos Astecas, e rejeitaria a cultura dos anglo-saxões brancos, como afirma o autor em:

Foi Luis Valdez que deu a primeira direção concreta ao desenvolvimento de uma identidade Chicana e sua ênfase no legado não-branco do povo mexicano-estadunidense. Valdez defende que há apenas uma identidade apropriada para os mexicanos-estadunidenses oprimidos, e essa identidade tem raízes no passado indígena e na história da classe trabalhadora das pessoas¹⁰⁶ (MUÑOZ, 1989, p. 63, tradução nossa).

¹⁰⁴ Tradução nossa do excerto: “Aztlán as a signifier marking the completion or return of Chicanos to a homeland suggests both cultural and social signification” (PÉREZ-TORRES, 1989, p. 214).

¹⁰⁵ Tradução nossa do excerto: “In the spirit of a new people that is conscious not only of its proud historical heritage but also of the brutal “gringo” invasion of our territories, we, the Chicano inhabitants and civilizers of the northern land of Aztlán from whence came our forefathers, reclaiming the land of their birth and consecrating the determination of our people of the sun, declare that the call of our blood is our power, our responsibility, and our inevitable destiny” (VALDEZ; STAN STEINER, p. 402, 1973).

¹⁰⁶ Tradução nossa do excerto: “It was Luis Valdez who first gave concrete direction to the development of a distinct Chicano identity and its emphasis on the nonwhite legacy of the Mexican American people. Valdez argued that there was only one identity appropriate to the oppressed Mexican American, and that identity was rooted in the nonwhite indigenous past and in the working-class history of the people” (MUÑOZ, 1989, p. 63).

Essa ruptura com o pensamento e as ideias da geração anterior também representou uma mudança na própria nomenclatura utilizada para denominar os descendentes de Mexicanos nascidos nos Estados Unidos. A denominação *Mexican-American* cede lugar ao termo *Chicano*, aparecendo para denominar os indivíduos simpatizantes com o movimento político e social iniciado na década de 1960. Muñoz (1989) destaca a primeira aparição do termo Chicano em um boletim informativo, destacando o orgulho da identidade Chicana e a luta durante o movimento estudantil:

Temos de começar a reconhecer nosso papel como agentes organizacionais por meio do qual os estudantes Chicanos possam se reconhecer como Mexicanos e ter orgulho disso. Somos a vanguarda do movimento de liberação mexicano-estadunidense. Formulamos a filosofia para nosso povo e oferecemos esperança para o futuro dos Mexicanos de todas as gerações. Reconhecemo-nos como uma geração de agentes tanto quanto de pensadores... Estamos resolvidos a perpetuar uma atmosfera de respeito e dignidade para nosso povo... Somos os agentes do progresso e da união. Queremos justiça social para um povo que vem sido oprimido há tanto tempo¹⁰⁷ (August 29th Movement *apud* MUÑOZ, p 83, 1989, tradução nossa).

No campo político, foram fundadas diversas organizações entre estudantes, trabalhadores urbanos, trabalhadores rurais e profissionais de classe-média. Essas organizações buscavam alcançar melhorias nas condições de vida, de habitação, de educação, de saúde e uma maior representação política. Muñoz (1989) cita diversas organizações político-sociais e ressalta que uma das organizações mais importantes para o Movimento Chicano foi a dos *United Farm Workers*, em tradução literal Trabalhadores Rurais Unidos.

Liderado pelos ativistas Chicanos César Chávez e Dolores Huerta, a *United Farm Workers* teve como estratégia a não-violência e o pacifismo como maneira de trazer a atenção para as pautas dos trabalhadores rurais Chicanos do estado da Califórnia. Já no estado do Novo México, o ativista Chicano Reies López Tijerina deu início a uma luta pela garantia de terras aos colonos de descendência mexicana com a criação de um grupo denominado *Alianza*. Para Vigil (1998): “O *United Farm Workers* lutou para corrigir as injustiças contra os trabalhadores, e a *Alianza* buscou a

¹⁰⁷ Tradução nossa do excerto: “*We have begun to recognize our role as an organizational agent through which Chicano students are able to recognize themselves as Mexicans and to take pride in it. We are the avant-garde of the young Mexican American liberation movement. We formulate a philosophy for our people and we provide the hope for the future of Mexicans of all generations. We preconize ourselves as a generation of doers as well as thinkers. ... We are resolved to perpetuate an atmosphere of respect and dignity for our people. ... We are the agents of progress and unity. We demand social justice for a people too long oppressed.*” (August 29th Movement *apud* MUÑOZ, p 83, 1989, tradução nossa).

devolução das terras garantidas pelo tratado; Ambas as questões, terra e trabalho, estão no centro deste relato histórico¹⁰⁸” (VIGIL, 1998, p. 241, tradução nossa).

De acordo com Muñoz (1989), na década de 1960 ocorreram muitos movimentos políticos e sociais importantes para a história dos Estados Unidos. O Movimento dos Direitos Civis dos Negros, o Movimento Chicano e o Movimento contra a Guerra do Vietnã são alguns dos movimentos mais famosos causadores de grande impacto nos estudantes em todo o país. Segundo o autor:

O Movimento Chicano foi um produto dos tempos políticos turbulentos que caracterizaram o final do século XX. Como foi o caso de outros movimentos de direitos civis criados e organizados por pessoas de cor, o Movimento Chicano surgiu para desafiar a supremacia branca e a opressão racial, evoluindo de uma política de integração ao *mainstream* da sociedade para uma política de nacionalismo racial e étnico centrado na redescoberta e reconexão com suas respectivas raízes ancestrais na América e no Terceiro Mundo.

O Movimento Chicano evoluiu para uma busca pela identidade centrada nas raízes indígenas da cultura mexicana. Foi um movimento para descolonizar a mente mexicano-estadunidense da bagagem de assimilação e do complexo de inferioridade que resultou de séculos de colonização européia no México e nos EUA. A política da identidade Chicana, apesar de seu caráter patriarcal, era progressiva para a época: gerava auto-estima e orgulho étnico e ajudava a criar um sentimento de empoderamento nunca antes sentido pelos mexicanos-estadunidenses, especialmente para os jovens¹⁰⁹ (MUÑOZ, 1989, p. 229, tradução nossa).

Apesar das melhorias e mudanças nas estruturas sociais e políticas da sociedade, muitos problemas que foram evidenciados durante o Movimento continuam presentes na sociedade atual. Vigil (1998) ainda relata haver uma falta de representação Chicana nas esferas política, social e econômica somada ao baixo salário e na falta de uma educação de qualidade. Embora tenham se acalmado os ânimos revolucionários importantes para a necessária década de 1960, ainda hoje vemos ativistas emergirem periodicamente para reivindicar direitos não concedidos até a atualidade.

¹⁰⁸ Tradução nossa do excerto: “*The farm union fought to correct injustices against workers, and the Alianza sought the return of treaty-guaranteed land; both issues, land and labor, are at the center of this historical account*” (VIGIL, 1998, p. 241).

¹⁰⁹ Tradução nossa do excerto: “*The Chicano Movement was a product of the turbulent political times that characterized the late twentieth century. As was the case for the other civil rights movements created and organized by people of color, the Chicano Movement emerged to challenge white supremacy and racial oppression, evolving from a politics of integration into the mainstream of society to a politics of racial and ethnic nationalism centered on rediscovery of and reconnection to their respective ancestral roots in the America’s and the Third World. The Chicano Movement evolved into a quest for identity centered on the Mexican indigenous roots of Mexican culture. It was a movement to decolonize the Mexican American mind from the baggage of assimilation and the inferiority complex that had resulted from centuries of European colonization in Mexico and the US. The politics of Chicano identity, notwithstanding its patriarchal character were progressive for their time: they generated self-esteem and ethnic pride and helped create a sense of empowerment never before felt by Mexican Americans, especially the youth*” (MUÑOZ, 1989, p. 229).

Com o Movimento Chicano, houve o desenvolvimento de uma consciência denominada como *Chicanozaje* ou *Chicanismo* (VIGIL, 1998, p. 251). Para Vigil, essa nomenclatura representa a consciência de um povo que conhece sobre seu status como membros oprimidos e marginalizados da sociedade estadunidense. Assim, com essa nova consciência há o reconhecimento de que, historicamente, os Chicanos são resultado de múltiplas etnias, tais como a indígena, a mexicana, a espanhola e, por fim, a estadunidense. Esse reconhecimento causa a expansão da ideia de mestiçagem refletida em diferentes identidades, culturas e línguas que constituem a identidade Chicana. Vigil (1997) ainda ressalta o seguinte:

Identificar-se com apenas uma identidade étnica pode ter sido apropriado durante as fases anteriores de nossa história estadunidense e internacional, mas nosso atual período de introspecção está nos aproximando de uma 'aldeia global'... Cabe a todos nós pensar multicultural e transnacionalmente ; para se tornar 'atravessadores de fronteira'¹¹⁰ (VIGIL, 1997, p. 2, tradução nossa).

A ideia de identidade baseada na mestiçagem e na junção de culturas está muito presente nos escritos de Glória Anzaldúa. A autora se auto-identifica como Chicana e mescla em seu livro fatos históricos, ficção e poesia para criar um escrita que represente de algum modo a maneira chicana de viver. Ao longo do livro, há uma mistura entre os diferentes idiomas falados pelos Chicanos, como o nauhatl, o espanhol e o inglês. A ideia de mestiçagem aparece logo no subtítulo do livro “*The New Mestiza*”, em tradução literal “A nova mestiça”. Já no início de seu livro, a autora assinala:

Nossos ancestrais espanhóis, indígenas e *mestizo* exploraram e se estabeleceram em partes do Sudoeste dos Estados Unidos no início do século XVI. Para cada *conquistador* sedento de ouro e missionário sedento de alma que veio do México para o Norte, de dez a vinte indígenas e *mestizos* foram junto como carregadores ou em outras funções. Para os indígenas, isso representou um retorno ao local de origem, Aztlán, tornando os Chicanos originalmente e secundariamente indígenas do Sudoeste. Indígenas e mestiços do centro do México se casaram com indígenas dos EUA. O casamento contínuo entre indígenas mexicanos e estadunidenses e espanhóis formou uma *mestizaje* ainda maior¹¹¹ (ANZALDÚA, 1999, p. 19, tradução nossa).

¹¹⁰ Tradução nossa do excerto: “*Pingeonholing oneself with just one ethnic identity may have been appropriate during earlier phases of our American and international history, but our current period of introspection is drawing us tighter into a 'global village'... It is incumbent on all of us to think multiculturally and transnationally; to become 'border crossers'*” (VIGIL, 1997, p. 2).

¹¹¹ Tradução nossa do excerto: “*Our Spanish, Indian, and mestizo ancestors explored and settled parts of the U.S. Southwest as early as the sixteenth century. For every gold-hungry conquistador and soul-hungry missionary who came north from Mexico, ten to twenty Indians and mestizos went along as porters or in other capacities. For the Indians, this constituted a return to the place of origin, Aztlán, thus making Chicanos originally and secondarily indigenous to the Southwest. Indians and mestizos from central Mexico intermarried with North American Indians. The continual intermarriage between Mexican and American Indians and Spaniards formed an even greater mestizaje*” (ANZALDÚA, 1999, p. 19).

A mestiçagem sobre a qual Anzaldúa (1999) fala em seus escritos, é um traço determinante da identidade Chicana, que estava em construção durante a década de 1960 e ao longo das décadas posteriores. Esse conceito, além de aparecer em vários textos, também aparece na própria ideia de *Chicanozaje*, que, como bem salienta Vigil, desenvolveu em adultos e adolescentes Chicanos uma visão positiva sobre si mesmos e sobre suas identidades pessoais e coletivas, contrastando com o preconceito historicamente vivenciado pelo povo mexicano e pelos seus descendentes habitantes dos EUA.

Alguns dos aspectos fundamentais na busca por uma identidade “puramente” Chicana foram advindos do florescimento da Arte Chicana. Para Vigil (1998), muitos artistas desenvolveram em seus trabalhos artísticos um pluralismo cultural e uma consciência que clamava por mudanças sociais e políticas. Além do teatro campesino, iniciado por Luis Valdez, poetas, muralistas, escritores e outros artistas também corroboravam para a criação de uma consciência e de uma identidade puramente Chicana. Quiñonez (1989) traz as seguintes reflexões a esse respeito:

Os artistas Chicanos e Chicanas contribuíram desenvolvendo a ala cultural do movimento. Eles se viam como trabalhadores culturais e evitavam o credo euro-ocidental de “arte pela arte”. Trabalhadores culturais criaram e compartilharam seu trabalho para promover o orgulho cultural, identificar tipos de opressão ou educar outras pessoas sobre questões históricas e sociais importantes para a identidade chicana. Os trabalhadores culturais também forneceram as habilidades organizacionais para produzir apresentações culturais e se tornaram uma força poderosa no recrutamento de pessoas para o movimento. A representação figurou com destaque no movimento Chicano, pois a necessidade de significantes que pudessem atrair e unificar ativistas em linhas comuns assumiu maior importância. El Teatro Campesino — um subproduto cultural direto do movimento dos agricultores — e seu uso da águia negra e da *Virgen de Guadalupe* provou ser instrumental na identificação, avanço e inserção de símbolos culturais que poderiam unificar os Chicanos¹¹² (QUIÑONEZ, 2002, p.132, tradução nossa).

Alguns artistas Chicanos, como a artista plástica Alma López e a escritora Sandra Cisneros, esta que é autora do livro objeto de nossa pesquisa *The House on Mango Street* (1988), apropriaram-se de símbolos mexicanos e de santidades religiosas para ressignificá-los em uma atitude artística e também política. Em seu ensaio “*Guadalupe the Sex Goddess*”, Cisneros direciona o problema da representação dos corpos femininos latinos, utilizando o símbolo religioso

¹¹² Tradução nossa do excerto: “*Chicano and Chicana artists contributed by developing the movement’s cultural wing. They saw themselves as cultural workers and es- chewed a Euro-Western “art for art’s sake” credo. Cultural workers created and shared their work to advance cultural pride, to identify types of oppression, or to educate others about historical and social issues important to Chicano identity. Cultural workers also provided the organizational skills to produce cultural presentations and became a powerful force in the recruitment of people into the movement. Representation figured prominently into the Chicano movement as the need for signifiers that could attract and unify activists along common lines took on greater importance. El Teatro Campesino—a direct cultural by-product of the farmworkers’ movement—and its use of the black eagle and the Virgen de Guadalupe proved to be instrumental in identifying, advancing, and inserting cultural symbols that could unify Chicanos*” (QUIÑONEZ, 2002, p. 132).

para direcionar críticas de gênero e de raça, com o objetivo de criar uma subjetividade feminina Chicana.

Contudo, apesar de as mulheres feministas Chicanas formarem parte do Movimento, os homens ativistas foram hesitantes em reconhecer os problemas relacionados à questão de gênero, pois, de acordo com Vigil (1998), julgavam as preocupações das feministas Chicanas como meras distrações para o que eles designavam como “problemas reais”, como a exploração e o racismo enfrentado pela população de origem mexicana. Contudo, pouco a pouco, as reivindicações das mulheres Chicanas foram ganhando espaço no movimento, ao ponto de ser criado pela revolucionária feminista Chicana Francisca Flores a *California League of Mexican American Women* (Vigil, 1998, p. 262), que lutava contra a violência masculina e a favor da garantia do acesso à métodos contraceptivos.

Além das questões de gênero e de raça abordados por diversos trabalhos, a questão da linguagem também aparece muito presente na arte e nos estudos Chicanos. Durante o Movimento Chicano, muitos ativistas e artistas defendiam a educação bilíngue nas escolas. Apesar da luta em defesa pelo aprendizado da língua espanhola e da língua inglesa nas escolas, o inglês continua sendo a língua ensinada nas escolas dos estados que fazem divisa entre o México e os Estados Unidos.

Glória Anzaldúa (1999) vai mais além ao entender a questão da linguagem Chicana como uma mistura entre várias línguas que resultou em uma nova língua, uma língua fronteiriça por ela definida como Espanhol Chicano (*Chicano Spanish*). Além disso, a autora salienta a linguagem como importante fator para a construção da identidade Chicana e utiliza dessa linguagem para escrever o seu livro mais famoso *Borderlands/La Frontera*, como ela mesma defende já no prefácio de sua obra:

A mudança de “códigos” adotada nesse livro do inglês para o espanhol castelhano, do dialeto do Norte do México ao *Tex-Mex*, a uma pitada de nahuatl e, por fim, a uma mistura de todos esses idiomas, reflete a minha língua, uma nova língua — a língua da fronteira. As línguas, na junção de culturas, são mescladas e revitalizadas; morrem e nascem. Presentemente essa língua infante, essa língua bastarda, conhecida como Espanhol Chicano, não é aprovada por nenhuma sociedade. Mas nós Chicanos não mais nos sentimos que precisamos implorar para sermos aceitos, para dar sempre a primeira abertura — traduzir para os anglos, mexicanos e latinos, nos desculpar por cada palavra que sai de nossas bocas. Hoje

nós cobramos para sermos conhecidos como estando no meio-termo¹¹³ (ANZALDÚA, 1980, p. 2, tradução nossa).

Podemos ver, portanto, como a arte e a linguagem foram instrumentos de suma importância para o reconhecimento de um povo que buscava o reconhecimento como sujeitos políticos e sociais dentro de um território outrora parte da nação mexicana que agora surgia como uma terra hostil, estrangeira. Reafirmar-se cultural, política, social e linguisticamente fez com que a população autodenominada Chicana lutasse por seus direitos básicos, tais como educação, saúde e moradia, desenvolvendo, ao mesmo tempo, seu orgulho e sua identidade.

Como resultado no campo da educação, Acuña (2015) salienta a criação de diversos programas bilíngues e a valorização da cultura e da língua falada pelos Chicanos. Além disso, o Governo dos EUA apoiou diversos programas experimentais visando a implementação da educação bilíngue. Porém, apesar de importantes evidências comprovando o sucesso da educação bilíngue, ainda hoje há uma grande resistência na implementação de um ensino bilíngue, pois grupos mais conservadores continuam a defender o ensino exclusivo da língua inglesa, porque, para eles, o ensino do espanhol ou de outro idioma atrasaria a integração na sociedade estadunidense.

Seguindo a perspectiva de Arturo Rosales (1996), um dos legados mais notáveis do Movimento Chicano foi o estabelecimento de um fortalecimento tanto comunitário quanto econômico. Esse avanço foi possível devido à conscientização dos militantes, que conseguiram analisar a posição dos Chicanos na sociedade estadunidense, propondo assim soluções inovadoras para antigas questões sociais.

De acordo com Vigil (1998), a população Chicana está crescendo rapidamente e em poucos anos será o maior grupo minoritário dos Estados Unidos. Somando-se à essa questão, o autor salienta que durante as décadas posteriores constatou-se, pela primeira vez na história dos Estados Unidos, a semelhança no número de mexicano-estadunidenses indocumentados e documentados. Para ele, esse fato ainda marca a desigualdade político dos mexicanos-estadunidenses, pois muitas pessoas de origem mexicana, por serem indocumentadas, ainda não tem acesso às decisões políticas exercidas por meio do voto.

¹¹³ Tradução nossa do excerto: "*The switching of "codes" in this book from English to Castilian Spanish to the North Mexican dialect to Tex-Mex to a sprinkling of Nahuatl to a mixture of all of these, reflects my language, a new language — the language of the Borderlands. There, at the juncture of cultures, languages cross-pollinate and revitalized; they die and are born. Presently this infant language, this bastard language, Chicano Spanish, is not approved by any society. But we Chicanos no longer feel that we need to beg entrance, that we need always to make the first overture — to translate to Anglos, Mexicans and Latinos, apology blurring out of our mouths with every step. Today we ask to be met halfway*" (ANZALDÚA, 1980, p.2).

Além disso, o autor ainda destaca a persistência no problema da marginalização entre os grupos não-hegemônicos existentes nos Estados Unidos. Um dos motivos agravantes para essa situação, no caso dos mexicanos-estadunidenses, é a incapacidade de funcionar adequadamente tanto na cultura estadunidense quanto na cultura mexicana. Entretanto, para o autor, algumas conquistas advindas do Movimento foram importantes para uma mudança social no país, como a elaboração de um programa bilíngue, melhorias nas condições laborais e um resgate identitário, conferindo dignidade e orgulho ao sujeito mexicano-estadunidense, mudando sua concepção sobre si mesmo e sobre sua história.

Atualmente, utiliza-se a nomenclatura “*hispanic*”, “*latino*”, “*latina*” ou “*latinx*”, esta última sendo mais inclusiva, já que abrange todos os gêneros¹¹⁴ e é utilizada para designar todos os indivíduos descendentes de famílias com espanhol como primeira língua ou indivíduos nascidos nos Estados Unidos de descendência hispânica. Contudo, para Vigil (1998) aqueles que se autodenominam Chicanos identificam-se com o Movimento político e social iniciado na década de 1960, pois, em suas palavras:

Usar o rótulo “Chicano” (e “Latino”) é em parte uma declaração de independência, do desejo de não ser mais tratado como um cidadão de segunda classe. Em um contexto de muitas e misturadas heranças e de versatilidade para ampliar a persona sociocultural. Essa orientação de aculturação nativista, na qual o modo cultural dominante é aprendido e o estilo nativo mantido, ajudará a afastar os cidadãos estadunidenses do etnocentrismo¹¹⁵ (VIGIL, 1998, p. 270, tradução nossa).

Rosales (1996) faz algumas considerações sobre o uso do termo nos dias atuais. Para ele, o termo Chicano está relacionado intimamente com o Movimento político iniciado na década de 1960 e uma identificação com a ideologia e o pensamento político defendido nesse período. Vejamos a passagem:

Algumas expressões utilizadas no movimento permanecem até os dias atuais, embora principalmente em círculos que mantêm uma conexão ininterrupta com o movimento: estudantes universitários, artistas, intelectuais, acadêmicos, etc. A palavra Chicano em si é um exemplo evidente. Fora do ambiente acadêmico, o termo é recebido com indiferença, e entre os imigrantes mexicanos, é frequentemente menosprezado. No entanto, a disputa sobre seu uso já não gera a mesma intensidade que tinha quando ativistas propuseram pela primeira vez o

¹¹⁴ DeGuzmán, María. Latinx: ¡Estamos aquí!, or Being “Latinx” at UNC-Chapel Hill. *Cultural Dynamics* 29 (3): 214–230, 2017.

¹¹⁵ Tradução nossa do excerto: “Using the label “Chicano” (and “Latino”) is partly a declaration of independence, of the desire to no longer be treated as a second-class citizen. It challenges the stereotype that Chicano are inferior culturally deprived. The term Chicano implies pride in a background of many and mixed heritages and the versatility to widen one’s sociocultural persona. This orientation of nativist acculturation, in which the dominant cultural mode is learned and the native style kept, will help to lead American citizens away from ethnocentrism” (VIGIL, 1998, p. 270).

termo Chicano na década de 1960¹¹⁶ (ROSALES, 1996, p. 260, tradução nossa).

Rosales (1996) assinala que atualmente as escritoras Chicanas assumiram uma posição de destaque na Literatura Chicana. Segundo ele, essas autoras, ao explorarem temas feministas, estilo e ideologia, desafiam as ideias machistas defendidas por alguns líderes durante o Movimento Chicano.

Indo ao encontro da ideia de Rosales (1996), Alma García (1989) entende que a década de 1980 acarretou uma mudança no foco da discussão sobre a opressão enfrentada por Chicanas e outras mulheres pertencentes aos grupos não-hegemônicos nos EUA. Segundo a autora, assim como as feministas negras, as feministas Chicanas analisam como raça, classe e gênero se entrelaçam em suas vidas de forma igualitária.

Uma das escritoras Chicanas que abordam esses temas é Sandra Cisneros. Entre seus romances, contos e poemas a autora entrelaça temas relacionados problematizando conceitos relacionados à identidade, à condição de ser mulher, escritora e Chicana, como veremos mais adiante, na análise do romance *The House on Mango Street*, publicado em 1984.

De forma pessoal, também experienciei a posição de ser mulher latina na sociedade estadunidense durante o período de setembro 2021 a setembro de 2022, quando fui contemplada com a bolsa sanduíche da instituição CAPES-PrInt¹¹⁷. Durante esse ano de residência nos Estados Unidos da América, pude participar atividades universitários do grupo *Hispanic/Latinx & Indigenous Initiatives* da *University of Louisville*, no estado de Kentucky. O grupo promove debates políticos e sociais problematizando o lugar do sujeito latino e do sujeito mexicano-estadunidense na sociedade atual dos EUA e levantando questões sobre identidade e resistência. A vivência nos EUA e as discussões em grupo foram fundamentais para que pudesse haver uma ampliação do meu próprio entendimento sobre a condição do indivíduo e, mais especificamente, da mulher latina nos Estados Unidos da América.

¹¹⁶ Tradução nossa do excerto: “Some of the lexicon used in the movement has survived to this day, albeit mainly in circles that have an unbroken tie to the movement: university students, artists, intellectuals, scholars, etc. The most apparent is the word Chicano itself. Outside of the academic environment, the term is met with indifference, and among Mexican immigrants it is scorned. But the struggle over its use no longer draws the same heat that it did when activist first proposed Chicano in the 1960’s” (ROSALES, 1996, p. 260).

¹¹⁷ O Programa CAPES-PrInt (Programa Institucional de Internacionalização) tem por objetivo oferecer bolsas de estágio em pesquisa de doutorado e pós-doutorado no exterior, além de apoiar a vinda de pesquisadores de instituições estrangeiras ao Brasil, de forma a complementar os esforços despendidos pelos programas de pós-graduação no Brasil na formação de recursos humanos de alto nível para inserção nos meios acadêmico, de ensino e de pesquisa no país. Disponível em: **CAPES-PrInt**: apresentação. Disponível em: <https://eaesp.fgv.br/capes-print>. Acesso em: 08 set. 2023.

2.10 Indígenas e Chicanos

O século XX foi palco de intensas batalhas sociais para os indígenas e os mexicano-estadunidenses, grupos que compartilham não apenas o mesmo território, mas também a ancestralidade indígena. Diante das complexidades das transformações sociais, políticas e econômicas, ambos os povos empreenderam esforços significativos para reivindicar seus direitos e preservar suas identidades distintas.

Para os indígenas, esse período foi caracterizado por uma luta contínua iniciada desde a chegada dos europeus no território estadunidense. A luta para preservação de suas culturas, tradições e religiosidades deu-se de forma concomitante à busca pela proteção de suas terras. A resistência às forças hegemônicas foi constante, pois era necessário resistir para sobreviver e preservar suas diferentes formas de entendimento da vida.

Da mesma forma, os Chicanos nos Estados Unidos enfrentaram desafios consideráveis, envolvendo a afirmação de sua identidade cultural em um contexto muitas vezes adverso. Eles se mobilizaram contra a discriminação sistêmica, buscando não apenas a igualdade, mas também o respeito pelas suas contribuições culturais e históricas. O século XX tornou-se assim, um período de resiliência e mobilização para ambas as comunidades, marcado pela problematização de seus lugares na sociedade estadunidense, pelo desenvolvimento do orgulho de suas origens, pela luta por seus direitos e pela busca de suas identidades diante das forças hegemônicas.

As expressões artísticas e o discurso, muitas vezes alinhados às perspectivas das forças hegemônicas, encontraram uma abertura para a participação de indivíduos anteriormente esquecidos e silenciados no cenário histórico e artístico com o surgimento do pós-modernismo. A literatura desempenha um papel crucial ao permitir que grupos não-hegemônicos apresentem suas diversas interpretações do mundo.

Nesse contexto, examinaremos as obras literárias de duas mulheres que se auto-identificam, respectivamente, como pertencentes aos Laguna Pueblo e Chicano. As obras em questão são *Ceremony*, de Leslie Marmon Silko, e *The House on Mango Street*, de Sandra Cisneros. Esses textos oferecem uma perspectiva valiosa a respeito das experiências dessas comunidades, contribuindo para a ampliação e enriquecimento do discurso literário ao incluir vozes que, por muito tempo, foram silenciadas.

3 *Ceremony*: o ritual de resistência e de busca identitária

A experiência dos indígenas dos Estados Unidos desde a chegada dos primeiros europeus no continente é marcada por uma história de violência e de opressão perpetrada pelo poder hegemônico exercido pelos exploradores espanhóis e ingleses, e posteriormente pelos estadunidenses. Ao longo dos séculos, essas comunidades enfrentaram inúmeras dificuldades, incluindo conflitos armados, doenças introduzidas pelos europeus, desalojamento de suas terras e realocação forçada para reservas muitas vezes distantes de seus territórios originais.

Os impactos dessa história persistem até os dias de hoje, refletindo-se na falta de garantias básicas de direitos para os indígenas remanescentes e seus descendentes nos Estados Unidos. Questões fundamentais, como acesso à saúde, educação, moradia e a participação em julgamentos igualitários, continuam a ser desafios enfrentados por essas comunidades. A marginalização e a falta de reconhecimento de seus direitos primordiais perpetuam a desigualdade e a vulnerabilidade desses grupos não-hegemônicos.

Mesmo com o passar dos séculos, os indígenas continuam a enfrentar a força do poder hegemônico, evidenciando a persistência das injustiças históricas. Reconhecer e abordar essas questões são atitudes cruciais para construir uma sociedade mais justa e inclusiva, na qual os direitos e a dignidade dos indígenas sejam plenamente respeitados e garantidos.

A literatura teve um importante papel para que os povos não-hegemônicos nos Estados Unidos, como os indígenas, os latinos, os LGBTQIAPN+¹¹⁸, os afro-estadunidenses, entre outros grupos, pudessem, dentro de uma sociedade de predomínio da língua inglesa e da cultura estadunidense, refletir e buscar suas identidades pessoais e coletivas, para assim construir seus discursos de resistência e ressignificar a história e a realidade em que vivem.

Ao oferecer uma plataforma para narrativas diversas e autênticas, a literatura permitiu que esses povos expressassem suas experiências de maneira autêntica, desafiando estereótipos e narrativas hegemônicas. Essas obras literárias permitiram que grupos historicamente marginalizados pudessem contar suas versões e suas verdades pessoais e coletivas.

Em seu livro *That the People Might Live: Native American Literatures and Native American Community* (1997), o autor e diretor do *Institute of Native American Studies*, Jace Weaver, entende que os “Escritores indígenas dos Estados Unidos auxiliam leitores descendentes dos povos originários a imaginar e a re-imaginar a si mesmos como indígenas, a partir de uma perspectiva

¹¹⁸ LGBTQIAPN+ é uma sigla que abrange pessoas que são Lésbicas, Gays, Bi, Trans, Queer/Questionando, Intersexo, Assexuais/Arromânticas/Agênero, Pan/Pôli, Não-binárias e mais.

interna, em vez de serem definidos pela sociedade dominante¹¹⁹” (WEAVER, 1997, p. 5, tradução nossa). Entretanto, o autor questiona-se sobre definição da identidade indígena estadunidense: por meio de quais características torna-se possível definir se um indivíduo é indígena?

David Murray, em *Forked Tongues: Speech, Writing and Representation in North American Indian Texts* (1991), também problematiza a questão da identidade indígena estadunidense ao assinalar que:

As questões de se a identidade indígena é medida pelo sangue, expressada por intermédio de parentesco, da genealogia ou por meio da cultura e do lugar, continuam sendo um problema complexo na escrita indígena, refletindo a complexidade dos argumentos sobre o *status* legal e cultural dos indígenas na América. No entanto, em ambos os casos, a relação problemática com o passado e o papel que o passado exerce na memória e na autodefinição, tanto pessoal quanto coletiva, continuam sendo um tema importante¹²⁰ (MURRAY, 1991, p. 81, tradução nossa).

Jack Forbes (1992) entende essa questão de maneira mais direta ao definir a literatura indígena estadunidense como a produzida por indivíduos compartilhando identidades e culturas semelhantes. Jace Weaver (1997), complementa a ideia de Forbes (1992), ao conceber a literatura dos povos originários dos Estados Unidos como aquela que pressupõe relações em comum, sejam elas territoriais, identitárias ou defensivas de uma causa em comum.

No livro *Native American Literatures: an Introduction*, Suzanne Evertsén Lundquist (2004) destaca a pluralidade da literatura produzida por escritores indígenas estadunidenses. Esse fato fica evidente logo no título de seu livro, pois o substantivo *literatures* aparece no plural denotando a diversidade literária que, segundo ela, é característica inerente desta literatura. Para Lundquist, mitos e histórias que antes eram disseminados pela linguagem oral foram re-contados e re-criados pela linguagem escrita por escritores contemporâneos:

Os autores indígenas contemporâneos têm recorrido à não ficção criativa ou à auto etnografia literária para expressar como a afiliação tribal, mitologia, ancestralidade, gênero, estágios de vida, educação, localização geográfica e contexto histórico influenciam sua consciência e informam sua identidade e obras. Esses autores se

¹¹⁹ Tradução nossa do excerto: “*American Indian writers help Native readers imagine and re-imagine themselves as Indian from the inside rather than as defined by the dominant society*” (WEAVER, 1997, p. 5).

¹²⁰ Tradução nossa do excerto: “*The questions of whether Indian identity is measured by blood, expressed through kinship and genealogy, or though culture and place, remains a complex problem in Indian writing, reflecting the complexity of arguments over Indians’ actual legal and cultural status in America, but in either case it is the problematic relation to the past and the role of the past in memory, personal and tribal, and in self-definition which continues as a major theme*” (MURRAY,)

tornaram antropólogos de sua própria experiência¹²¹ (LUNDQUIST, 2004, p. 8, tradução nossa).

A autora ainda salienta que muitos escritores indígenas estadunidenses contemporâneos são entendidos de forma superficial e, muitas vezes, equivocada, por tomarem por base em suas narrativas, elementos próprios de suas culturas, como lendas e suas mitologias. Uma das escritoras apontadas por Lundquist (2004) é Leslie Marmon Silko, da nação Laguna Pueblo, originária do Sudoeste dos Estados Unidos. Nas palavras de Lundquist: “Embora um punhado de romancistas indígenas seja incluído em cursos de Literatura Estadunidense contemporânea, como N. Scott Momaday (Kiowa) e Leslie Marmon Silko (Laguna Pueblo), frequentemente os fundamentos mitológicos de suas escritas são mal compreendidos¹²²” (LUNDQUIST, 2004, p.2, tradução nossa).

Segundo Lundquist (2004), a escritora Laguna Pueblo Leslie Marmon Silko é “uma voz central na Literatura Nativo-Estadunidense¹²³” (LUNDQUIST, 2004, p. 71, tradução nossa), sendo tema de ensino em faculdades e universidades em todo mundo. Descendente de Laguna Pueblos e de Cherokees, Lundquist (2004) salienta que Leslie Marmon Silko pode ser entendida como uma mulher *mixed blood*¹²⁴. Porém, ela se reconhece como pertencente aos Laguna Pueblo, pois nasceu e cresceu no estado do Novo México em território próximo a essa nação. Em 1977, Silko publicou seu primeiro romance denominado *Ceremony*, em 1977 pela editora *The Viking Press*. Vejamos, então, algumas características importantes sobre o romance.

3.1 A memória

Lundquist (2004) destaca a presença de temas recorrentes na literatura de Leslie Marmon Silko, bem como produções de outros escritores indígenas, como na do autor Kiowa Navarre Scott Momaday, a saber: “Mitologia, linguagem, narração de histórias, ritual, paisagem, ancestralidade e cura são influenciados por contextos semelhantes — histórias dos Pueblos, Navajos, Chicanos e do Sudoeste. E a intenção de lidar com o mal radical em um contexto moderno de maneira curativa

¹²¹ Tradução nossa do excerto: “*Contemporary Native authors have turned to creative nonfiction or literary auto ethnography to express how tribal affiliation, myth, ancestry, gender, life stages, education, geographical locale, and historical moment impress their consciousness and inform their identity and works. These author have become anthropologists of their own experience*” (LUNDQUIST, 2004, p. 8).

¹²² Tradução nossa do excerto: “*Although a handful of Native novelists are included in contemporary American Literature courses — N. Scott Momaday (Kiowa), Leslie Marmon Silko (Laguna Pueblo) (...) — often the mythological foundations of their writings are poorly understood*” (LUNDQUIST, 2004, p.2).

¹²³ Tradução nossa do excerto: “*(...) a central voice in Native American literature (...)*” (LUNDQUIST, 2004, p. 71).

¹²⁴ Entendemos esse conceito como: mestiço ou mestiça.

torna uma discussão entre eles, lado a lado, mais frutífera¹²⁵” (LUNDQUIST, 2004, p. 71, tradução nossa).

Em *Ceremony* (2006), há uma referência direta aos rituais dos Laguna Pueblo e Diné logo no título do romance. Já no prefácio, a autora esclarece a escolha do título e dos temas fundamentais que compõe seu livro:

O título do romance, *Ceremony*, refere-se às cerimônias de cura baseadas nas antigas histórias dos povos Diné e Pueblo. Os dois anos em que vivi e ensinei no *Dine College* foram importantes para minha compreensão da relação entre a cerimônia de cura e a narrativa. Eu estava consciente de construir o romance a partir de diferentes tipos de narrativas ou histórias para celebrar a arte de contar histórias, tanto com palavras faladas quanto escritas. Permiti-me mergulhar nas histórias antigas, pois elas evocaram uma sensação de conforto que eu lembrava da minha infância em Laguna¹²⁶ (SILKO, 2006, p. XV, tradução nossa).

Em *Ceremony*, deparamo-nos com uma história narrada em terceira pessoa por um narrador onisciente com conhecimento dos sentimentos e emoções das personagens do romance. A personagem protagonista, por sua vez, é Tayo, nome que nos remete às histórias tradicionais dos Laguna Pueblo. Ele é um veterano da Segunda Guerra Mundial com ancestralidade caucasiana e Laguna Pueblo, sendo considerado um *mixed blood*, ou seja, um sujeito mestiço, vivendo em uma reserva indígena no Sudoeste dos Estados Unidos.

Em relação à história narrada do romance, temos como tema central os dramas pessoais e familiares de Tayo. Ao retornar para sua reserva após o fim da guerra, ele enfrenta consequências emocionais e físicas, causando-lhe transtornos de estresse pós-traumático (SCARBERRY, 1979). O romance narra, em suas primeiras páginas, a tentativa de recuperação de Tayo em um hospital de veteranos na cidade de Los Angeles. Ao longo de sua internação, Tayo é acometido pela falta de distinção entre a realidade e suas memórias que perpassavam por horrores vividos durante a guerra e por memórias de sua própria infância:

Ele não conseguia descansar enquanto as lembranças estivessem entrelaçadas com o presente, emaranhadas como fios coloridos da antiga cesta de costura da vovó quando ele era criança, e ele as havia levado para brincar do lado de fora e elas

¹²⁵ Tradução nossa do excerto: “*Mythology, language, storytelling, ritual, landscape, ancestry, and healing are informed by similar contexts — Pueblo, Navajo, Chicano, and Southwestern histories. And their intent on dealing with radical evil in a modern context in curative ways makes a discussion of them, side by side, more fruitful*” (LUNDQUIST, 2004, p. 71, tradução nossa).

¹²⁶ Tradução nossa do excerto: “*The title of the novel, Ceremony, refers to the healing ceremonies based on the ancient stories of the Diné and Pueblo people. The two years I lived and taught for Dine College were important to my understanding of the healing ceremony’s relationship to storytelling. I was conscious of constructing the novel out of many different kinds of narratives or stories to celebrate storytelling with the spoken as well as the written word. I indulged myself with the old-time stories because they evoked a feeling of comfort I remembered from my childhood at Laguna*” (SILKO, 2006, p. XV).

havam escorregado de seus braços para as ervas daninhas de verão e rolado em todas as direções, e então ele tinha se apressado para recolhê-las antes que a tia o encontrasse¹²⁷ (SILKO, 2006, p. 6, tradução nossa).

No hospital, Tayo apresenta sintomas intensos de confusão mental, pois não consegue distinguir suas memórias passadas do tempo presente. Para exemplificar sua desordem mental, em um dos momentos da narrativa, a personagem protagonista não consegue diferenciar se está ouvindo vozes que falam os idiomas japonês ou espanhol. A indistinção entre o reconhecimento dos idiomas é um indicativo dessa desordem mental enfrentada por Tayo, já que poderíamos identificar o idioma japonês com as vozes dos soldados japoneses durante a guerra e as vozes dos mexicanos habitantes de seu território original, o Sudoeste estadunidense, região outrora parte do território mexicano. Somado à esses idiomas, está a língua dos Laguna Pueblo, ouvida também por Tayo durante seu delírio: “(...) Vindo menos do Sul, movendo-se para o Oeste, as vozes se tornariam vozes de Laguna¹²⁸” (SILKO, 2006, p. 5, tradução nossa).

Enquanto ainda está no hospital, Tayo vive em um delírio constante entre suas memórias, sua imaginação e a realidade, como se suas memórias estivessem sempre “ (...) rolando-o de um lado para o outro repetidamente, como detritos arrastados em uma enchente¹²⁹ (...)” (SILKO, 2006, p. 5, tradução nossa). No excerto abaixo, podemos ver como Tayo é atormentado por essas memórias, as lembranças e a imaginação:

Ele estava deitado no concreto, ouvindo as vozes que o cercavam, vozes que eram suaves ou distantes. Falavam com ele em inglês, e quando ele não respondia, houve uma discussão e ele ouviu claramente as palavras em japonês. Ele não tinha certeza de onde estava mais, talvez de volta nas selvas novamente; sentiu um suor doentio percorrendo seu corpo como a sombra do anjo sobre o qual a tia falava. Ele lutou para emergir à superfície e esperava que um cano de rifle fosse enfiado em seu rosto quando abrisse os olhos. Era pior do que ele jamais havia sonhado: ter vagado todos esses meses na fumaça branca, apenas para acordar novamente no campo de prisioneiros. Mas ele não queria ser invisível quando morresse, então se libertou, uma última vez¹³⁰ (SILKO, 2006, p. 15, tradução nossa).

¹²⁷ Tradução nossa do excerto: “*He could get no rest as long as the memories were tangled with the present, tangled up like colored threads from old Grandma’s wicker sewing basket when he was a child, and he had carried them outside to play and they had spilled out of his arms into the summer weeds and rolled away in all directions, and then he had hurried to pick them up before Auntie found him*” (SILKO, 2006, p. 6).

¹²⁸ Tradução nossa do excerto: “*(...) coming less from the south, moving into the west, and the voices would become Laguna voices (...)*” (SILKO, 2006, p. 5)

¹²⁹ Tradução nossa do excerto: “*(...) rolling him over and over again like debris caught in a flood (...)*” (SILKO, 2006, p. 5).

¹³⁰ Tradução nossa do excerto: “*He lay on the concrete listening to the voices that surrounded him, voices that were either soft or distant. They spoke to him in English, and when he did not answer, there was a discussion and he heard the Japanese words vividly. He wasn’t sure where he was any more, maybe back in the jungles again; he felt a sick sweat shiver over him like the shadow of the angel Auntie talked about. He fought to come to the surface, and he expected a rifle barrel to be shoved into his face when he opened his eyes. It was all worse than he had ever dreamed: to have drifted all those months in white smoke, only to wake up again in the prison camp. But he did not want to be invisible when he died, so he pulled himself loose, one last time*” (SILKO, 2006, p. 15).

Em seu estudo sobre a guerra industrial e as neuroses traumáticas causadas em veteranos de guerra, Eric Leed (2000), entende que as neuroses traumáticas geradas pela guerra marcam a mente de seus veteranos tornando-se horrores internos inesquecíveis e repetitivos. Na visão de Leed (2000), o estresse pós-traumático é uma doença histórica com suas raízes em contextos, períodos e lugares específicos, como, por exemplo, no período da Segunda Guerra Mundial, na Guerra do Vietnã e na Guerra do Iraque. Porém, segundo Leed, “Embora sejam produtos de um momento e lugar específicos, as neuroses da guerra transcendem o contexto de sua geração, persistindo de alguma forma por inércia para moldar as percepções, julgamentos e comportamentos daqueles que sofrem com o passado¹³¹” (LEED, 2000, p. 1, tradução nossa).

Para Susan J. Scarberry (1979), durante sua estadia na ala de saúde mental do Hospital de Veteranos em Los Angeles, Tayo enfrenta sintomas grandes de fadiga de combate fazendo-o ter alucinações, enxergar apenas vagos contornos dos objetos e distorcer sua percepção do que entendemos como realidade, fazendo até mesmo o presente e o passado parecerem indistintos e confusos. A autora ainda salienta que o hospital parece representar no início da narrativa um refúgio isolando Tayo da realidade, oferecendo-lhe proteção e segurança, mas, ao mesmo tempo, privando-o de sentir emoções e sensações em um estado semelhante ao vegetativo. Sua melhora irá ocorrer apenas quando Tayo deixa o hospital depois de receber alta.

Algumas memórias diárias funcionam como um estímulo para Tayo acionar acontecimentos traumáticos da guerra: a recorrente chuva, o verde da selva e a imagem de uma pessoa japonesa fazem com que Tayo relembre os conflitos vividos. Essas memórias são agravadas devido ao falecimento de seu primo Rocky, morto pelos soldados japoneses durante a guerra: “Tayo odiava essa chuva interminável, como se fosse a chuva verde da selva, e não as milhas de marcha ou a granada japonesa que estava matando Rocky. Ele culparia a chuva se os japoneses vissem como o cabo cambaleava; se vissem o quanto Rocky tinha enfraquecido e viessem esmagar a cabeça dele com a coronha de um rifle, então seria a chuva e o verde ao redor que o mataria¹³²” (SILKO, 2006, p. 32, tradução nossa).

Para Gwekaanmad Pitawanakwat (2023), as memórias de Tayo se entrelaçam, criando a sensação de todas estarem acontecendo ao mesmo tempo. Ao reviver os episódios traumáticos de

¹³¹ Tradução nossa do excerto: “*Though a product of a particular time and place, the neuroses of war transcend the context of their generation, continuing through some kind of inertia to frame the perceptions, judgments and behaviour of those who suffer from the past*” (LEED, 2000, p.1).

¹³² Tradução nossa do excerto: “*Tayo hated this unending rain as if it were the jungle green rain and not the miles of marching or the Japanese grenade that was killing Rocky. He would blame the rain if the Japs saw how the corporal staggered; if they saw how weak Rocky had become, and came to crush his head with the butt of a rifle, then it would be the rain and the green all around that killed him*” (SILKO, 2006, p. 32).

sua infância vemos que o sofrimento de Tayo vai além do trauma da guerra, pois desde o início do romance, a narrativa evidencia que essas outras experiências vividas pela personagem protagonista afetam-o profundamente e têm um grande peso emocional e significativo em sua vida.

Ao longo do romance, eventos no presente da narrativa funcionam como pequenos estímulos para Tayo reacender suas memórias da guerra. A simples visão de uma pessoa com características de uma pessoa asiática, por exemplo, serve como um gatilho que ressuscita em Tayo lembranças dos soldados japoneses. Da mesma forma, o clima desértico e a persistente falta de chuva na região Sudoeste dos Estados Unidos provocam em Tayo lembranças das intensas chuvas enfrentadas nas selvas das Filipinas durante os períodos de conflito. Nesse sentido, entendemos pequenos episódios e espaço do romance como importantes elementos para reavivar antigas memórias traumáticas. Vejamos o excerto abaixo, no qual há a descrição da selva e das chuvas:

Chuva na selva não tinha começo nem fim; ela crescia como a vegetação do céu, ramificando-se e arqueando em direção à terra, às vezes em moitas sólidas enredando as ilhas e, outras vezes, em volutas de névoa azul se desenrolando das nuvens costeiras. A selva exalava um verde eterno que febrilizava os homens até que eles pingassem suor da mesma maneira que as folhas borrachudas da selva pingavam a chuva de monção¹³³ (SILKO, 2006, p. 32, tradução nossa).

A partir do trecho mencionado, é evidente que o espaço emerge como uma força significativa dentro da narrativa, exercendo uma influência direta sobre o comportamento dos soldados envolvidos na guerra. A expressão "febre dos homens" indica ser a selva das Filipinas um ambiente desafiador e opressivo, no qual elementos como umidade e calor têm um impacto palpável no comportamento das personagens. A umidade e o calor desse espaço ocasionam uma transpiração exacerbada, elementos que nos remetem às folhas da selva retendo consideráveis quantidades de água.

Essa descrição ressalta não apenas os desafios físicos enfrentados pelos soldados, mas também sugere uma correlação simbólica entre o ambiente hostil e as respostas emocionais e físicas das personagens. A analogia entre o suor dos soldados e a água acumulada nas folhas da selva não apenas destaca a intensidade das condições, mas também insinua a absorção e o peso emocional exercido pelo espaço sobre aqueles que nele lutam. Essa interação entre o ambiente e as personagens enriquece a trama, proporcionando uma compreensão mais profunda das experiências vividas durante a guerra.

¹³³ Tradução nossa do excerto: "*Jungle rain had no beginning or end; it grew like foliage from the sky, branching and arching to the earth, sometimes in solid thickets entangling the islands, and, other times, in tendrils of blue mist curling out of coastal clouds. The jungle breathed an eternal green that fevered men until they dripped sweat the way rubbery jungle leaves dripped the monsoon rain*" (SILKO, 2006, p. 32).

Em oposição ao espaço da verde selva filipina, temos o clima desértico e árido predominante na região do Sudoeste estadunidense. Ao voltar da guerra, Tayo reza para a chuva ir embora, em uma tentativa de se libertar das memórias da guerra. A personagem protagonista acredita que suas preces foram atendidas, pois ao longo dos seis anos seguintes não houve chuva na região: “Então ele havia rezado para afastar a chuva, e pelo sexto ano consecutivo, a seca persistia; a grama amarelava e não crescia. Onde quer que olhasse, Tayo conseguia ver as consequências de suas preces (...)”¹³⁴ (SILKO, 2006, p. 34, tradução nossa).

3.2 Os traumas do pós-guerra

Após deixar o hospital de veteranos e retornar à sua terra, Tayo se reencontra com as personagens Harley, Emo e Leroy, homens Laguna Pueblo, também ativos participantes da Segunda Guerra Mundial. Esse reencontro oferece um panorama impactante dos efeitos duradouros da guerra, uma vez que cada um deles está assombrado por memórias traumáticas e carrega marcas profundas dos momentos horríveis do conflito armado. Incapazes de escapar do peso de seus próprios traumas, Tayo e seus companheiros recorrem à bebida como uma tentativa de alívio temporário para suas recordações aterrorizantes.

Nesse encontro com as memórias do passado e na busca por um refúgio na embriaguez, Tayo retrata de maneira comovente a luta contínua enfrentada por muitos veteranos de guerra para encontrar paz e sentido em um mundo transformado pela experiência da guerra. Suas cicatrizes invisíveis persistem e desafiam sua reintegração à vida cotidiana na busca por um equilíbrio entre as lembranças angustiantes e a esperança de encontrar significado em meio à adversidade.

No trecho abaixo, vemos a complexidade da personagem protagonista em sua luta interna para fugir de suas memórias à medida que tenta encontrar um escape temporário no álcool para amenizar suas angústias profundas:

Algo estava diferente na cerveja desta vez; ela se espalhava pelo seu sangue e fazia com que todos os músculos relaxassem e ficassem quentes, mas também afrouxava algo mais profundo por dentro, algo que segurava a raiva e a mantinha no lugar. Ele conseguia sentir isso acontecendo. Como dois dias de neve acumulada nas ramificações de um grande pinheiro, na manhã do segundo dia, quando o sol apareceu e, cristal por cristal, penetrou na neve, derretendo-a longe dos galhos de

¹³⁴ Tradução nossa do excerto: “*So he had prayed the rain away, and for the sixth year it was dry; the grass turned yellow and it did not grow. Wherever he looked, Tayo could see the consequences of his praying (...)*” (SILKO, 2006, p. 34).

pinheiro, até que uma única rajada de vento da montanha e, de repente, toda a neve desabou¹³⁵(SILKO, 2006, p. 57, tradução nossa).

Os constantes encontros regados à bebida e às lembranças da guerra também são momentos para o surgimento de outro tema ao longo de suas conversas: a situação dos povos originários dos Estados Unidos da América. De modo informal e às vezes até mesmo jocoso, os companheiros de Tayo apresentam suas próprias perspectivas sobre as questões sociais e políticas que os afetam:

““O que precisamos é o que eles têm. Eu escolho San Diego.” Ele riu, e todos riram alto. [...]
 “Nós lutamos a guerra deles por eles.”
 “É, é verdade.”
 “Mas eles têm de tudo. E nós não temos nada, não é?”
 Todos gritaram "De jeito nenhum" alto, e beberam a cerveja mais rapidamente, e Emo ergueu a garrafa, sem se preocupar em despejar mais uísque no copo pequeno.
 “Eles tomaram nossa terra, levaram tudo! Então, vamos atrás das mulheres brancas! [...]
 Alguma vez houve estiagens no Colorado? Talvez Emo estivesse errado: talvez os brancos não tivessem de tudo. Apenas os indígenas tinham estiagens. Ele terminou a cerveja; Harley o observava e lhe deu outra¹³⁶” (SILKO, 2006, p. 51, tradução nossa).

No trecho acima, as personagens estão discutindo suas frustrações e sentimentos de desvantagem em relação aos brancos, que ocuparam suas terras e possuem uma série de recursos tomados dos povos originários. A referência a "San Diego" sugere a ideia de buscar um lugar mais promissor e aparentemente mais favorável. A conversa gira em torno de como eles lutaram na guerra pelo país, mas não obtiveram benefícios ou recompensas adequadas por seus esforços. Eles expressam ressentimento em relação aos brancos, com seus privilégios, direitos e glórias. A menção às mulheres brancas pode ser vista como uma reação de desafio ou revolta contra o que percebem como injustiças. O comentário final sobre as estiagens no Colorado sugere uma ironia por parte de

¹³⁵ Tradução nossa do excerto: “*Something was different about the beer this time; it swelled through his blood and made all the muscles loose and warm, but it was also loosening something deeper inside which clenched the anger and held it in place. He could feel it happening. Like two days of snow piled deep on the branches of a big pine tree the morning of the second day, when the sun came out and crystal by crystal penetrated the snow, melting it away from the pine needles until a single gust of mountain wind and suddenly all the snow came tumbling down*” (SILKO, 2006, p. 57).

¹³⁶ Tradução nossa do excerto: ““*What we need is what they got. I’ll take San Diego.*” He laughed, and they all laughed loudly. (...) *“We fought their war for them.”*
“Yeah, that’s right.”
“Yeah, we did.”
“But they’ve got everything. And we don’t got shit, do we? Huh?”
They all shouted “Hell no” loudly, and they drank the beer faster, and Emo raised the bottle, not bothering to pour the whiskey into the little glass any more.
“They took our land, they took everything! So let’s get our hands on white women!” (...)
Did they ever have droughts in Colorado? Maybe Emo was wrong: maybe white people didn’t have everything. Only Indians had droughts. He finished off the beer; Harley was watching him and gave him another one” (SILKO, 2006, p. 51).

Tayo, tendo em vista os problemas e desafios exemplificados pelas estiagens parecerem uma questão exclusivamente enfrentada pelos indígenas originários do território hoje pertencente aos Estados Unidos.

As longas conversas durante seus encontros fazem aparecer um ressentimento e uma melancolia inegáveis perante a situação do indígena na sociedade estadunidense. Ao compartilharem suas histórias na guerra, recordam-se como suas habilidades e sua dedicação foram valorizadas durante o conflito. No entanto, conforme a conversa avança, os veteranos salientam dificuldades na reintegração à sociedade: sentem-se deslocados e desvalorizados, lutando para encontrar um propósito tão significativo quanto o que tinham na guerra:

Veja esses indígenas tolos pensando que esses tempos bons durariam. Eles nunca quiseram desistir da cerveja gelada e das mulheres loiras. De jeito nenhum! Eles também eram os Estados Unidos, a Terra da Liberdade, como os professores diziam na escola. Eles tinham o uniforme e não pareciam diferentes mais. Eles ganharam respeito¹³⁷ (SILKO, 2006, p. 38, tradução nossa).

No seu célebre discurso *Beyond Vietnam: A Time to Break Silence*, proferido em 4 de abril de 1967, na cidade de Nova York, durante a Guerra do Vietnã, o teólogo e célebre ativista pelos direitos dos afro-descendentes nos Estados Unidos, Martin Luther King Jr., já atentava para o fato de que na guerra todos são vistos e tratados de forma igualitária; porém, dentro da sociedade estadunidense existem grandes desigualdades raciais e econômicas separando brancos e negros:

Estávamos enviando jovens negros que haviam sido prejudicados pela nossa sociedade, a oito mil milhas de distância, para garantir liberdades no Sudeste Asiático que eles não encontraram no Sudoeste da Geórgia e no *East Harlem*. E assim, fomos repetidamente confrontados com a cruel ironia de assistir na tela da TV enquanto negros e brancos matam e morrem juntos por uma nação que não conseguiu uni-los nas mesmas escolas. E assim, os vemos em solidariedade brutal queimando as cabanas de uma vila pobre, mas percebemos que mal poderiam viver no mesmo bairro em Chicago. Eu não poderia ficar em silêncio diante de tal manipulação cruel dos pobres¹³⁸ (KING, 1967, p. 1, tradução nossa).

¹³⁷ Tradução nossa do excerto: “*See these dumb Indians thought these good times would last. They didn’t ever want to give up the cold beer and the blond cunt. Hell no! They were America the Beautiful too, this was the land of the free just like teachers said in school. They had the uniform and they didn’t look different no more. They got respect.*” He could feel the words coming out faster and faster, the momentum building inside him like the words were all going to explode and he wanted to finish before it happened” (SILKO, 2006, p. 38).

¹³⁸ Tradução nossa do excerto: “*We were taking the black young men who had been crippled by our society and sending them eight thousand miles away to guarantee liberties in Southeast Asia which they had not found in southwest Georgia and East Harlem. 65 And so we have been repeatedly faced with the cruel irony of watching Negro and white boys on TV screens as they kill and die together for a nation that has been unable to seat them together in the same schools. And so we watch them in brutal solidarity burning the huts of a poor village, but we realize that they would hardly live on the same block in Chicago. I could not be silent in the face of 70 such cruel manipulation of the poor*” (KING, 1967, p. 1).

A reflexão de King (1967) sobre a injustiça e a ironia da situação durante a Guerra do Vietnã pode ser estendida para outros grupos hegemônicos que também lutaram nas diversas guerras das quais os Estados Unidos participaram. O autor aponta para a ironia de ver negros e brancos lutando juntos em terras estrangeiras, enquanto em seu próprio país, as pessoas de diferentes origens são segregadas e enfrentam discriminação e desigualdade. Assim, em seu discurso, King (1967) expressa sua indignação diante dessa injustiça e manipulação dos pobres, indicando que não poderia ficar em silêncio diante dessa realidade.

Em *Ceremony* (2006), Tayo relembra como foi o recrutamento dos indígenas feito pelo governo estadunidense para servirem na Segunda Guerra Mundial. Na companhia de seu primo Rocky, Tayo vê o recrutador do exército pregar *posters* de soldados e tanques de guerra. Ao se aproximarem, eles ouviram suas palavras: “‘Qualquer um pode lutar pelos Estados Unidos’, começou ele, dando ênfase especial aos ‘Estados Unidos’, ‘até vocês, rapazes. Em um momento de necessidade, qualquer um pode lutar pelo país¹³⁹’” (SILKO, 2006, p. 59, tradução nossa). Seu primo Rocky é o primeiro a se alistar, iludido pela possibilidade de se tornar piloto do exército estadunidense. Quando Tayo é perguntado pelo recrutador se também será o próximo a se alistar, Rocky se adianta caso Tayo também se alistasse se poderiam permanecer juntos durante a guerra: “‘E meu irmão,” disse Rocky, balançando a cabeça para Tayo. “Se nós dois nos alistarmos, podemos permanecer juntos¹⁴⁰?’” (SILKO, 2006, p. 60, tradução nossa).

Tanto Tayo como Rocky se alistam iludidos pela realização de diferentes desejos pessoais: enquanto Rocky quer ir para a guerra em uma tentativa de tornar-se piloto de avião em uma possível busca por valorização social, Tayo vê na guerra a possibilidade de se aproximar de seu primo por quem nutre uma profunda admiração, já que Rocky é — dentro dos limites impostos pelo poder hegemônico para um homem indígena no início do século XX — um estudante e um esportista de sucesso: “Rocky estava lá nas pontuações do jogo universitário na seção de esportes do Albuquerque Journal¹⁴¹” (SILKO, 2006, p. 25, tradução nossa).

A relação de ambos os primos se inicia quando Tayo é deixado por sua mãe na casa de seus tios e de sua avó quando tinha apenas quatro anos de idade: “Ele tinha quatro anos de idade na noite

¹³⁹ Tradução nossa do excerto: “*Anyone can fight for America,*” he began, giving special emphasis to “*America,*” “*even you boys. In a time of need, anyone can fight for her*”. (SILKO, 2006, p. 59).

¹⁴⁰ Tradução nossa do excerto: “*And my brother,*” Rocky said, nodding Tayo. “*If we both sign up, can we stay together?*” (SILKO, 2006, p. 60).

¹⁴¹ Tradução nossa do excerto: “*Rocky was there in the college game scores on the sports page of the Albuquerque Journal*” (SILKO, 2006, p. 25).

que sua mãe o deixou lá. Ele não se lembrava de muita coisa: apenas que tinha chegado depois do anoitecer e que estava embrulhado em um casaco masculino — o casaco tinha cheiro de homem (...) ¹⁴²” (SILKO, 2006, p. 60, tradução nossa). Quando chega à casa de seus tios e de sua avó, Tayo tem uma crise de choro, pois quer voltar para os cuidados de sua mãe; porém, ao longo da narrativa, vamos tomando conhecimento sobre fatos de seu passado, de sua história pessoal e da história de sua família.

Por meio de analepses ao longo de todo o romance, temos conhecimento de que a mãe de Tayo era uma prostituta e engravidou de um homem branco, dando a luz à Tayo, cujo pai biológico ele desconhecia. Alguns fatos da narrativa vão nos dando um panorama geral da mãe da personagem protagonista, uma mulher fora dos padrões esperados pelos familiares e, por isso, causadora de uma nódoa no nome da família. Em um dos momentos da narrativa, a tia de Tayo conta-lhe um episódio sobre sua mãe:

“Assim que o sol nasceu, ela caminhou sob aquele grande álamo e eu pude vê-la claramente: ela estava nua. Nada. Ela estava completamente nua, exceto pelos sapatos de salto alto. Ela deixou cair a bolsa debaixo daquela árvore. Mais tarde, algumas crianças encontraram-no lá e trouxeram-no de volta. Estava vazio, exceto por um batom.” Tayo engoliu em seco e respirou fundo.

“Tia”, ele disse suavemente, “como ela era antes de eu nascer?” ¹⁴³” (SILKO, 2006, p. 65, tradução nossa).

Durante sua primeira infância, Tayo vive com sua mãe em uma espécie de prostíbulo. Aos quatro anos de idade, Tayo é deixado por ela na casa de seus tios e de sua avó e cresce juntamente com seu primo Rocky. As lembranças do jovem deixam entrever uma primeira infância marcada por privações, pela escassez de comida e afeto em um cenário de abandono infantil, como fica evidente no trecho abaixo:

Ela o levou consigo quando ele era muito pequeno. Ele se lembrava do brilho do sol, do calor, de todos os cheiros de carros e comida sendo preparada, do barulho e das pessoas. Ele se lembrava do interior, da escuridão, do frescor e da música. Ele se deitava de bruços com o queixo no chão de madeira e observava as pernas e os sapatos sob as mesas, as pernas movendo-se pelo chão; algumas se moviam lentamente, algumas tropeçavam. Ele vasculhava o chão até encontrar um canudo de plástico, e então brincava com montes de bitucas de cigarro que havia juntado. Quando encontrava chiclete grudado embaixo das mesas, colocava na boca e

¹⁴² Tradução nossa do excerto: “He was four years old the night his mother left him there. He didn’t remember much: only that she had come after dark and wrapped him in a man’s coat — it smelled like a man(...)” (SILKO, 2006, p. 60).

¹⁴³ Tradução nossa do excerto: “Right as the sun came up, she walked under that big cottonwood tree, and I could see her clearly: she had no clothes on. Nothing. She was completely naked except for her high-heel shoes. She dropped her purse under that tree. Later on some kids found it there and brought it back. It was empty except for a lipstick.” Tayo swallowed and took a breath. “Auntie,” he said softly, “what did she look like before I was born?” (SILKO, 2006, p. 65).

tentava guardá-lo, mas sempre o engolia. Ele não conseguia se lembrar quando descobriu pela primeira vez que os cigarros o fariam vomitar se os comesse. Ele brincava por horas sob as mesas, em silêncio, observando alguém deixar cair um saco de batata frita ou um pedaço de chiclete. Ele aprendeu sobre moedas e as procurava, colocando-as na boca quando as encontrava. Uma vez eles haviam morado em outro lugar, um lugar cheio de comida. Ele sonhava com esse lugar no passado e com um cobertor vermelho que era quente e que se movia ritmicamente como a respiração.

Ele se acostumou com ela saindo do bar com homens, alguém dando-lhe um dólar para comprar comida para o garoto enquanto ela estava fora. Depois que ele comia, dormia embaixo das mesas e esperava que ela voltasse¹⁴⁴ (SILKO, 2006, p. 101, tradução nossa).

Ao ser deixado por sua mãe na casa de seus familiares, Tayo é bem recebido por seus tios Josiah e Robert e por sua avó. Ao longo dos anos, ele desenvolve uma relação profunda de admiração e irmandade com seu primo Rocky, uma conexão que permanecerá intacta durante toda a narrativa, mesmo após a trágica perda de Rocky nos conflitos da guerra. Sobre essa relação, Scarberry (1979) salienta que a morte de seu primo Rocky nas mãos dos soldados japoneses assombra Tayo durante muitos anos após o fim da guerra, pois a personagem protagonista se sente responsável por sua morte, no sentido de ter feito um juramento para sua tia: “(...) Vou trazê-lo de volta a salvo¹⁴⁵” (SILKO, 2006, p. 67, tradução nossa).

A impossibilidade do cumprimento do juramento de trazer seu primo Rocky de volta para a casa em segurança faz Tayo martirizar-se ao longo da narrativa. A guerra faz Tayo também descumprir outro acordo seu com sua família: ajudar seu tio Josiah nos cuidados com o gado criado para o sustento da família, já que seu tio morre enquanto Tayo ainda está na guerra. O descumprimento de ambos os juramentos causa-lhe um martírio e um questionamento de sua própria existência fazendo-o se sentir responsável por desastres naturais que assolam sua reserva, como a seca da qual havia advertido seu tio Josiah: “Os mais velhos costumavam dizer que as secas ocorrem quando as pessoas esquecem, quando as pessoas se comportam mal¹⁴⁶” (SILKO, 2006, p.

¹⁴⁴ Tradução nossa do excerto: “*She had taken him with her when he was very small. He remembered the brightness of the sun, the heat, all the smells of cars and food cooking, the noise, and the people. He remembered the inside, the dark, the coolness, and the music. He lay on his belly with his chin on the wooden floor and watched the legs and the shoes under the tables, the legs moving across the floor; some “moved slowly, some stumbled. He searched the floor until he found a plastic bar straw, and then he played with piles of cigarette butts he had gathered. When he found chewing gum stuck beneath the tables, he put it in his mouth and tried to keep it, but he always swallowed it. He could not remember when he first knew that cigarettes would make him vomit if he ate them. He played for hours under the tables, quiet, watching for someone to drop a potato-chip bag or a wad of gum. He learned about coins, and searched for them, putting them in his mouth when he found them. Once they had lived somewhere else, a place full of food. He dreamed about that place in the past, and about a red blanket that was warm and moved rhythmically like breathing. He got used to her leaving the bar with men, giving somebody a dollar to buy the boy food while she was out. After he ate, he slept under the tables and waited for her to come back”* (SILKO, 2006, p. 101).

¹⁴⁵ Tradução nossa do excerto: “*I’ll bring him back safe*” (SILKO, 2006, p. 67).

¹⁴⁶ Tradução nossa do excerto: “*The old people used to say that droughts happen when people forget, when people misbehave*”

42, tradução nossa).

O descumprimento dos juramentos feitos para seus tios faz Tayo questionar diversas vezes ao longo da narrativa a sua identidade e o seu propósito dentro da comunidade. A problematização de sua identidade se dá logo no início do texto, quando sua tia, que não tem nome próprio no romance, questiona o comportamento da mãe de Tayo ao se envolver com um homem não-indígena e gerar um filho mestiço:

Desde que ele conseguia se lembrar, ele sabia da vergonha da Tia pelo que sua mãe tinha feito e da vergonha da Tia por ele. Ele se lembrava de como os homens brancos que estavam construindo a nova rodovia através de Laguna apontaram para ele. Eles se cutucaram e piscaram. Ele nunca esqueceu isso, e finalmente, anos depois, entendeu o que havia entre os homens brancos e as mulheres indígenas: a desonra das mulheres indígenas que se envolviam com eles. E durante a guerra, Tayo aprendeu sobre as mulheres brancas e os homens indígenas¹⁴⁷ (SILKO, 2006, p. 52-53, tradução nossa).

O trecho acima ressalta a profunda sensação de alienação que permeou a vida de Tayo desde os primeiros anos de sua infância. Esse sentimento foi agravado pela maneira diferenciada como sua tia o tratava e pelas atitudes preconceituosas dos homens brancos, apontando para ele e desconfiando de suas atitudes. Tayo era considerado um "estrangeiro" tanto pela comunidade Laguna Pueblo como pela sociedade branca dos Estados Unidos, representada pelos trabalhadores da região. Dessa forma, Tayo cresce em meio a essas duas culturas, sem jamais conseguir uma plena integração a nenhuma delas. Sua participação na guerra apenas acentua esse sentimento de incompatibilidade entre dois mundos, destacando ainda mais o preconceito enfrentado devido à sua origem.

Em outro momento, Tayo expressa uma forte consciência de sua identidade mestiça e sua habilidade de representar ambos os lados de sua herança racial. A personagem protagonista compartilha suas experiências de discriminação racial como cidadão da sociedade estadunidense:

Eu sou mestiço. Serei o primeiro a dizer. Falarei por ambos os lados. Da primeira vez que você andou pela rua em Gallup ou Albuquerque, você sabia. Não minta. Você soube imediatamente. A guerra havia terminado, o uniforme se foi. De repente, aquele homem na loja o atende por último, faz você esperar até que todos os brancos tenham comprado o que queriam. E a senhora branca na estação de ônibus, agora ela é muito cuidadosa para não tocar sua mão quando conta o troco.

¹⁴⁷ Tradução nossa do excerto: “*Since he could remember, he had known Auntie’s shame for what his mother had done, and Auntie’s shame for him. He remembered how the white men who were building the new highway through Laguna had pointed at him. They had elbowed each other and winked. He never forgot that, and finally, years later, he understood what it was about white men and Indian women: the disgrace of Indian women who went with them. And during the war Tayo learned about white women and Indian men*” (SILKO, 2006, p. 52-53, tradução nossa).

Você o vê deslizar pelo balcão em sua direção, e você sabe. Maldição! Seus estúpidos filhos da puta! Você sabe!¹⁴⁸ (SILKO, 2006, p. 39, tradução nossa).

Há, no excerto, uma referência à Gallup e à Albuquerque, duas cidades do estado do Novo México, respectivamente à Oeste e ao Leste do território dos Laguna Pueblo. Podemos interpretar a referência entre duas cidades geograficamente opostas da região do Novo México como uma metonímia reforçando que, independentemente do lugar, Tayo sempre será reconhecido como um não-pertencente, pois na sociedade branca estadunidense sempre será visto como um indígena e na sociedade indígena sempre será visto com um homem mestiço. Suas experiências após a guerra deixam entrever uma sociedade preconceituosa em cujo seio o indivíduo indígena é tratado de maneira desigual.

Essa problematização das questões relacionadas à identidade da personagem protagonista como um indivíduo que permeia o entre-lugar de duas culturas aparece logo no início da obra. Na introdução de *Ceremony*, Larry McMurtry salienta:

Leslie Marmon Silko cresceu na Reserva de Laguna a Oeste de Albuquerque. Ela, assim como seu herói, Tayo, é de ascendência mista; grande parte de sua obra poderia ser dita explorar as fronteiras de identidade vivenciadas por pessoas de ascendência mista — indivíduos que, de certa forma, veem-se presos entre culturas, não pertencendo completamente a nenhuma delas ou fora daquilo que pode ser sua sociedade nativa: com frequência são vistos com desconfiança por ambas as pessoas cujo sangue carregam¹⁴⁹ (MCMURTRY, 2006, p. XXII, tradução nossa).

Tayo ocupa, então, o local que o teórico Homi K. Bhabha enfatiza em seu trabalho *The Location of Culture*: o de “terceiro espaço”. Segundo Bhabha (2012), esse conceito está relacionado à ideia de que as identidades culturais não são fixas ou estáveis, mas sim fluídas e híbridas. Em seu trabalho, o autor apresenta que a interação entre culturas como criadoras de um espaço intermediário ou um “terceiro espaço”, no qual novas formas de identidade cultural podem emergir. Em suas palavras:

¹⁴⁸ Tradução nossa: “‘I’m half-breed. I’ll be the first to say it. I’ll speak for both sides. First time you walked down the street in Gallup or Albuquerque, you knew. Don’t lie. You knew right away. The war was over, the uniform was gone. All of a sudden that man at the store waits on you last, makes you wait until all the white people bought what they wanted. And the white lady at the bus depot, she’s real careful now not to touch your hand when she counts out your change. You watch it slide across the counter at you, and you know. Goddamn it! You stupid sonofabitches! You know!’” (SILKO, 2006, p. 39).

¹⁴⁹ Tradução nossa do excerto: “Leslie Marmon Silko grew up on the Laguna Reservation west of Albuquerque. She, like her hero, Tayo, is of mixed blood; most of her work could be said to explore those borderlands of identity experienced by mixed-blood people — individuals who, in a sense, find themselves stuck between cultures, neither wholly in nor wholly out of what may be their native society: too often they are viewed suspiciously by both of the peoples whose blood they carry” (MCMURTRY, 2006, p. XXII).

Para uma disposição em adentrar nesse território estrangeiro - para onde eu os conduzi - pode revelar que o reconhecimento teórico do espaço dividido da enunciação pode abrir o caminho para a conceituação de uma cultura internacional, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na diversidade de culturas, mas na inscrição e articulação da hibridez cultural. Para esse fim, devemos lembrar que é o 'inter' — a vanguarda da tradução e da negociação, o espaço intermediário — que carrega o ônus do significado da cultura¹⁵⁰ (BHABHA, 1994, p. 38, tradução nossa).

Além das complexidades linguísticas e religiosas, o protagonista encontra-se na encruzilhada das diversas origens de seus pais, confrontando-o com questionamentos acerca de sua identidade e a sensação de vazio que surge ao ocupar esse espaço intermediário entre duas culturas. Esse terceiro espaço, habitado por Tayo, é também partilhado por outros grupos não-hegemônicos, como os latinos e Chicanos residentes nos Estados Unidos da América, sendo este o tema de estudo do nosso próximo capítulo. Nesse contexto, Scarberry (1979) destaca que:

Nascido com sangue misto, Tayo se sente desconfortável tanto na cultura branca quanto na indígena. A tia nunca deixa que ele esqueça a "vergonha da mãe". Poucas pessoas o reconhecem, pois não se espera muito de um mestiço. Tayo se sente deslocado, quer esteja no Sul do Pacífico, em Los Angeles ou em casa na reserva do Novo México. Ele está distante de seu povo e de si mesmo, não importa onde esteja. Suas linhagens sanguíneas podem não ter sido amaldiçoadas como tal, mas certamente não foram abençoadas também¹⁵¹ (SCARBERRY, 1979, p. 20, tradução nossa).

A fragmentação do sujeito, representada de maneira vívida na história de Tayo, é um reflexo das complexidades de sua identidade. Nascido de uma herança cultural mista, ele experimenta o desconforto tanto na cultura branca quanto na indígena, sendo constantemente lembrado da "vergonha da mãe". A sociedade, muitas vezes, o subestima devido a sua herança mestiça. Tayo vive em constante sensação de deslocamento, seja no Sul do Pacífico, em Los Angeles ou em sua própria reserva no Novo México. Essa fragmentação afasta-o de seu povo e, mais crucialmente, de si mesmo, não importando onde esteja, deixando-o em uma encruzilhada de identidade e pertencimento.

Na obra do sociólogo e filósofo polonês Zygmunt Bauman (1998), vemos a problematização

¹⁵⁰ Tradução nossa do excerto: “For a willingness to descend into that alien territory — where I have led you — may reveal that the theoretical recognition of the split-space of enunciation may open the way to conceptualizing an international culture, based not on the exoticism of multiculturalism or the diversity of cultures, but on the inscription and articulation of culture’s hybridity. To that end we should remember that it is the ‘inter’ — the cutting edge of translation and negotiation, the in-between space — that carries the burden of the meaning of culture” (BHABHA, 2012, p. 38).

¹⁵¹ Tradução nossa do excerto: “Born with mixed blood, Tayo feels uncomfortable in both white and Indian cultures. Auntie never lets him forget his “mother’s shame.” Few people lay claim to him, for little is expected from a half-breed. Tayo feels displaced whether he is in the South Pacific, in Los Angeles, or at home on the reservation in New Mexico. He is estranged from his people and from himself, no matter where he is. His bloodlines may not have been cursed as such, but they certainly have not been blessed either” (SCARBERRY, 1979, p. 20).

do conceito de identidade pessoal e coletiva. Para o autor, que aponta a modernidade trazendo consigo ideias fluídas e voláteis as quais ele caracterizou como líquidas — amor líquido, modernidade líquida etc.—, a identidade também é vista como um conceito volátil e adaptável, pois, para ele, a identidade é uma construção social e cultural em constante transformação e moldada por fatores como globalização, mobilidade, consumismo e individualismo. Segundo Bauman:

O projeto moderno prometia libertar o indivíduo da identidade herdada. Não tomou, porém, uma firme oposição contra a identidade como tal, contra se ter uma identidade, mesmo uma sólida exuberante e sólida identidade. Só transformou a identidade, que era questão de atribuição, em realização – fazendo dela, assim, uma tarefa individual e da responsabilidade do indivíduo (BAUMAN, 1998, p. 30, tradução nossa).

Bauman ainda analisa como as pessoas vivem em um mundo caracterizado pela incerteza, no qual as identidades tradicionais baseadas em características fixas, ou seja, nacionalidade, religião ou ocupação estão se desfazendo. Isso leva as pessoas a buscarem identidades mais flexíveis e adaptáveis, muitas vezes construídas em torno de interesses temporários e de conexões sociais superficiais. O autor ainda argumenta que a busca pela estabilidade na identidade é uma luta constante na modernidade líquida, e as pessoas frequentemente se sentem alienadas e ansiosas devido à falta de ancoragem em identidades sólidas e duradouras.

Em sua obra, Bauman (1998) destaca a transição de um mundo de objetos duráveis para produtos de obsolescência imediata, comparando-o à maleabilidade das identidades na modernidade líquida. Vejamos as palavras de Bauman:

O mundo construído de objetos duráveis foi substituído pelo de produtos disponíveis projetados para imediata obsolescência. Num mundo como esse, as identidades podem ser adotadas e descartadas como uma troca de roupa. O horror da nova situação é que todo diligente trabalho de construção pode mostrar-se inútil; e o fascínio da nova situação, por outro lado, se acha no fato de não estar comprometida por experiências passadas, de nunca ser irrevogavelmente anulada, sempre mantendo as opções abertas (BAUMAN, 1998, p. 112-113).

No romance de Leslie Marmon Silko, temos um sujeito pós-moderno que pode ser entendido como um sujeito fragmentado e traumatizado pelas vivências da guerra. Além do estresse pós-guerra, Tayo ainda tem de enfrentar questões relacionadas à sua identidade mestiça. Nesse sentido, fatores externos e internos reforçam a instabilidade da personagem protagonista exemplificando a ideia de um sujeito pós-moderno carregando consigo uma identidade insólita e frágil. Na busca para a construção e a reafirmação de sua identidade, Tayo tenta se reconectar com

sua herança Laguna Pueblo por meio de ritos ancestrais e cerimônias funcionando como um elemento de ligação entre personagem e suas raízes indígenas.

3.3 A busca identitária

Ao longo do romance, Tayo percorre uma série de territórios distintos, como as exuberantes selvas das Filipinas, o hospital em Los Angeles e o árido estado do Novo México, cada um desses espaços descritos de maneira notavelmente contrastante. Conforme observado por Piper (2007), durante essas travessias, Tayo parece ajustar sua identidade indígena de acordo com as circunstâncias, sugerindo uma conexão com a ideia de Bauman (1998) sobre a natureza instável e adaptável da identidade do sujeito pós-moderno. Nas palavras de Piper (2007):

Ceremony se torna uma corrida entre duas culturas diferentes, uma em direção à destruição e a outra em direção à cura. Tayo, em sua jornada para encontrar uma cura, se torna parte desse processo. Tayo quebra as barreiras da territorialidade abstrata e subjetividade por meio de uma relação dialética com a paisagem em suas viagens. Ele cruza as fronteiras da reserva (Laguna), da floresta nacional (Monte Taylor) e do município (Gallup). Cada área é codificada para usos diferentes pelo governo dos EUA, e podemos observar como seu senso de identidade muda à medida que ele entra e sai dessas codificações. Tayo, no entanto, está seguindo um padrão diferente, o padrão de seu povo, que outrora unia esse território¹⁵² (PIPER, 2007, p. 494, tradução nossa).

Ao retornar para a reserva dos Laguna Pueblo, Tayo ainda apresenta sinais de estresse pós-traumático e não consegue se inserir em sua comunidade.

Apesar da resistência de sua tia para chamar um curandeiro de nome: “Alguém vai dizer que não está certo. Eles vão dizer: ‘Não faça isso. Afinal, ele não é de sangue puro¹⁵³’” (SILKO, 2006, p. 30, tradução nossa), Tayo acaba por receber a visita de um curandeiro Laguna Pueblo chamado Ku’oosh, que tem por objetivo ajudá-lo em sua recuperação:

Ele cheirava a banha de carneiro e sálvia-da-montanha. Falava suavemente, usando o antigo dialeto cheio de frases complexas, repletas de explicações sobre suas origens, como se nada do que o velho dizia fosse original, mas tudo tivesse sido dito antes, e ele estivesse lá apenas para repeti-lo. Tayo teve que se esforçar para

¹⁵² Tradução nossa do excerto: “*Ceremony becomes a race between two different cultures, one toward destruction and the other toward the cure. Tayo, in his journey to find a cure, becomes a part of this process. Tayo breaks open the boundaries of abstract territoriality and subjectivity through a dialectical relationship with the landscape in his wanderings. He crosses the borders of reservation (Laguna), national forest (Mt. Taylor), and municipality (Gallup). Each area is coded for different uses by the U.S. government, and we can see how his sense of identity changes as he passes in and out of these codes. Tayo, however, is following a different pattern, the pattern of his people, which once united this territory*” (PIPER, 2007, p. 494).

¹⁵³ Tradução nossa do excerto: “*Someone will say it’s not right. They’ll say, ‘Don’t do it. He’s not full blood anyway’*” (SILKO, 2006, p. 30).

captar o significado, denso de nomes de lugares que ele nunca tinha ouvido. Sua linguagem era infantil, intercalada com palavras em inglês, e ele sentia a vergonha apertando em sua garganta; mas então ele ouviu o velho descrever a caverna, uma caverna profunda de lava a nordeste de Laguna, onde os morcegos voavam nas noites de verão¹⁵⁴ (SILKO, 2006, p. 31-32, tradução nossa).

Esse primeiro contato de Tayo com o curandeiro Ku'oosh deixa entrever a falta de conexão entre a personagem protagonista e as suas raízes culturais e religiosas representadas pela figura do curandeiro indígena. A figura do curandeiro contrasta com a de Tayo, já que Ku'oosh apresenta diversos elementos sugerindo uma profunda ligação com as tradições ancestrais. Além de a figura do curandeiro evocar por si própria os rituais de cura transmitidos ao longo das gerações, a presença do aroma da banha de carneiro e da sávia da montanha reforça a conexão desse indivíduo com a natureza e com sua terra, indicando uma profunda afinidade com o seu ambiente. Ao entoar palavras em uma língua antiga, insinua-se a intenção de preservar as tradições e a sabedoria do passado como se o curandeiro personificasse a figura de um guardião do conhecimento ancestral.

Para Mitchell (1979), em seu estudo *“Ceremony as Ritual”*, a perda de valores tradicionais das culturas indígenas dos Estados Unidos resulta num sentimento de vazio decorrente do processo de colonização e de dominação dos povos hegemônicos. Esse vazio decorrente do choque e do domínio cultural detido pelas forças hegemônicas de poder reforçam a crise de identidade e de não-pertencimento:

Todos os indígenas dos Estados Unidos tiveram que enfrentar os mesmos problemas de uma sociedade orientada pela pouca tecnologia confrontada por outra sociedade muito mais tecnológica. Consequentemente, em maior ou menor grau, cada cultura tribal teve que se modificar como um resultado desse confronto. Um resultado típico dessa mudança cultural tem sido o fato de que alguns membros das sociedades indígenas perderam valores espirituais próprios de suas sociedades sem que fosse possível substituir esses valores por novos valores espirituais da sociedade estadunidense. No caso dos Laguna Pueblo, esse processo de aculturação teve início muito antes das outras sociedades Pueblo indígenas. [...] Podemos supor pela história de Laguna que muitos homens e mulheres Lagunas sentiram uma falta

¹⁵⁴ Tradução nossa do excerto: “He smelled like mutton tallow and mountain sagebrush. He spoke softly, using the old dialect full of sentences that were involuted with explanations of their own origins, as if nothing the old man said were his own but all had been said before and he was only there to repeat it. Tayo had to strain to catch the meaning, dense with place names he had never heard. His language was childish, interspersed with English words, and he could feel shame tightening in his throat; but then he heard the old man describe the cave, a deep lava cave northeast of Laguna where bats flew out on summer evenings” (SILKO, 2006, p. 31-32).

em suas vidas, falta essa decorrente da perda de cerimônias e tradições¹⁵⁵ (MITCHELL, 1979, p. 27, tradução nossa).

Ao longo da narrativa, Ku'oosh recomenda que Tayo se encontre com outro curandeiro para a personagem protagonista passar por uma cerimônia de cura. Tayo, então, parte com seu tio Robert para a cidade de Gallup, no Novo México, para se encontrar com o novo curandeiro e passar pelo ritual de cura. No caminho, Tayo e Robert deparam-se com diversos indígenas alcoolizados, em sua maioria homens, dormindo debaixo das pontes da cidade de Gallup. Essa visão de abandono e marginalização faz Tayo refletir sobre a condição do sujeito indígena na sociedade estadunidense:

Eles foram educados apenas o suficiente para saberem que queriam sair da reserva; quando chegaram a Gallup, não havia muitos empregos disponíveis. Os homens descarregavam caminhões nos armazéns perto dos trilhos ou empilhavam madeira nos depósitos de madeira ou empurravam carrinhos de mão para a construção; as mulheres limpavam quartos de motel ao longo da rodovia 66. As pessoas de Gallup sabiam que não precisavam pagar salários altos ou aguentar algo que não gostassem, porque havia muitos outros indígenas de onde esses vieram¹⁵⁶ (SILKO, 2006, p. 106, tradução nossa).

A reflexão de Tayo sobre a condição de muitos indivíduos indígenas em Gallup remete-nos aos estudos de Vine Deloria Junior (2003) sobre a desigualdade salarial entre brancos e indígenas na sociedade estadunidense. Para o autor, ao longo da Segunda Guerra Mundial, muitos indígenas sofreram consequências econômicas durante e após o conflito, pois

um grande número de indígenas veio para a costa Oeste para trabalhar nas indústrias de guerra, e após a guerra foram relegados a segundo plano, enquanto os veteranos brancos retornados recuperavam seus empregos. Na década de 1950, para tirar os indígenas de suas reservas para que as terras pudessem ser vendidas e a existência tribal terminada, o BIA (Agência de Assuntos Indígenas) iniciou um massivo programa de "relocação" que colocou milhares de indígenas em empregos mal remunerados nas áreas urbanas da Califórnia, principalmente Los Angeles, São Francisco-Oakland e San Jose. Na década de 1960, essa mistura de indígenas originais da Califórnia e indígenas recém-migrados do Sudoeste e das Planícies formou uma comunidade para afirmar sua identidade indígena. Assim, as primeiras

¹⁵⁵ Tradução nossa do excerto: *"All of the American Indians have faced the problems of the same, less technologically oriented society confronted by a much larger and materially wealthy technological society, and to a greater or lesser degree each tribal culture has changed as a result of this confrontation. One typical result of this culture change has been that some members of the Indian societies have lost the spiritual values of their own societies without being able to replace those values with new spiritual values from Anglo-American society. In the case of the Laguna Pueblo this acculturative process began even earlier than in most of the other Pueblo societies. (...) We can assume from Laguna's history that many individual Lagunas have felt a lack in their lives deriving from the loss of ceremonial and tradition societies. (...) We can assume from Laguna's history that many individual Lagunas have felt a lack in their lives deriving from the loss of ceremonial and tradition"* (MITCHELL, 1979, p. 27).

¹⁵⁶ Tradução nossa do excerto: *They were educated only enough to know they wanted to leave the reservation; when they got to Gallup there weren't many jobs they could get. The men unloaded trucks in the warehouses near the tracks or piled lumber in the lumberyards or pushed wheelbarrows for construction; the women cleaned out motel rooms along Highway 66. The Gallup people knew they didn't have to pay good wages or put up with anything they didn't like, because there were plenty more Indians where these had come from* (SILKO, 2006, p. 106).

ações do que se tornou conhecido como o Movimento Indígena começaram¹⁵⁷ (...)” (DELORIA JUNIOR, 2003, p. 3, tradução nossa).

Ao chegar na casa do velho curandeiro navajo de nome Betonie, Tayo depara-se com um cenário peculiar: a casa de Betonie está localizada no pé da serra, em uma área isolada da cidade entre a planície e as montanhas de Gallup. A descrição da casa em que o homem habita também nos sugere um espaço peculiar no qual é possível observar diversos documentos velhos, jornais antigos e calendários ultrapassados empilhados na pequena e modesta casa, os quais foram colecionados por Betonie e por seus ancestrais ao longo dos anos.

A figura de Betonie remete-nos ao mistério e ao misticismo: é um homem com cabelos presos da forma que os antigos indígenas Navajo faziam, sua estatura é alta e, assim como Ku’oosh, seu cheiro nos remete à odores naturais, ressaltando a conexão do homem com o território. Suas vestes são simples e seu comportamento foge do padrão esperado por Tayo, ao rir e fazer perguntas sobre sua vida pessoal. Ao ser questionado sobre o local de sua moradia, Betonie é enfático ao afirmar: “‘As pessoas me perguntam por qual motivo moro aqui’, ele disse, em bom inglês. ‘Eu digo a eles que quero ficar de olho nas pessoas. ‘Por que aqui?’ eles me perguntam. ‘Porque é aqui que Gallup mantém os indígenas até o dia do cerimonial. Depois, querem nos exibir para os turistas¹⁵⁸’” (SILKO, 2006, p. 108, tradução nossa).

O curandeiro apresenta uma visão crítica ao problematizar o lugar ocupado pelo indígena na sociedade estadunidense, utilizando a localidade distante e hostil de sua casa como uma metonímia que pode ser estendida para os indígenas habitantes da região e, possivelmente, do país. A segregação é exposta no excerto acima, pois, de acordo com Betonie, somente no dia do cerimonial, festa organizada por brancos na qual indígenas dançam, cantam e vendem seus artesanatos, os indígenas saem das margens da cidade para servirem de atração turística a fim de alavancarem a economia da cidade de Gallup por meio da chegada de turistas reforçando a visão estereotipada do indígena estadunidense que canta, dança e “faz chover”, como aponta Fitzgerald (2014): “(...) as imagens dos povos indígenas dos Estados Unidos foram (mal)representadas, transformadas e

¹⁵⁷ Tradução nossa do excerto: “*During World War II, a large number of Indians came to the west coast to work in war industries, and after the war, they were shunted aside as returning white veterans were given back their jobs. In the 1950s, in order to get Indians off their reservations so that the lands could be sold and the tribal existence terminated, the BIA began a massive “relocation” program that placed thousands of Indians in low-paying jobs in the urban areas of California, primarily Los Angeles, San Francisco-Oakland, and San Jose. By the 1960s, this mixture of original California Indians and newly migrated Southwestern and Plains Indians formed a community to assert their Indian identity. Thus, the first stirrings of what became known as the Indian movement began*” (DELORIA JUNIOR, 2003, p. 3).

¹⁵⁸ Tradução nossa do excerto: ““*People ask me why I live here,*” he said, in good English, “*I tell them I want to keep track of the people. ‘Why over here?’ They ask me. ‘Because this is where Gallup keeps Indians until Cerimonial time. Then they want to show us off to the tourists*”” (SILKO, 2006, p. 108).

distorcidas para se adequar a quaisquer conceitos políticos ou culturais que possam ser úteis para os elementos dominantes na sociedade dos EUA em qualquer era específica¹⁵⁹” (FITZGERALD, 2014, p. 9, tradução nossa).

O fato de Betonie e de seus ancestrais colecionarem calendários, jornais e revistas antigas pode ser interpretado como um sinal de valorização da história dos povos indígenas e também como uma tentativa de preservar os discursos históricos, pois sabemos que quem detém o discurso histórico detém também o poder. Nesse sentido, Betonie pode ser interpretado como uma metonímia para os povos indígenas dos Estados Unidos, os quais após anos de repressão, genocídios e violências tentam recuperar suas vozes no discurso histórico e ficcional em uma busca de suas próprias identidades.

Quando tratamos do pós-modernismo e da participação de vozes não hegemônicas no discurso ficcional e histórico, Hutcheon (1988) compreende haver uma expansão do pensamento histórico, pois como vimos na introdução de nossa tese, a autora assinala haver um movimento de reavaliação histórica. Desse modo, o advento do pós-modernismo nos trouxe maior possibilidade de questionamento histórico, pois o discurso histórico é concebido como uma criação da linguagem e, portanto, é uma ferramenta ideológica.

A problematização da história causou uma nova interpretação dela e provocou um questionamento sobre os agentes e fatos incluídos em seu discurso. O pós-modernismo possibilitou outras vozes serem incluídas na escrita ficcional e histórica, uma vez que “(...) o pós-modernismo tenta ser historicamente consciente, híbrido e inclusivo (...)”¹⁶⁰ (HUTCHEON, 1988, p. 88, tradução nossa).

Na narrativa, além de funcionar como um guardião da cultura e das tradições indígenas e também representar uma voz reflexiva sobre a história e a situação do indígena na sociedade estadunidense do século XX, Betonie também aparece na narrativa como um mediador entre Tayo e suas origens indígenas. Embora, em um primeiro momento, Tayo pareça estar amedrontado pela figura peculiar do curandeiro, há algo familiar no homem que o instiga. Aos poucos, Tayo vai relatando seus traumas e a ligação entre ambos aumenta ao longo da narrativa, pela conexão entre ambos e também pelo fato de Betonie também ser um indivíduo mestiço, assim como Tayo, já que a

¹⁵⁹ Tradução nossa do excerto: “(...) *images of American Indians were (mis)represented, transformed, and distorted to fit whatever political or cultural concepts that may be useful for the dominant elements in U.S. society in any given era*” (FITZGERALD, 2014, p. 9).

¹⁶⁰ Tradução nossa do excerto: “(...) *postmodernism attempts to be historically aware, hybrid, and inclusive(...)*” (HUTCHEON, 1988, p. 88),

mãe de Betonie é mexicana e seu pai é navajo. Em um dos momentos da conversa com Betonie, Tayo se lembra de quando estava internado no hospital em Los Angeles:

Eles me mandaram para este lugar depois da guerra. Era branco. Tudo naquele lugar era branco. Exceto eu. Eu era invisível. Mas eu não tinha medo lá. Não sentia coisas se aproximando por trás de mim. Não chorava por Rocky ou Josiah. Não havia vozes e nem sonhos. Talvez eu pertença de volta àquele lugar¹⁶¹ (SILKO, 2006, p. 113, tradução nossa).

A descrição feita por Tayo do hospital em Los Angeles é de um ambiente caracterizado pela predominância da cor branca, sugerindo uma atmosfera de uniformidade ou neutralidade. A cor branca do hospital é contrastada com a cor da pele de Tayo fazendo-o sentir-se invisível. Tayo parece sentir-se ignorado, pois, diferentemente de tudo o que vê no hospital, incluindo as pessoas, Tayo é um indivíduo mestiço e, por esse fato, não se sente pertencente à esse ambiente dominado por brancos. Além disso, a ausência de vozes e sonhos pode indicar uma tranquilidade, mas ao mesmo tempo, pode sugerir uma falta de conexão emocional ou espiritual, pois a personagem protagonista relata não ter emoções associadas ao passado, como o luto de seu tio e de seu primo.

A partir do excerto acima, vemos uma contraposição na narrativa entre os médicos e o espaço do hospital em relação à figura ancestral do curandeiro e sua cabana próximo às montanhas. Tayo parece não sentir-se totalmente confortável em nenhum dos dois espaços, e isso pode indicar sua inadequação de habitar duas culturas. Piper (2007) aponta algumas características marcando a diferença entre esses dois diferentes espaços de cura:

Os médicos brancos atuam com base na premissa da responsabilidade individual, reforçando assim esse mito em seus pacientes. Em vez de enxergar o corpo como parte de um macrocosmo — o mundo — a medicina branca interpreta o corpo como um microcosmo em si mesmo. A constituição do sujeito branco, portanto, é associada à eliminação do contexto ou da relação. O sujeito Laguna, por outro lado, lê o local, a especificidade, e se vê como um sujeito territorial - e assim como o colonialismo é um comportamento aprendido, a perspectiva colonizada também pode ser. Tayo, que é parte Laguna e parte branco, atua de alguma forma como mediador entre esses dois domínios¹⁶² (PIPER, 2007, p. 489, tradução nossa).

¹⁶¹ Tradução nossa do excerto: “*They sent me to this place after the war. It was white. Everything in that place was white. Except for me. I was invisible. But I wasn’t afraid there. I didn’t feel things sneaking up behind me. I didn’t cry for Rocky or Josiah. There were no voices and no dreams. Maybe I belong back in that place*” (SILKO, 2006, p. 113).

¹⁶² Tradução nossa do excerto: “*White doctors functions under the assumption of individual responsibility, and so reinforce that myth within their subjects. Rather than viewing the body as part of a macrocosm - the world - white medicine reads the body as a microcosm in and of itself. The constitution of white subject, therefore, is equated with the erasure of context or relation. The Laguna subject, on the contrary, reads place, reads specificity, reads itself as territorial subject - and just as colonialism is a learned behavior, so may be the colonized perspective. Tayo, who is part Laguna and part White, is in some sense a mediator between these two realms*” (PIPER, 2007, p. 489).

Para Piper (2007), a medicina feita pelos homens brancos associa a constituição do sujeito à eliminação do contexto e das relações externas. Por outro lado, a perspectiva do sujeito Laguna Pueblo valoriza o local, a especificidade e se identifica como um sujeito territorial. A análise da autora sugere que o modo como a medicina é praticada pode ser influenciado por essas percepções culturais e contextuais denotando como as práticas de cura estão entrelaçadas às percepções culturais de cada indivíduo. Além disso, para Piper (2007), Tayo atua como um mediador entre esses dois domínios, sugerindo a complexidade de sua identidade e sua posição entre diferentes perspectivas culturais e médicas.

Esse entre-lugar identitário reforçado pelo desconforto sentido tanto no ambiente hospitalar como no ambiente natural no qual o protagonista se encontra com o curandeiro, aparece em outro momento da narrativa quando, ao conversar com Betonie, Tayo tenta conferir o mesmo tratamento recebido pelos médicos do hospital em Los Angeles. Essa reflexão deixa entrever as diferenças em relação às formas de cura da sociedade ocidental e dos Laguna Pueblo. Indo ao encontro das palavras de Piper (2007), Tayo chega a conclusão de que é necessário enxergar o processo de cura como um macrocosmo envolvendo todas as esferas da vida e não como um microcosmo:

Ele queria gritar com o curandeiro, gritar as coisas que os médicos brancos tinham gritado para ele — que ele precisava pensar apenas em si mesmo e não nos outros, que nunca se curaria enquanto usasse palavras como "nós" e "nossos". Mas ele sabia a resposta o tempo todo, mesmo quando os médicos brancos diziam que ele poderia se curar e ele estava tentando acreditar neles: a medicina não funcionava assim, porque o mundo não funcionava assim. Sua doença era apenas parte de algo maior, e sua cura seria encontrada apenas em algo grandioso e inclusivo de tudo¹⁶³ (SILKO, 2006, p. 116, tradução nossa).

A resiliência de Tayo e sua volta ao passado ancestral e às cerimônias ritualísticas dos Laguna Pueblo para sua própria cura, faz o leitor interpretar sua história e sua força como uma maneira de resistir aos traumas da guerra, à crise identitária, à dominação cultural da língua e da cultura hegemônicas. Além disso, o protagonista exemplifica a semelhante situação de fragilidade em que se encontram muitos indivíduos.

No início da longa cerimônia de cura, Betonie mostra como, na atualidade, é necessário adaptar certos elementos tradicionais para a feitiçaria funcionar de forma efetiva, pois o mundo não

¹⁶³ Tradução nossa do excerto: “*He wanted to yell at the medicine man, to yell the things the white doctors had yelled at him—that he had to think only of himself, and not about the others, that he would never get well as long as he used words like “we” and “us.” But he had known the answer all along, even while the white doctors were telling him he could get well and he was trying to believe them: medicine didn’t work that way, because the world didn’t work that way. His sickness was only part of something larger, and his cure would be found only in something great and inclusive of everything*” (SILKO, 2006, p. 116).

é mais o mesmo: “Em algum momento, as cerimônias, conforme eram realizadas, eram adequadas para a forma como o mundo era naquela época. Mas, após a chegada dos brancos, elementos neste mundo começaram a se transformar; e tornou-se necessário criar novas cerimônias. Eu fiz alterações nos rituais. As pessoas desconfiam muito disso, mas somente esse crescimento mantém as cerimônias fortes¹⁶⁴” (SILKO, 2006, p. 116, tradução nossa).

Diante dessa necessidade de se adaptar, Betonie revela ter feito ajustes nos rituais existentes e até mesmo afirma ter introduzido novas cerimônias. Contudo, a desconfiança das pessoas em relação a essas mudanças é evidente, sugerindo uma resistência à alteração de tradições. Ainda assim, a personagem destaca que é somente por meio desse processo de mudança e de adaptação às circunstâncias que as cerimônias conseguem manter sua força e relevância. Essa dinâmica ilustra a complexidade de preservar tradições culturais em meio a um ambiente em constante modificação, na qual a adaptação torna-se crucial para a sobrevivência e a vitalidade das práticas cerimoniais.

A busca pela cura por meio de cerimônias tradicionais dos Laguna Pueblo, aparece no romance como um importante elemento de reconexão entre Tayo e sua ancestralidade indígena. Além de Betonie e sua cerimônia de cura, o tio Josiah também surge como uma importante figura mediadora de reconexão entre Tayo, as tradições dos Laguna Pueblo e à natureza. Josiah e Tayo trabalham juntos no cuidado com o gado, antes de Tayo ir para a guerra, e nesses momentos compartilhados, Josiah conta a Tayo histórias sobre os Laguna Pueblo e também faz reflexões sobre diversos aspectos da natureza em relação ao ser humano, como vemos por exemplo no excerto abaixo:

"Você vê," disse Josiah, com o som da água escorrendo da mangueira para o barril de madeira vazio, "existem coisas que valem mais do que dinheiro." Ele apontou o queixo para as nascentes e ao redor do estreito cânion. "É de onde viemos, entende? Essa areia, essa pedra, essas árvores, as vinhas, todas as flores silvestres. Essa terra nos mantém seguindo em frente¹⁶⁵" (SILKO, 2006, p. 42, tradução nossa).

Ao longo do romance, Josiah e Rocky aparecem como importantes figuras presentes na sua memória durante seu processo de cura. As promessas que não puderam ser cumpridas por Tayo,

¹⁶⁴ Tradução nossa do excerto: ““At one time, the ceremonies as they had been performed were enough for the way the world was then. But after the white people came, elements in this world began to shift; and it became necessary to create new ceremonies. I have made changes in the rituals. The people mistrust this greatly, but only this growth keeps the ceremonies strong” (SILKO, 2006, p. 116).

¹⁶⁵ Tradução nossa do excerto: ““You see,’ Josiah had said, with the sound of the water trickling out of the hose into the empty wooden barrel, ‘there are some things worth more than money.’ He pointed his chin at the springs and around at the narrow canyon. ‘This is where we come from, see. This sand, this stone, these trees, the vines, all the wildflowers. This earth keeps us going’” (SILKO, 2006, p. 42).

como trazer Rocky em segurança e ajudar seu tio Josiah a cuidar do gado, e o sofrimento do luto vivido com a morte de seus dois familiares, vão cedendo lugar às memórias afetivas:

A montanha não poderia ser perdida para eles, porque estava em seus ossos; Josiah e Rocky não estavam longe. Eles estavam perto; eles sempre estiveram próximos. E ele os amava naquele momento como sempre os amara, o sentimento pulsando sobre ele tão forte quanto sempre fora. Eles o amavam da mesma maneira; ele ainda podia sentir o amor que tinham por ele. O dano que havia sido causado nunca atingira esse sentimento. Esse sentimento era a vida deles, vitalidade trancada nas profundezas da memória do sangue, e as pessoas eram fortes, e o quinto mundo perdurava, e nada era perdido enquanto o amor permanecesse¹⁶⁶ (SILKO, 2006, p. 203, tradução nossa).

Essa mudança de perspectiva de Tayo em relação às memórias de Rocky e Tayo fazem parte da continuação da cerimônia de cura que se estendeu além da visita à casa do curandeiro Betonie, na cidade de Gallup. Tayo mostra-se consciente de a cerimônia ainda estar incompleta e de ter de ser finalizada apenas por meio de suas vivências em sintonia com o mundo natural. Durante esse processo, Tayo não apenas muda a perspectiva em relação ao luto sentido por seus familiares próximos, mas também em relação à si mesmo, à natureza e aos homens brancos que, podem ser entendidos na narrativa, como uma força dominante controladora e opressora dos grupos não-hegemônicos como os indígenas, os mexicanos e seus descendentes habitantes da região do Novo México.

Nesse processo de cura, Tayo parte em uma busca para resgatar o gado, que ficara livre e perdido nas regiões próximas da reserva após a morte do tio Josiah enquanto Tayo estava na guerra. Nessa jornada solitária, a personagem protagonista aparece como uma figura heróica deixando sua família e seu povo para se arriscar e viver novos desafios, como afirma Joseph Campbell (2007): “A primeira tarefa do herói consiste em retirar-se da cena mundana dos efeitos secundários e iniciar uma jornada pelas regiões causais da psique, onde residem efetivamente as dificuldades, para torná-las claras, erradicá-las em favor de si mesmo” (CAMPBELL, 2007, p. 12). Entendemos que ao partir na jornada de busca pelo gado, Tayo está partindo em direção da salvação de si mesmo a fim de encontrar sua identidade e seu lugar de pertencimento no mundo.

Para David Rice (2005), o gado tem uma natureza simbólica no romance, pois é caracterizado a partir de elementos que remetem à resistência compartilhada também pelos

¹⁶⁶ Tradução nossa do excerto: “*The mountain could not be lost to them, because it was in their bones; Josiah and Rocky were not far away. They were close; they had always been close. And he loved them then as he had always loved them, the feeling pulsing over him as strong as it had ever been. They loved him that way; he could still feel the love they had for him. The damage that had been done had never reached this feeling. This feeling was their life, vitality locked deep in blood memory, and the people were strong, and the fifth world endured, and nothing was ever lost as long as the love remained*” (SILKO, 2006, p. 203).

indígenas dos Estados Unidos. Assim, como o gado resiste à invasão, os indígenas também resistem diante do poder hegemônico. Rice assinala o seguinte:

O próprio gado torna-se marcador na novela da resistência indígena à invasão branca: são magros, ao contrário de seus primos Hereford mais robustos; conseguem sobreviver com os recursos escassos do deserto, ao contrário de outros tipos de gado; e preferem vagar livremente, consistentemente rompendo cercas para se dirigir em direção geral ao Sul, onde Josiah acredita que eles se originaram. Apesar de outros o considerarem tolo por adquirir tal gado, Josiah os via como o gado perfeito para a terra onde vivem. São adaptáveis, engenhosos e sobreviventes, assim como os povos indígenas da região¹⁶⁷ (RICE, 2005, p. 131, tradução nossa).

Enquanto tenta encontrar o gado mexicano, marcado com um símbolo específico para seu reconhecimento, Tayo vive uma experiência de quase morte ao encontrar-se com dois homens brancos com sotaques texanos cavalcando pela região. Ao se deparar com os dois homens, Tayo faz uma breve reflexão sobre sua condição como sujeito indígena enquanto observa um dos homens:

Ele não era muito mais velho que Tayo; talvez ambos tivessem estado juntos na guerra. Ele agia como se quisesse esquecer toda a situação e deixar o indígena ir. Mas o texano tinha voltado para o caminhão; ele queria levar o indígena de volta. Talvez porque o chefe deles esperasse que fizessem alguma coisa de vez em quando: atirar em um coioote ou pegar um mexicano. Mas estava ficando tarde, e o vento estava amargo com a tempestade de neve que tinha encoberto as montanhas. Estaria escuro quando o levassem de volta à sede da fazenda, e então teriam que levá-lo até a cadeia em Grants. Era muita confusão apenas por um indígena; talvez fosse muita confusão, e eles o deixariam ir¹⁶⁸ (SILKO, 2006, p. 186, tradução nossa).

A descrição do espaço é a de um ambiente hostil resultado de uma tempestade de neve que havia encoberto as montanhas. Isso sugere uma maior dificuldade na situação e no encontro de Tayo com os *cowboys*. Há, ao longo do trecho, uma reflexão ao valor atribuído por homens brancos — representantes da força hegemônica —, em relação aos povos não-hegemônicos exemplificados no trecho por indígenas e mexicanos, indicando uma subjugação e uma desvalorização da vida de

¹⁶⁷ Tradução nossa do excerto: “*The cattle themselves become markers in the novel for Indian resistance to white encroachment: They are skinny, unlike their more beefed up Hereford cousins; they are able to survive on the meager resources of the desert, unlike other cattle; and they prefer to range free, consistently breaking free of fences to head in a general southerly direction, where Josiah believes they originated. Despite the fact that others thought him foolish for purchasing such cattle, Josiah thought them the perfect livestock for the land where they live. They are adaptable, resourceful, and survivors, much like the Native people in the area*” (RICE, 2005, p. 131).

¹⁶⁸ Tradução nossa do excerto: “*He wasn’t much older than Tayo; maybe they both had been in the war together. He acted as if he wanted to forget the whole thing and let the Indian go. But the Texan had gone back for the truck; he wanted to take the Indian back. Maybe because their boss expected them to do something once in a while: shoot a coyote or catch a Mexican. But it was getting late, and the wind was bitter with the snowstorm that had masked the peaks. It would be dark by the time they got him back to the ranch headquarters, and then they would have to drive him all the way to the jail in Grants. It was a lot of trouble just for an Indian; maybe it would be too much trouble, and they would let him go*” (SILKO, 2006, p. 186).

pessoas localizadas à margem da hegemonia branca estadunidense.

O encontro de Tayo com os *cowboys* leva o primeiro a uma experiência de quase morte, já que há na narrativa a sugestão de uma agressão por parte dos homens brancos, como vemos por meio do excerto abaixo:

Separação. Ele sentia alívio porque temia deixar as pessoas que amava. Mas deitado acima do centro que o puxava para baixo, sentia-se mais familiar a ele do que qualquer abraço que conseguisse lembrar; e afundava nos braços elementares do silêncio da montanha. Apenas seu crânio resistia; e a resistência aumentava a dor para um chiado agudo. Ele visualizava cada pedaço de seu próprio crânio, tocando cada curva, cada cavidade, testando sua espessura por uma membrana final desgastada pelo tempo e pela feitiçaria de cinzas mortas e balas que se multiplicaram. Ele procurava paredes finas, suturas frágeis de ossos fusiformes acima da orelha por limiares. Ele sabia que se deixasse seu crânio desprotegido, se permitisse dormir, aconteceria: a resistência vazaria e levaria consigo todas as barreiras, todos os limites; ele se infiltraria na terra e descansaria com o centro, onde a voz do silêncio era familiar e a densidade da terra escura o amava. Ele poderia garantir os limiares com dor fundida e permanecer; ou poderia soltar e fluir de volta. A decisão estava com ele¹⁶⁹ (SILKO, 2006, p. 187, tradução nossa).

A narrativa sugere que Tayo está resistindo à morte ao lutar por sua vida após um possível ataque. Na busca pela sobrevivência, Tayo encontra refúgio e serenidade na natureza, exemplificados pela terra e pela montanha, sugerindo uma conexão com todos os elementos e seres vivos. Tayo percebe a si mesmo como uma parte pequena de algo grandioso, refletindo a natureza de sua cerimônia de cura. A experiência de quase morte também pode ser interpretada como um elemento na construção da figura do herói indígena, pois a resistência à morte é indicativa do triunfo do herói, independentemente de sua efetivação, conforme observado por Cléa Valle e Fernanda Telles (2014): “A morte pode ser física ou simbólica, mas está presente. Na maior parte dos casos, o herói se depara com a morte eminente e triunfa sobre ela; quando morre, se torna um mártir, quando renasce a partir de sua própria destruição, o herói triunfa do mesmo jeito” (VALLE e TELLES, 2014, p. 4).

¹⁶⁹ Tradução nossa do excerto: “*Separation. He was relieved because he feared leaving people he loved. But lying above the center that pulled him down closer felt more familiar to him than any embrace he could remember; and he was sinking into the elemental arms of mountain silence. Only his skull resisted; and the resistance increased the pain to a shrill whine. He visualized each piece of his own skull, fingering each curve, each hollow, testing its thickness for a final thin membrane worn thin by time and the witchery of dead ash and mushroomed bullets. He searched thin walls, weak sutures of spindle bones above the ear for thresholds. He knew if he left his skull unguarded, if he let himself sleep, it would happen: the resistance would leak out and take with it all barriers, all boundaries; he would seep into the earth and rest with the center, where the voice of the silence was familiar and the density of the dark earth loved him. He could secure the thresholds with molten pain and remain; or he could let go and flow back. It was up to him*” (SILKO, 2006, p. 187).

3.4 Cura e resistência

Após sobreviver à sua experiência, Tayo encontra o gado de seu tio e o direciona para a reserva. Ao longo de seu caminho de volta, a personagem protagonista encontra-se com um caçador indígena e também com uma mulher denominada como Ts'eh. O encontro de ambos se dá ainda no decorrer da cerimônia e ambos iniciam um relacionamento amoroso. Para Kristin Herzog (1985), “o encontro de Tayo com Ts'eh é uma parte importante na história de Tayo, a mulher misteriosa é também — em um nível mitológico — uma deusa ou um espírito da montanha¹⁷⁰” (HERZOG, 1985, p. 29). Esse encontro entre ambos fortalece a jornada de Tayo em busca de si mesmo. De acordo com a autora, Ts'eh é a manifestação de outras figuras mitológicas que aparecem na narrativa como *Spiderwoman* e *Thought-Woman*, representando o equilíbrio do universo e responsáveis por unir corpo e mente em uma integridade total com a natureza.

A incorporação de personagens místicos dentro da própria narrativa pode ser lida como um resgate das histórias tradicionais dos Laguna Pueblo, que foram destacadas no capítulo anterior de nosso trabalho, como por exemplo, a história de Tayo e sua águia mágica e a história da criação do mundo. Assim como nas histórias tradicionais, em *Ceremony* não há distinção entre o que se localiza na esfera concreta e o místico e religioso, pois a realidade e o misticismo se unem ao longo da narrativa.

Ademais, no romance vemos histórias estruturadas em forma de versos e estrofes, que contam, por meio de variados personagens míticos, a criação do mundo e aspectos culturais e religiosos do povo Laguna Pueblo. Em uma dessas histórias, duas personagens, uma de nome Ck'o'yo e outra chamada Kaup'a'ta, um mágico jogador nas montanhas Zuni. Kaup'a'ta, é descrito como uma figura atraente vestindo-se elegantemente. Ele atrai pessoas para sua casa nas montanhas Zuni, onde os induz a jogar com ele, oferecendo suas roupas e outros bens em suas apostas. O jogador usa uma estratégia enganosa, misturando sangue humano na farinha de milho azul que oferece aos visitantes para, assim, ganhar poder sobre eles.

A história continua detalhando como o Jogador de Dados aprisiona as nuvens de tempestade, causando seca e fome à terra e às pessoas. O Sol, pai das nuvens, sai em busca delas, encontrando uma personagem denominada *Spiderwoman*. Ela fornece ao Sol neto uma medicina para derrotar o jogador, aconselhando-o a não comer nada oferecido por ele. O neto segue as instruções, vence o Kaup'a'ta em um jogo de apostas, e, seguindo os conselhos de *Spiderwoman*,

¹⁷⁰ Tradução nossa do excerto: “An important part of Tayo's story is his encounter with Ts'eh, the mysterious woman who is also — on the mythological level — a goddess or mountain spirit” (HERZOG, 1985, p. 29).

adivinha corretamente o conteúdo das sacolas, ganhando assim controle sobre o Jogador de Dados e libertando as nuvens de tempestade. Na história, as personagens têm o poder de criação de certos elementos naturais do mundo, como por exemplo, o horizonte e as estrelas:

"Heheya"! Você acertou!
 Pegue este punhal de sílex negro, Sun Man,
 vá em frente, arranque meu coração, me mate."
 Kaup'a'ta se deitou no chão
 com a cabeça voltada para o leste.
 Mas Sun Man sabia que Kaup'a'ta era mágico
 e ele não poderia ser morto de qualquer maneira.
 Kaup'a'ta estava prestes a deitar-se
 e fingir estar morto.
 Então, Sun Man sabia o que fazer:
 Ele pegou a lâmina de sílex
 e arrancou os olhos do Jogador de Dados.
 Ele os lançou para o céu do Sul
 e eles se tornaram as estrelas do horizonte do outono¹⁷¹ (SILKO, 2006, p. 163,
 tradução nossa).

Em outro momento da narrativa, somos deparados com uma nova história que apresenta uma reflexão sobre a condição do indígena e do homem branco na sociedade estadunidense. Nessa história, reconhecemos alguns elementos alvo de críticas durante a narrativa, como por exemplo: o distanciamento dos colonizadores em relação à natureza, o sentimento de medo externado a partir da destruição, a criação e o uso de objetos feitos para matar homens e seres-vivos e a destruição do meio-ambiente:

Então eles se afastam da terra
 depois se afastam do sol
 depois se afastam das plantas e animais.
 Eles não veem vida.
 Quando olham, veem apenas objetos.
 O mundo é uma coisa morta para eles
 as árvores e rios não estão vivos
 as montanhas e pedras não estão vivas.

¹⁷¹ Tradução do excerto: ““Heheya’! You guessed right!
 Take this black flint knife, Sun Man,
 go ahead, cut out my heart, kill me.’
 Kaup’a’ta lay down on the floor
 with his head toward the east.
 But Sun Man knew Kaup’a’ta was magical
 and he couldn’t be killed anyway.
 Kaup’a’ta was going to lie there
 and pretend to be dead.
 “So Sun Man knew what to do:
 He took the flint blade
 and he cut out the Gambler’s eyes
 He threw them into the south sky
 and they became the horizon stars of autumn” (SILKO, 2006, p. 163).

O veado e o urso são objetos
Eles não veem vida.

Eles têm medo
Têm medo do mundo.
Destroem o que temem.
Têm medo de si mesmos.
O vento os levará através do oceano
milhares deles em barcos gigantes
enxameando como larvas
de um formigueiro esmagado.

Levarão objetos
que podem disparar a morte
mais rápido do que o olho pode ver.
Matarão as coisas que temem
todos os animais
as pessoas passarão fome.

Envenenarão a água
afastarão a água
haverá seca
as pessoas passarão fome.

Eles temerão o que encontrarem
Temerão as pessoas
Matarão o que eles temem.

Aldeias inteiras serão dizimadas.
Eles massacrarão tribos inteiras.

Cadáveres para nós.
Sangue para nós.

Matar matar matar matar.

E aqueles que não matarem
Morrerão de qualquer maneira
Na destruição que veem
na perda
na perda das crianças
a perda destruirá o resto.

Rios e montanhas roubados
a terra roubada comerá seus corações
e arrancará suas bocas da Mãe.
As pessoas passarão fome.
Eles trarão doenças terríveis
que as pessoas nunca conheceram.
Tribos inteiras serão extintas,
cobertas de feridas purulentas,
defecando sangue,
vomitando sangue.
Cadáveres para nosso trabalho.
Posto em movimento agora

posto em movimento pela nossa bruxaria
 posto em movimento
 para trabalhar para nós (SILKO, 2006, p. 125-126-127).

Identificamos, por meio do excerto acima, que o pronome “eles” faz referência aos homens brancos, aos colonizadores que adotaram um comportamento de distanciamento e de destruição da natureza. Ao longo do processo de cura, Tayo distancia-se desse comportamento destrutivo praticado pelos homens brancos e se aproxima da visão de mundo dos indígenas que concebe o ser humano como parte da natureza:

Ele permaneceu ali e os odiou. Não pelo que queriam fazer com ele, mas pelo que faziam com a terra com suas máquinas e com os animais com suas matilhas de cães e suas armas. Acontecia repetidamente, e as pessoas tinham que assistir, incapazes de salvar ou proteger qualquer uma das coisas que eram tão importantes para elas. Ele cerrava os dentes; deveria haver algo que pudesse fazer para acalmar o vago e constante medo desenrolando-se dentro dele: a terra e os animais talvez não soubessem; talvez não entendessem que ele não era um deles; ele não era um dos destruidores. Ele queria chutar os corpos brancos e macios para o Oceano Atlântico; queria gritar para todos eles que eram invasores e ladrões. Queria segui-los enquanto caçavam o puma, atirar neles e em seus cães uivantes com as próprias armas deles. Os destruidores os tinham enviado para arruinar este mundo, e dia após dia, eles estavam fazendo isso¹⁷² (SILKO, 2006, p. 189, tradução nossa).

No excerto acima fica estabelecida uma divisão entre "nós" e “eles”, divisão que destaca uma tensão profunda entre os comprometidos com a preservação da natureza e aqueles que prejudicam o meio-ambiente. Tayo tenta afirmar-se, por meio da diferença. Embora seja um indivíduo mestiço, ele não compactua com o pensamento exploratório do poder hegemônico representado pelos homens brancos; pelo contrário, em seu processo de cura, Tayo vai ao encontro de suas raízes indígenas e se reconhece como tal.

Kathryn Woodward, em seu estudo "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual" (2000) entende, ao estudar os sérvios e os croatas, que a identidade depende da diferença para existir, como afirma em: “A identidade sérvia depende, para existir, de algo fora dela: a saber, de outra identidade (croácia), de uma identidade que ela não é, que difere da identidade

¹⁷² Tradução nossa do excerto: “*He lay there and hated them. Not for what they wanted to do with him, but for what they did to the earth with their machines, and to the animals with their packs of dogs and their guns. It happened again and again, and the people had to watch, unable to save or to protect any of the things that were so important to them. He ground his teeth together; there must be something he could do to still the vague, constant fear unraveling inside him: the earth and the animals might not know; they might not understand that he was not one of them; he was not one of the destroyers. He wanted to kick the soft white bodies into the Atlantic Ocean; he wanted to scream to all of them that they were trespassers and thieves. He wanted to follow them as they hunted the mountain lion, to shoot them and their howling dogs with their own guns. The destroyers had sent them to ruin this world, and day by day they were doing it*” (SILKO, 2006, p. 189).

sérvia, mas que, entretanto, fornece as condições para que ela exista. A identidade sérvia se distingue por aquilo que ela não é. Ser um sérvio é ser um “não croata”. A identidade é, assim, marcada pela diferença” (WOODWARD, 2000, p. 8). Assim, ao afirmar que Tayo não compactua com o comportamento destrutivo dos homens brancos em relação à natureza, Tayo reafirma na diferença sua identidade cultural indígena.

As outras personagens míticas que aparecem durante os poemas do romance são personagens que mediam Tayo em sua jornada de auto-conhecimento em direção às suas raízes indígenas. Ao longo dessa jornada, Tayo também reconhece que outros indígenas e veteranos de guerra

Ele queria gritar para os indígenas como Harley, Helen Jean e Emo que as coisas brancas que eles admiravam e desejavam tanto — as luzes brilhantes da cidade e a música alta, a comida doce e macia e os carros — todas essas coisas haviam sido roubadas, arrancadas das terras indígenas: materiais brutos vivos para sua manipulação ck'o'yo. As pessoas foram ensinadas a desprezar a si mesmas porque foram deixadas com terra estéril e rios secos. Mas estavam errados. Eram os brancos que não tinham nada; eram os brancos que estavam sofrendo como ladrões, nunca capazes de esquecer que seu orgulho estava envolto em algo roubado, algo que nunca foi, e nunca poderia ser, deles. Os destruidores haviam enganado os brancos tão completamente quanto tinham iludido os indígenas, e agora apenas algumas pessoas entendiam como a suja decepção funcionava; apenas algumas pessoas sabiam que a mentira estava destruindo os brancos mais rápido do que estava destruindo os indígenas. Mas os efeitos estavam escondidos, evidentes apenas na esterilidade de sua arte, que continuava a se alimentar da vitalidade de outras culturas, e na dissolução de sua consciência em objetos mortos: o plástico e o neon, o concreto e o aço. Ocos e sem vida como uma figura de argila encantada. E o que ainda restava aos brancos estava enrugado como uma semente guardada por tempo demais, encolhida além de seu tempo, e agora se abria, expondo um caule frágil e pálido, perfeitamente formado e morto¹⁷³ (SILKO, 2006, p. 189-190, tradução nossa).

No excerto acima, há uma crítica à colonização e às consequências culturais e psicológicas resultantes. O narrador expressa uma revolta contra a idealização, por parte dos indígenas, das facetas da cultura branca, como as luzes da cidade, a música alta e os carros, destacando que essas

¹⁷³ Tradução nossa do excerto: “He wanted to scream at Indians like Harley and Helen Jean and Emo that the white things they admired and desired so much—the bright city lights and loud music, the soft sweet food and the cars—all these things had been stolen, torn out of Indian land: raw living materials for their ck'o'yo manipulation. The people had been taught to despise themselves because they were left with barren land and dry rivers. But they were wrong. It was the white people who had nothing; it was the white people who were suffering as thieves do, never able to forget that their pride was wrapped in something stolen, something that had never been, and could never be, theirs. The “destroyers had tricked the white people as completely as they had fooled the Indians, and now only a few people understood how the filthy deception worked; only a few people knew that the lie was destroying the white people faster than it was destroying Indian people. But the effects were hidden, evident only in the sterility of their art, which continued to feed off the vitality of other cultures, and in the dissolution of their consciousness into dead objects: the plastic and neon, the concrete and steel. Hollow and lifeless as a witchery clay figure. And what little still remained to white people was shriveled like a seed hoarded too long, shrunk past its time, and split open now, to expose a fragile, pale leaf stem, perfectly formed and dead” (SILKO, 2006, p. 189-190).

conquistas foram obtidas à custa do roubo de recursos das terras indígenas. A manipulação "ck'o'yo" sugere não apenas uma apropriação cultural, mas uma exploração dos elementos vitais da cultura indígena para atender aos interesses dos colonizadores. A inversão do estigma, afirmando serem os brancos que não têm nada e sofrem como ladrões, desafia a narrativa tradicional, apontando para a perda de identidade na cultura branca cuja riqueza é baseada em algo roubado.

Já, a metáfora da esterilidade na arte branca, alimentando-se da vitalidade de outras culturas, e a dissolução da consciência em objetos mortos, como plástico e neon, refletem a perda de autenticidade e conexão espiritual na cultura hegemônica dos homens brancos. A imagem da semente enrugada que se abre, expondo um caule morto, simboliza o esgotamento dos recursos naturais, encolhidos e desprovidos de vitalidade devido à exploração desenfreada. Assim, a crítica presente no excerto acima, além de tratar sobre os efeitos devastadores da colonização nas comunidades indígenas, trata também sobre a fragilidade e a superficialidade da cultura dominante.

Vemos um tom positivista nas reflexões de Tayo sobre a visão dos indígenas em relação ao poder hegemônico, pois, em suas reflexões, Tayo assinala que os brancos em nada tem vantagem sobre os povos originários, e tudo seria resultado da feitiçaria indígena: “Todas aquelas coisas que o velho Betonie lhe dissera estavam girando dentro de sua cabeça, fazendo coisas estranhas; ele queria rir. Queria rir do homem da estação que nem mesmo sabia que sua existência, assim como a existência de todos os brancos, tinha sido concebida pela feitiçaria¹⁷⁴” (SILKO, 2006, p. 143, tradução nossa).

Scarberry (1985) argumenta que a cerimônia à qual Tayo se submete não apenas o integra ativamente no ciclo da vida, mas também o impulsiona a explorar seu papel como indivíduo indígena no mundo. Nesse processo, Tayo busca compreender e respeitar o equilíbrio intrínseco ao mundo natural, como indicado pela autora: “À medida que Tayo participa ativamente no círculo da vida, por meio de rituais, ele ajuda a manter o equilíbrio no mundo natural e, ao fazer isso, harmoniza-se com o grande esquema das coisas. Lembrar das antigas ações formulaicas para o bem-estar espiritual desencadeou seu retorno à saúde¹⁷⁵” (SCARBERRY, 1985, p. 24, tradução nossa).

Com a volta do gado para sua reserva, Tayo passa alguns dias longe de sua casa e de sua

¹⁷⁴ Tradução nossa do excerto: “*All those things old Betonie had told him were swirling inside his head, doing strange things; he wanted to laugh. He wanted to laugh at the station man who did not even know that his existence and the existence of all white people had been conceived by witchery*” (SILKO, 2006, p. 143).

¹⁷⁵ Tradução nossa do excerto: “*As Tayo actively participates in the circle of life, through ritual, he helps maintain balance in the natural world, and in so doing brings himself into harmony with the great scheme of things. Remembering the old formulaic actions for spiritual well-being has sparked his return to health*” ((SCARBERRY, 1985, p. 24).

família, em uma completa relação com a natureza e com Ts'eh. Após despedir-se dela, Tayo vê nas montanhas seus antigos colegas Harley e Leroy, também veteranos de guerra que estão comemorando o aniversário do alistamento para a guerra. Ambos carregam garrafas de álcool e estão embriagados. Após um breve diálogo com ambos, Tayo segue sua jornada sozinho de sua cerimônia de cura em uma jornada espiritual de plena comunhão com a natureza:

O país estava seco, e as colinas estavam cobertas por rochas de lava escura. A terra estava erodida, transformando-se em argila cinza, e profundos arroyos cortavam o comprimento do vale entre as mesetas. Essas eram as colinas a Noroeste de Cañoncito. Ele sentou-se em uma grande rocha cinza perto de um *cholla*. Arbustos salgados esverdeados acinzentados haviam tomado conta das áreas entre os cruzamentos dos grandes arroyos. Ao Sul, ao longe, ele podia ver uma grande árvore de algodão, a única verde brilhante naquele vale. Estava crescendo na beira do arroyo mais profundo, suas raízes expostas, mantidas em pé apenas por uma única raiz conectada. A margem do arroyo estava tão profundamente cortada que uma forte rajada de vento derrubaria a grande árvore¹⁷⁶ (SILKO, 2006, p. 224, tradução nossa).

O espaço aparece no romance como um importante elemento em sintonia com os sentimentos e com as emoções das personagens do romance. Pitawanakwat (2023) afirma que Silko retira a ênfase geralmente atribuída ao tempo nas abordagens narrativas ocidentais e, em seu lugar, realça a importância do espaço, criando assim um local aberto para a existência e para a compreensão holística das interseções entre histórias — não limitadas temporalmente, mas entendidas em seus contextos. Cada acontecimento está vinculado a outro, mesmo ocorridos em pontos aparentemente distantes no tempo. Essa abordagem de contemplar o tempo e o espaço está em sintonia com a natureza integral do conhecimento indígena.

O tempo na narrativa de *Ceremony* (2006) aparece de forma cíclica, assim como a natureza. Tayo, segundo Pitawanakwat (2023), era incapaz de conceber algo desvinculado do passado, pois suas vivências, marcadas por vozes, rostos e memórias se deslocavam por meio do tempo e do espaço, ensinaram a ele que nada verdadeiramente existe de maneira isolada, e o presente não está dissociado do passado, como pode ser visto no excerto abaixo:

¹⁷⁶ Tradução nossa do excerto: “*The country was dry, and the hills were covered with dark lava rock. The earth was eroded to gray clay, and deep arroyos cut through the length of the valley between the mesas. These were the hills northwest of Cañoncito. He sat down on a big gray rock by a cholla. Grayish green salt bushes had taken over the areas between the crisscross of big arroyos. South, in the distance, he could see one big cottonwood tree, the only bright green in that valley. It was growing on the edge of the deepest arroyo, its web of roots exposed, held upright only by a single connecting root. The bank of the arroyo was undercut so deeply that a strong gust of wind would topple the big tree*” (SILKO, 2006, p. 224).

Das selvas de seus sonhos, ele reconheceu por que as vozes japonesas haviam se fundido com as vozes de Laguna, com a voz de Josiah e a voz de Rocky; as linhas de culturas e mundos eram desenhadas em linhas escuras e planas sobre a fina areia clara, convergindo no meio da pintura de areia cerimonial final da bruxaria. A partir desse momento, os seres humanos eram novamente um clã, unidos pelo destino planejado pelos destruidores para todos eles, para todas as coisas vivas; unidos por um círculo de morte que devorava pessoas em cidades a doze mil milhas de distância, vítimas que nunca haviam conhecido essas mesetas, que nunca haviam visto as cores delicadas das rochas que ferviam sua matança¹⁷⁷ (SILKO, 2006, p. 228, tradução nossa).

No excerto acima, temos a ideia de uma humanidade vista como um único grupo que compartilha o mesmo destino de destruição, afetando a todos os seres igualmente. O "círculo de morte" mencionado indica uma condição compartilhada de sofrimento e perda, afetando até mesmo pessoas em cidades distantes. O narrador destaca a ironia de vítimas que nunca estiveram nas mesetas ou viram as cores delicadas das rochas afetadas por eventos tão distantes e devastadores.

3.5 Um novo ciclo

Ao fim de sua cerimônia de cura, Tayo descobre que Harley e Leroy haviam sido encontrados mortos, enquanto Emo havia matado Pinkie, antigo trabalhador que os ajudava no cuidado do gado. Tayo sobrevive às suas experiências físicas e espirituais e retorna para a casa de seus familiares na reserva dos Laguna Pueblo, fechando assim o ciclo de sua jornada. Tayo então, ao criar seu próprio ciclo — simbolizado no início e no fim da narrativa com a palavra “*Sunrise*¹⁷⁸”, — integra-se novamente no ciclo natural da vida, do tempo, do espaço e das tradições de seu povo, afirmando-se como sujeito indígena.

O ato de contar histórias, tradição ancestral dos povos indígenas, surge no romance como parte da estrutura narrativa, como afirma Kristin Herzog (1985). A afirmação de Herzog (1985) pode ser exemplificada por meio das histórias do tio Josiah, pela cerimônia do curandeiro Betonie, pelos poemas inseridos na narrativa e também pelo próprio protagonista, ao contar sua história pessoal em um ritual tradicional ao redor da fogueira:

¹⁷⁷ Tradução nossa do excerto: “*From the jungles of his dreaming he recognized why the Japanese voices had merged with Laguna voices, with Josiah’s voice and Rocky’s voice; the lines of cultures and worlds were drawn in flat dark lines on fine light sand, converging in the middle of witchery’s final ceremonial sand painting. From that time on, human beings were one clan again, united by the fate the destroyers planned for all of them, for all living things; united by a circle of death that devoured people in cities twelve thousand miles away, victims who had never known these mesas, who had never seen the delicate colors of the rocks which boiled up their slaughter*” (SILKO, 2006, p. 228).

¹⁷⁸ Nascer do sol.

Eles acenaram para ele, e quando Ku'oosh ficou satisfeito com o fogo, juntou-se a eles. No canto Sudoeste, havia caixas e baús com lonas puxadas sobre eles para protegê-los de olhos não iniciados.

Levou muito tempo para contar-lhes a história; eles o interrompiam frequentemente com perguntas sobre a localização e a hora do dia; perguntavam sobre a direção de onde ela viera e a cor dos olhos dela. Foi enquanto ele estava sentado lá, virado para o Sudeste, que ele percebeu como as quatro janelas ao longo da parede Sul da kiva tinham uma relação específica com a posição tardia do sol neste outono¹⁷⁹(SILKO, 2006, p. 238, tradução nossa).

O ato de narrar sua história pessoal é mais do que uma simples expressão verbal; representa simbolicamente o culminar da jornada de Tayo de volta às suas raízes indígenas, realizada por meio de sua cerimônia de cura. Esse ato não apenas confere a Tayo uma conexão mais profunda com sua própria identidade e com suas experiências, mas também integra-o de maneira significativa na história coletiva dos Laguna Pueblo.

Ao compartilhar sua narrativa, Tayo não apenas se apropria de sua individualidade, mas também contribui para a trama mais ampla de sua comunidade, fortalecendo assim a teia de identidades e histórias que compõem a herança cultural dos Laguna Pueblo. Nesse sentido, a narrativa pessoal de Tayo torna-se um ato de afirmação, um meio pelo qual ele solidifica e celebra sua identidade como sujeito indígena, enriquecendo e perpetuando, ao mesmo tempo, a rica herança cultural compartilhada por sua comunidade em suas visões de mundo, cerimônias e crenças. Sua experiência culmina no entendimento de Tayo pertencer a um ciclo maior englobando todos os elementos e seres. Para Scarberry (1985):

Até o final de *Ceremony*, Silko nos convence de que um certo equilíbrio existe no mundo natural. A força é equilibrada com a contra-resposta, o dia com a noite e a feitiçaria com as histórias. No entanto, somos lembrados de que esse equilíbrio entre as forças elementares da vida é ao mesmo tempo dinâmico e delicado. A saúde da raça humana depende das histórias tribais mantendo a feitiçaria sob controle. A disposição de Tayo em compartilhar sua história pessoal com os anciãos atesta sua aceitação de responsabilidade, sua reintegração na comunidade de Laguna e a continuidade da tradição de Laguna. Tayo amadureceu¹⁸⁰ (SCARBERRY, 1985, p. 26, tradução nossa).

¹⁷⁹ Tradução nossa do excerto: “*They nodded at him, and when Ku’oosh was satisfied with the fire he joined them. In the southwest corner there were boxes and trunks with tarps pulled over them to protect them from uninitiated eyes. It took a long time to tell them the story; they stopped him frequently with questions about the location and the time of day; they asked about the direction she had come from and the color of her eyes. It was while he was sitting there, facing southeast, that he noticed how the four windows along the south wall of the kiva had a particular relationship to this late autumn position of the sun*”

¹⁸⁰ Tradução nossa do excerto: “*By the end of Ceremony, Silko has convinced us that a certain balance exists in the natural world. Force is balanced with counterforce, day with night, and witchery with the stories. But we are reminded that this balance between the elemental life forces is at once dynamic and delicate. The health of the human race depends upon the tribal stories keeping the witchery in check. Tayo’s willingness to share his personal story with the elders attests to his acceptance of responsibility, to his reintegration within the Laguna community, and to the continuity of Laguna tradition. Tayo has matured*” (SCARBERRY, 1985, p. 26).

A resiliência extraordinária de Tayo, manifestada em sua jornada de cura ao recorrer ao passado ancestral e às cerimônias ritualísticas dos Laguna Pueblo, não apenas nos permite interpretar sua história de uma maneira mais profunda, mas também reconhecer sua força como uma resistência ativa diante de desafios complexos. Esta resiliência não se restringe apenas à superação dos traumas da guerra, mas abrange uma resposta contundente à crise identitária, à imposição cultural da língua e da cultura dominantes. Entendemos, portanto, o conceito de resistência como assinala Uday Chandra (2015):

Resistir – em sentido estrito, porém, de fato, mais robusto do termo – é, portanto, apreender minimamente a condição de subordinação, suportar ou tolerar essas condições no dia-a-dia, e agir com intenção e propósitos suficientes para negociar as relações de poder na base, a fim de retrabalhá-las em uma direção mais favorável ou emancipatória¹⁸¹ (CHANDRA, 2015, p. 565, tradução nossa).

Ao optar por buscar a cura por meio das práticas ancestrais, Tayo emerge como um exemplo poderoso de resistência contra a dominação cultural. Sua jornada revela uma narrativa que transcende o individual, transformando-se em um símbolo de luta contra as forças opressoras. Nesse sentido, o protagonista personifica a luta compartilhada por muitos indivíduos que se encontram em situações de vulnerabilidade, marginalizados dentro da estrutura de poder dessa sociedade. Para Carsten (2002):

Essas percepções são igualmente relevantes para as literaturas indígenas estadunidenses e as dimensões éticas de estudar e escrever sobre as tradições orais dos povos originários. Autores nativos dos Estados Unidos que reivindicam o território da história e da identidade por meio de textos literários desafiam o leitor crítico, à luz da ética da resistência, a reavaliar as ideologias dominantes de significado cultural e verdade¹⁸² (CARSTEN, 2002, p. 107, tradução nossa).

No romance, o ato de contar histórias desempenha um papel crucial na história do romance de Silko, já que as histórias contadas são práticas culturais de preservação cultural e identitária de inúmeras nações indígenas, incluindo os Laguna Pueblo, ao atuar como um elo de ligação entre as

¹⁸¹ Tradução nossa do excerto: “*To resist in our narrower but arguably more robust sense of the term is, therefore, to minimally apprehend the conditions of one’s subordination, to endure or withstand those conditions in everyday life, and to act with sufficient intention and purpose to negotiate power relations from below in order to rework them in a more favourable or emancipatory direction*” (CHANDRA, 2015, p. 565, tradução nossa).

¹⁸² Tradução nossa do excerto: “*These insights are relevant, as well, to American Indian literatures and the ethical dimensions of studying and writing about the oral traditions of Native Americans. Native American authors who reclaim the territory of history and identity through literary text challenge the critical reader, in light of the ethics of resistance, to reevaluate dominant ideologies of cultural meaning and truth*” (CARSTEN, 2002, p. 107).

gerações passadas e presentes. Ao transmitir narrativas com mitos, tradições e valores específicos, o ato de contar de histórias permite que uma cultura seja transmitida de forma viva e significativa, preservando costumes e práticas e fortalecendo o sentido de identidade coletiva ao destacar personagens e eventos que moldaram a comunidade. Além disso, o ato de contar histórias oferece uma plataforma para a expressão da resiliência cultural, transmitindo mensagens de resistência e adaptabilidade diante de desafios, como, por exemplo, a história de Tayo ao fazer uma travessia cíclica para a volta de si mesmo e para o resgate de sua identidade indígena, resistindo à força hegemônica e suas violências.

A palavra, seja ela escrita ou falada, aparece no romance como um elemento poderoso de resistência e de mantimento das tradições seculares, seja por meio do ato de contar histórias ou pela escrita de um romance. Para Silko (2006), as histórias tem um poder transformador e sustentador das narrativas na experiência humana, pois elas

(...) não são apenas entretenimento.
 Não se engane.
 Elas são tudo o que temos, veja,
 tudo o que temos para enfrentar
 a doença e a morte.
 Você não tem nada se não tiver as histórias¹⁸³ (SILKO, 2006, p. 2, tradução
 nossa).

A trajetória de Tayo configura-se como uma narrativa de resistência complexa, abraçando a luta contra a guerra, a preservação da identidade cultural e linguística e a busca por recuperar um sentido de poder e pertencimento em um contexto que frequentemente marginaliza os não detentores de posições hegemônicas. Além de enfrentar suas próprias batalhas internas, Tayo emerge como uma voz significativa para aqueles que compartilham experiências similares de fragilidade e marginalização na sociedade estadunidense, como por exemplo, os Chicanos. Sua história transcende o pessoal, transformando-se em uma narrativa poderosa, ressoando com as lutas universais por dignidade, autenticidade e reconhecimento, em meio a um cenário, por vezes, anulador das vozes colocadas à margem da sociedade dominante.

¹⁸³ Tradução nossa do excerto: “*They aren’t just entertainment.*

Don’t be fooled.

They are all we have, you see,

all we have to fight off

illness and death.

You don’t have anything if you don’t have the stories” (SILKO, 2006, p. 2).

4 *The House on Mango Street*: o cotidiano e a busca identitária

Historicamente, os Chicanos podem ser entendidos como sujeitos que ocupam, cultural e linguisticamente uma região fronteiriça. O Movimento Chicano, como vimos anteriormente, além de ter sido um dos responsáveis pelo início de uma busca identitária em direção às raízes ancestrais, também voltou-se para a reivindicação de direitos prioritários, tais como educação, saúde e melhorias nas condições de trabalho.

Vários autores auto-identificados como Chicanos foram responsáveis por problematizar e questionar suas existências políticas e sociais, produzindo suas obras ficcionais dentro de um contexto não-hegemônico. Em nosso trabalho, destacaremos a escritora — auto-denominada Chicana —, Sandra Cisneros e seu romance “*The House on Mango Street*”, cuja primeira publicação, feita pela editora Vintage Books, data de 1984, alguns anos após a dispersão do Movimento Chicano.

Em “*The House on Mango Street*”, em tradução literal “A casa da rua Mango”, entramos em contato com uma narrativa em que a protagonista narra em primeira pessoa dramas e vivências pessoais e coletivos. A narradora — uma garota Chicana de nome Esperanza Cordero — muda-se para uma casa localizada na Rua Mango, na cidade de Chicago, e de lá começa a observar sua vizinhança e a narrar, a partir de seu ponto de vista, episódios cotidianos, dramas e violências vividos por ela própria e também por seus vizinhos que habitam a rua Mango. Sua reflexão é dupla: interna e externa, pois enquanto reflete e problematiza questões sociais e estruturais, também volta-se para si mesma em busca da construção de sua identidade pessoal, enquanto problematiza sua existência como garota Chicana vivendo em uma área fronteiriça, entre o meio-fio de duas culturas e de dois idiomas: a estadunidense e a mexicana.

Jane Marek (1996) em seu artigo *Difference, Identity, and Sandra Cisneros's “The House on Mango Street”*, entende o livro de Sandra Cisneros como um dos mais didáticos e representativos da Literatura Chicana, ao oferecer aos leitores o que a autora denomina de uma “introdução envolvente à Literatura Chicana¹⁸⁴” (MAREK, 1996, p. 1, tradução nossa). Para a autora, o livro problematiza temas relacionados às vozes não-hegemônicas, salientando questionamentos sobre as bases históricas de exclusão em que se inserem muitos Chicanos e outros latinos nos Estados Unidos.

¹⁸⁴ Tradução nossa de: “*an engaging introduction to Chicana literature*” (MAREK, 1996, p. 1).

4.1 Questões de gênero

Como apontado por Jelena Nikodinoska (2012), logo no início de seu livro, Sandra Cisneros dedica seu romance “*A las Mujeres/to the Women*”. Este fato denota uma problematização de gênero ao entender que grande parte do seu desenvolvimento e de sua busca identitária está também relacionada às questões de gênero. Ao incluir esse aspecto na dedicatória e dentro da narrativa, Cisneros destaca a natureza complexa e interseccional de sua construção identitária e os desafios enfrentados pelas comunidades não-hegemônicas.

Ao longo do quarto capítulo da obra denominado “*My Name*”, a narradora, por meio da problematização da origem de seu nome e da idealização de ser rebatizada sob um novo nome próprio, deixa entrever conflitos culturais e questões de gênero:

Em inglês, meu nome significa esperança. Em espanhol significa muitas letras. Significa tristeza, significa espera. É como o número nove. Uma cor lamacenta. São os discos mexicanos que meu pai toca no domingo de manhã quando está se barbeando, canções como soluços (...) Gostaria de me batizar com um novo nome, um nome mais parecido com o meu verdadeiro eu, aquele que ninguém vê. Esperanza como Lisandra ou Maritza ou Zeze the X. Sim. Algo como Zeze the X vai fazer¹⁸⁵ (CISNEROS, 1984, p. 10-11, tradução nossa).

O excerto acima nos oferece uma reflexão sobre a significância do nome próprio da personagem protagonista, explorando as diversas interpretações e associações culturais nos idiomas inglês e espanhol. Enquanto em inglês o nome carrega uma conotação positiva, representando “esperança”, em espanhol, a descrição mais ambígua sugere complexidade, envolvendo muitas letras e os sentimentos de tristeza e de espera. As referências adicionais, como a comparação com o número nove e a cor lamacenta, intensificam a atmosfera simbólica, possivelmente representando experiências emocionais associadas ao nome. A expressão do desejo por um novo nome pode revelar um anseio por uma identidade mais autêntica, alinhada com o “verdadeiro eu” oculto. As sugestões de novos nome enfatizam a busca por singularidade e uma identidade pessoal, transcendendo as expectativas convencionais, deixando entrever uma reflexão íntima sobre a identidade culturalmente enraizada e individualmente desejada.

A problematização do nome próprio aparece, então, como metáfora das duas culturas nas quais está inserida. A protagonista, ao rechaçar nomes comuns às comunidades mexicanas e

¹⁸⁵ Tradução nossa do excerto: “*In English my name means hope. In Spanish it means too many letters. It means sadness, it means waiting. It is like the number nine. A muddy color. It is the Mexican records my father plays on Sunday morning when he is shaving, songs like sobbing(...) I would like to baptize myself under a new name, a name more like the real me, the one nobody sees. Esperanza as Lisandra or Maritza or Zeze the X. Yes. Something like Zeze the X will do*” (CISNEROS, 1984, p. 10).

estadunidenses para se auto-denominar com um nome próprio que não é característico de nenhuma das duas culturas, deixa entrever a falta de identificação com as duas culturas, o olhar crítico para com ambas e o desejo de criar um espaço para si mesma, um *outro* lugar entre as duas culturas. Desse modo, “o gesto de Esperanza aqui não apenas nega uma identificação total com a linguagem e a ideologia anglo dominante, mas também anula as expectativas patriarcais de sua comunidade Chicana ao se recusar a ser mais uma vítima do patriarcado em Mango Street¹⁸⁶” (AL-ABBOD, 2020, p. 111, tradução nossa).

Esperanza encontra-se então em um estado considerado como ambivalente já que, o fato de ser uma jovem em formação, potencializa sentimentos conflitantes na procura de seu lugar na sociedade estadunidense. Esse conflito reflete-se na busca de Esperanza por um lugar próprio, metaforizado pela criação de um novo nome. Nikodinoska (2012), ao associar aspectos identitários às relações de gênero, ainda sugere ser essa busca de Esperanza Cordero um desejo de se libertar das limitações de aspectos culturais relacionados ao patriarcalismo e às questões de gênero para então intensificar seu processo de autodescoberta.

Seu sobrenome, "Cordero", ressoa como uma metáfora das questões de gênero presentes no romance. Em espanhol, "Cordero" se refere a um animal conhecido por sua mansidão, obediência, pureza e fragilidade, frequentemente associado à figura bíblica que simboliza o sacrifício em prol da humanidade. Nesse contexto, o próprio sobrenome da protagonista evoca as ideias de submissão e inocência atribuídas às mulheres pela sociedade patriarcal. Essa conexão entre o sobrenome da personagem e as expectativas de gênero ressalta as complexidades e desafios enfrentados por ela em sua jornada.

Sobre essa questão, Judith Butler (1999) entende o gênero como uma variável, socialmente construída que se adapta a diferentes contextos históricos e culturais. A partir da teoria sobre a *performatividade* do gênero, a autora desafia as ideias tradicionais sobre gênero ao argumentar que é uma prática repetitiva em vez de uma expressão fixa de quem somos internamente. Isso vai contra as visões patriarcais com concepções rígidas de identidade. Para ela, o termo "gênero" vai além de simples categorias, sugerindo uma compreensão dinâmica e socialmente construída que muda nossa forma de entender a identidade e a expressão de gênero.:

(...) falha em ser exaustivo, não porque uma “pessoa” pré-renderizada transcende a parafernália específica de seu gênero, mas porque gênero nem sempre é constituído de forma coerente ou consistente em diferentes contextos históricos, e porque gênero se cruza com raça, classe, etnia, modalidades sexuais e regionais de

¹⁸⁶ Tradução nossa do excerto: “*Esperanza’s gesture here does not only negate a full identification with the dominant Anglo language and ideology, but it also annuls the patriarchal expectations of her Chicano community by refusing to be one more victim of patriarchy in Mango Street*” (AL-ABBOD, 2020, p. 111).

identidades discursivamente constituídas. Como resultado, torna-se impossível separar o “gênero” das interseções políticas e culturais nas quais ele é invariavelmente produzido e mantido¹⁸⁷ (BUTLER, 1999, p. 6, tradução nossa).

No caso das mulheres Chicanas, a questão de gênero relacionada às feministas Chicanas floresceu uma década após o início do Movimento. Para Alma García (1989), os anos 1970 foram importantes para o desenvolvimento das vozes das mulheres Chicanas, consideradas, assim como as mulheres negras, como “mulheres de cor” dentro da sociedade estadunidense. Para a autora, as mulheres feministas Chicanas organizaram um conjunto de ideias que serviu como base para o início de um debate feminista, enquanto os “homens Chicanos estavam reinterpretando a história e a experiência contemporânea dos Chicanos nos Estados Unidos, as mulheres Chicanas começaram investigar as forças que moldam suas próprias experiências como mulheres de cor¹⁸⁸” (GARCÍA, 1989, p. 218, tradução nossa).

A tentativa de ressignificar o nome próprio a partir de um desejo de se rebatizar sob um novo nome deixa entrever a ingenuidade juvenil da personagem protagonista. Podemos destacar outros elementos que sugerem a inocência de Esperanza Cordero como as comparações metafóricas entre seu nome próprio com cores e com números — temas bastantes recorrentes do ambiente escolar infantil — e a cena pueril de Esperanza observando seu pai barbeando-se enquanto escuta música na vitrola.

Para Gerardo Rodríguez Salas (2014), a inocência de Esperanza aparece em alguns momentos do romance por meio de comportamentos e reflexões que apresentam uma perspectiva infantil. A curiosidade de Esperanza sobre a vida dos habitantes de sua comunidade, seu desejo de contar suas histórias e a sua confusão e o seu desconforto com os papéis de gênero são elementos que, segundo o autor, deixam entrever a ingenuidade da personagem protagonista e ao mesmo tempo desafiar normas estruturais e expectativas sociais dos papéis de gênero relacionados à sociedade na qual está inserida.

¹⁸⁷ Tradução nossa do excerto: “*The term fails to be exhaustive, not because a pre-rendered “person” transcends the specific paraphernalia of its gender, but because gender is not always constituted coherently or consistently in different historical contexts, and because gender intersects with racial, class, ethnic, sexual, and regional modalities of discursively constituted identities. As a result, it becomes impossible to separate out “gender” from the political and cultural intersections in which it is invariably produced and maintained*” (BUTLER, 1999, p. 6).

¹⁸⁸ Tradução nossa do excerto: “*In the same way that Chicano males were reinterpreting the historical and contemporary experience of Chicanos in the United States, Chicanas began to investigate the forces shaping their own experiences as women of color*” (GARCÍA, 1989, p. 218).

Ao longo do quarto capítulo, “*My Name*”, a protagonista salienta que seu nome foi uma homenagem para sua bisavó. Nesse momento da narrativa, a protagonista aponta “a força” como uma característica herdada de sua bisavó, já que para ela sua ancestral era

(...) um cavalo selvagem de uma mulher, tão selvagem que ela não se casaria. Até que meu bisavô jogou um saco na cabeça dela e a carregou. Simples assim, como se ela fosse um lustre chique. Foi assim que ele fez. E a história diz que ela nunca o perdoou. Ela olhou pela janela toda a sua vida, do jeito que tantas outras mulheres repousa sua tristeza nos cotovelos. Eu me pergunto se ela fez o melhor com o que conseguiu ou se ela se arrependeu porque não pôde ser todas as coisas que queria ser. Ter esperança. Eu herdei o nome dela, mas não quero herdar o lugar dela perto da janela¹⁸⁹ (CISNEROS, 2009, p. 10-11, tradução nossa).

Ao refletir sobre a vida de sua bisavó, a narradora levanta questões pertinentes sobre o papel da mulher nas culturas mexicana e Chicana. Apesar de ter recebido o nome de sua bisavó, Esperanza não manifesta qualquer desejo de seguir os passos tradicionais de casamento e da vida doméstica. A metáfora de sua bisavó olhando pela janela sugere uma resignação melancólica, destacando uma sensação de confinamento e falta de escolha em sua vida. Isso leva Esperanza a questionar se sua ancestral fez o melhor possível diante das circunstâncias impostas ou se foi forçada a aceitar um destino predefinido. A recusa em herdar o lugar da bisavó junto à janela reflete a determinação de Esperanza em evitar o destino de restrição e tristeza que parece ter caracterizado a vida dessa figura feminina ao longo dos anos.

Ao utilizar a metáfora de sua bisavó como sendo uma “mulher cavalo”, a personagem protagonista assemelha as características de força presentes no animal e na mulher que é sua ancestral e reconhece em si mesma o mesmo poder “Ela **também** era uma mulher cavalo¹⁹⁰” (CISNEROS, 2009, p. 10, tradução e grifos nossos). Porém, ao rechaçar o lugar de sua avó na janela, a personagem protagonista problematiza questões relacionadas ao gênero na sociedade e na cultura mexicanas, problemas esses historicamente relacionados aos valores patriarcais.

Apesar de a protagonista recusar o papel predefinido para mulheres na sociedade mexicana, ela percebe essa designação como limitadora da força feminina ao confinamento do espaço doméstico, simbolizado pela posição próxima à janela. Noor Al-Abbood (2020) argumenta que o

¹⁸⁹ Tradução nossa do excerto: “(...) *a wild horse of a woman, so wild she wouldn't marry. Until my great-grandfather threw a sack over her head and carried her off. Just like that, as if she were a fancy chandelier. That's the way he did it. And the story goes she never forgave him. She looked out the window her whole life, the way so many women sit their sadness on an elbow. I wonder if she made the best with what she got or was she sorry because she couldn't be all the things she wanted to be. Esperanza. I have inherited her name, but I don't want to inherit her place by the window*” (CISNEROS, 2009, p. 10-11).

¹⁹⁰ Tradução nossa do excerto: “She was a horse woman, **too**” (CISNEROS, 1984, p. 10, grifos nossos).

rechaço da protagonista também se estende a certos elementos culturais da sociedade estadunidense, indicando uma falta de identificação com aspectos específicos de ambas as culturas. Além disso, essa atitude revela um desejo de estabelecer um espaço distinto entre essas duas culturas e sociedades. Consequentemente, o autor sugere que Esperanza, ao longo do romance, manifesta sinais de uma "hibridização radical e resistência contra as forças opressivas de ambas as culturas" (AL-ABBOD, 2020, p. 112, tradução nossa).

Em outro momento, no capítulo denominado “Palhaços Vermelhos”, tradução literal de “*Red Clowns*”, novamente temos a problematização relacionada à questão de gênero. Ao longo desse capítulo, é narrado o episódio traumático de uma violência sexual sofrida por Esperanza Cordero. A forma como o crime cometido contra a garota Chicana é apresentado — frases curtas e fragmentadas como em uma narrativa oral e sem fôlego — deixa entrever a enxurrada de emoções e sentimentos vividos pela personagem protagonista. O capítulo sugere que os pensamentos dilacerados de Esperanza, mesmo sem detalhes explícitos, transmitem o impacto e as consequências do ataque. Esses pensamentos provavelmente contêm fragmentos de seus sentimentos, emoções e percepções sobre a experiência, permitindo aos leitores chegarem a certas conclusões sobre os efeitos da violência sobre ela:

Sally Sally cem vezes. Por que você não me ouviu quando eu liguei? Por que você não disse a eles para me deixarem em paz? Aquele que me agarrou pelo braço, ele não me soltou. Ele disse eu te amo, espanhola, eu te amo, e pressionou sua boca azeda na minha. Sally, faça-o parar. Eu não poderia fazê-los ir embora. Eu não podia fazer nada além de chorar. Eu não me lembro. Por favor, não me faça contar tudo¹⁹¹ (CISNEROS, 2009, p. 100, tradução nossa).

O episódio de agressão sexual acontece quando Esperanza e sua amiga, Sally, comparecem a uma festa de carnaval, justificando a alusão no título do capítulo à possível fantasia de palhaço usada pelo agressor durante o ataque. Ao longo do trecho, a narradora expressa frustração, desespero e impotência diante do crime cometido pelo agressor. A descrição detalhada do agarrar do braço, as declarações invasivas de amor e o beijo forçado ressaltam a extrema violência sofrida por Esperanza, ao passo que sua incapacidade de reação e o choro constante refletem a impotência e vulnerabilidade dela diante da violência. O apelo final, "Por favor, não me faça contar tudo", destaca a intensidade da dor emocional associada ao ocorrido e a resistência em reviver a experiência ao compartilhá-la.

¹⁹¹ Tradução nossa do excerto: “*Sally Sally a hundred times. Why didn't you hear me when I called? Why didn't you tell them to leave me alone? The one who grabbed me by the arm, he wouldn't let me go. He said I love you, Spanish girl, I love you, and pressed his sour mouth to mine. Sally, make him stop. I couldn't make them go away. I couldn't do anything but cry. I don't remember. Please don't make me tell it all*” (CISNEROS, 2009, p. 100).

Para Andrea Verónica Brittes (2019), o capítulo problematiza questões relacionadas à raça e ao gênero, e como ambos estão vinculados. O capítulo sugere que Esperanza, após o crime e após as suposições do agressor, começa a decodificar e reconhecer os desafios que encontra como mulher tanto na sociedade mexicana como na sociedade estadunidense. Além disso, a declaração "Eu te amo, garota espanhola" carrega uma generalização de que toda mulher com a pele morena seria pertencente a uma única etnia, e um estereótipo relacionado ao fato de mulheres hispânicas ou latinas serem mais abertas sexualmente e mais submissas aos homens. Este estereótipo implica uma presunção da disponibilidade sexual de Esperanza baseada exclusivamente em sua cor e em sua origem.

O episódio de violência sexual faz Esperanza questionar todos os livros e filmes que apresentavam o amor e o sexo de forma romântica e bela: “a maneira como era para ser, todos os livros de história e filmes, porque eles mentiram para mim¹⁹²?” (CISNEROS, 2009, p. 99, tradução nossa). O excerto acima deixa entrever como Esperanza, após o crime sofrido, rompe com a crença ingênua do amor e do sexo idealizados e estereotipados por meio de representações culturais vistas e lidas nos contos de fada, nos filmes *hollywoodianos* e nos livros de romance cor-de-rosa. A violência sexual traumática faz Esperanza perder um pouco de sua inocência e de sua ingenuidade juvenil e a leva a crer que contos de fada e romances cor-de-rosa não correspondem à realidade de uma garota Chicana.

Ao apontar os estereótipos e presunções feitas sobre Esperanza com base sua cor e em sua origem, o trecho demonstra como as percepções e preconceitos da sociedade contribuem para as dificuldades enfrentadas por ela, ligando sua origem e seu gênero às formas específicas de adversidades em ambas as culturas. A passagem convida à reflexão sobre a dicotomia entre as narrativas sociais sobre sexo e as complexidades das experiências da vida real, sugerindo ainda que a jornada pessoal de Esperanza envolve aceitar a desconexão entre sexo e amor, a reconhecer a discrepância entre os retratos da sociedade e as realidades vividas e a identificar aspectos problemáticos relacionados à gênero e à origem em ambas as culturas em que está inserida.

4.2 O entre-lugar identitário e cultural

A dualidade entre a cultura mexicana e a cultura estadunidense surge em diversos momentos da narrativa e intensifica o conflito de origem identitária vivido por Esperanza durante sua juventude. O questionamento e a procura por conferir significado até mesmo para seu nome próprio

¹⁹² Tradução nossa do excerto: “*the way it’s supposed to be, all the storybooks and movies, why did you lie to me?*” (CISNEROS, 2009, p. 99).

expõem as dificuldades que a protagonista tem ao lidar com a realidade fronteiriça entre os dois países e as duas culturas.

Ao longo do capítulo “*A Rice Sandwich*”, Esperanza Cordero narra alguns aspectos de sua vida escolar. Dentre esses aspectos, a protagonista assinala a vontade de comer na cantina da escola, juntamente com seus outros colegas. A realização desse desejo lhe parece difícil, pois todos os alunos que viviam próximo à escola voltavam às suas casas para lanchar, e esse era o caso de Esperanza Cordero. Entretanto, a protagonista pede a sua mãe que lhe faça um sanduíche e escreva um bilhete avisando a uma das freiras professoras que Esperanza comeria na escola naquele dia. A professora, então, parece se zangar quando a menina lhe pede para comer na cantina. Esperanza mostra-lhe então o bilhete e a professora pede para ela lhe mostrar sua casa através da janela para conferir a distância entre a casa de Esperanza e a escola. Ao longo da descrição, vemos como a garota se sente impotente e envergonhada:

Você não mora longe, diz ela. Você mora do outro lado da avenida. São apenas quatro quarteirões. Nem mesmo. Três talvez. Três longos quarteirões daqui. Aposto que posso ver sua casa da minha janela. Qual deles? coma aqui. Qual é a sua casa? E então ela me fez ficar de pé em uma caixa de livros e apontar. Aquele? Ela disse, apontando para uma fileira de três apartamentos feios, aqueles em que até os homens esfarrapados têm vergonha de entrar. Sim, eu balancei a cabeça mesmo sabendo que não era minha casa e comecei a chorar. Sempre choro quando as freiras gritam comigo, mesmo que não estejam gritando¹⁹³ (CISNEROS, 2009, p. 45, tradução nossa).

O desconforto da personagem protagonista fica evidente e resulta em uma crise de choro. Além do desconforto, podemos salientar o acanhamento da menina ao ter que reconhecer sua casa entre tantas outras casas simples existentes na região. Após o episódio, a freira se sente comovida com o choro da menina e então permite que ela coma na cantina junto dos outros colegas. Ao ver a cantina, Esperanza percebe o lugar da seguinte forma: “não era nada especial¹⁹⁴” (CISNEROS, 2009, p. 45, tradução nossa). Então, a menina come seu sanduíche já “oleoso e com o arroz gelado¹⁹⁵” (CISNEROS, 2009, p. 45, tradução nossa).

Para Nikodinoska (2012), esse fato é um exemplo de como Esperanza, ao idealizar o espaço da cantina, também está idealizando os espaços sociais da sociedade estadunidense. Ao se

¹⁹³ Tradução nossa do excerto: “*You don’t live far, she says. You live across the boulevard. That’s only four blocks. Not even. Three maybe. Three long blocks away from here. I bet I can see your house from my window. Which one? Come here. Which one is your house? And then she made me stand up on a box of books and point. That one? She said, pointing to a row of ugly three-flats, the ones even the raggedy men are ashamed to go into. Yes, I nodded even though I knew that wasn’t my house and started to cry. I always cry when nuns yell at me, even if they’re not yelling*” (CISNEROS, 2009, P. 45).

¹⁹⁴ Tradução nossa do excerto: “*which was nothing special*” (CISNEROS, 2009, p. 45).

¹⁹⁵ Tradução nossa do excerto: “*greasy and the rice cold*” (CISNEROS, 2009, p. 45).

decepcionar com a cantina, ela também parece se decepcionar com certos aspectos institucionais e culturais da sociedade dos EUA, fato que ressalta que Esperanza não se identifica totalmente com nenhuma das duas culturas. Para a autora: "o objetivo desse episódio metafórico é ensinar Esperanza a não idealizar o mundo fora do bairro, pois ela pode acabar desiludida"¹⁹⁶ (NIKODINOSKA, 2012, p. 199, tradução nossa).

Esse episódio é representativo da hibridização cultural e identitária salientada por Al-Abood (2020) que tem por característica rechaçar aspectos opressivos das diferentes culturas a que está inserida a fim de buscar suas próprias práticas e seu lugar de pertencimento no mundo. Nesse sentido, o teórico e professor Tomaz Tadeu da Silva (2000), em seu ensaio “Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais”, aponta que a hibridização entre diferentes culturas e diferentes línguas cria uma nova identidade. Para tanto, o autor destaca que:

O hibridismo, por exemplo, tem sido analisado, sobretudo, em relação com o processo de produção das identidades nacionais, raciais e étnicas. Na perspectiva da teoria cultural contemporânea, o hibridismo — a mistura, a conjunção, o intercurso entre diferentes nacionalidades, entre diferentes etnias, entre diferentes raças — coloca em xeque aqueles processos que tendem a conceber as identidades como fundamentalmente separadas, divididas, segregadas. O processo de hibridização confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas. A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas (SILVA, 2000, p. 87).

Para o autor, o hibridismo que comprometeria a suposta “pureza” das identidades nacionais está associado aos movimentos demográficos tal como os cruzamentos entre fronteiras e as atividades migratórias, evidenciando assim, a “precariedade” e a “instabilidade da identidade” (SILVA, 2000, p. 89). Assim, podemos relacionar esse aspecto identitário definido por Silva (2000) com o contexto histórico do povo Chicano e do povo mexicano, indo ao encontro da ideia de movimento demográfico e de cruzamento das fronteiras elencadas por Silva como principais fatores para a “precariedade” e a “instabilidade” identitárias: a tomada de parte de suas terras pelos Estados Unidos da América e, mais tarde, o movimento migratório dos indivíduos mexicanos ao cruzarem a fronteira em busca de melhores condições econômicas. Somado à esses fatores, acrescentamos o fato de os mexicanos e, mais tarde, os Chicanos terem de lidar com os poderes hegemônicos exercidos pelos estadunidenses.

Nesse contexto, o Movimento Chicano também se destacou como uma iniciativa para suavizar aspectos identitários considerados “precários” e “instáveis”. Além disso, buscou resgatar o

¹⁹⁶ Tradução nossa do excerto: “*the purpose this metaphorical episode serves is to teach Esperanza not to idealize the world outside the barrio since she might end up disillusioned*” (NIKODINOSKA, 2012, p. 199).

orgulho e a dignidade do indivíduo Chicano, tendo suas raízes históricas ancoradas na busca por fatos e características fundamentais. Isso inclui a exploração e definição da terra mística de Aztlán como o berço do povo Chicano, com o objetivo de solidificar uma identidade "puramente" Chicana.

Glória Anzaldúa (1987) entende essa zona fronteira em que se situam os Chicanos como um “terceiro país”, pois esse encontro entre duas culturas e duas línguas dariam origem a um outro lugar, a uma outra cultura e a uma outra língua, gerando, na maioria das vezes, indivíduos cujas identidades não são identificadas nem com a mexicana, nem com a estadunidense. Esse hibridismo cultural e identitário, além de criar novos conceitos relacionados à identidade social e coletiva, estende-se na criação natural de uma nova maneira de falar, denominada por alguns autores como Espanhol Chicano ou Inglês Chicano, uma mistura entre a língua espanhola, a língua inglesa e a língua nauatl. Para a autora,

(...) o espanhol Chicano é uma língua de fronteira que se desenvolveu naturalmente. Mudança, *evolución, enriquecimiento de palabras nuevas por invención o adopción* tem criado variantes do espanhol Chicano, un *nuevo lenguaje. Un lenguaje* que corresponde a un modo de *vivir*. O espanhol Chicano não é incorreto é uma língua viva. Para pessoas que não são nem espanholas nem vivem em um país no qual o espanhol é a primeira língua; para pessoas que vivem em um país em que o inglês é a língua dominante mas que não são estadunidenses; para um povo que não pode se identificar inteiramente com a língua *standard* (formal castelhano) nem com o espanhol nem com o inglês *standart*, qual recurso lhes resta a não ser criar sua própria língua? Uma língua que possa *conectálos* a suas próprias identidades, uma que seja capaz de comunicar as realidades e os verdadeiros valores para eles mesmos — uma linguagem cujas regras não são nem *español ni inglés*, mas as duas. Nós falamos uma gíria, uma língua bifurcada, uma variação de duas línguas (ANZALDÚA, 1987, p. 55, tradução nossa).

Assim como houve o resgate das raízes históricas e a busca de uma cultura e arte próprias durante o Movimento Chicano, a língua própria aparece como importante fator para a criação de uma identidade e singularização do povo Chicano. Perante a hegemonia de duas línguas, como é o caso da língua inglesa e da língua espanhola, o espanhol Chicano pode ser entendido como uma língua de resistência, uma terceira língua que se apresenta como uma alternativa em relação à hegemonia do inglês e do espanhol.

Joyce Penfield (1985) faz uma pesquisa detalhada sobre os elementos linguísticos constituintes desse novo falar em que ressalta diversos fatores responsáveis pelo espanhol ou, em suas palavras, inglês Chicano, como afirma em:

O Sudoeste dos Estados Unidos é caracterizado por grandes diferenças de ascendência, idioma, antecedentes históricos, crenças, atitudes, antecedentes culturais e padrões residenciais. A complexidade das situações sociolinguísticas no

Sudoeste reflete a diversidade encontrada nesta região de cinco estados que consistem em Arizona, Califórnia, Colorado, Nova México e Texas. O inglês Chicano (=ChE), falado predominantemente por mexicanos-estadunidenses (=Chicanos), é um produto dessas complexas situações sociolinguísticas. Uma vez que ChE é um produto do processo de contato linguístico, há sem dúvida uma variedade de fatores não linguísticos que são cruciais para uma eventual definição linguística de ChE. Alguns desses fatores são importantes na definição da variação sociocultural dentro da própria comunidade Chicana. Outros fatores relacionam-se com comunidades anglo, negras e mexicanas que estão envolvidas no processo de linguagem com tato¹⁹⁷ (PENFIELD, 1985, p. 3, tradução nossa).

No excerto acima, fica evidente que a autora, ao propor uma reflexão sobre o espanhol Chicano, entende essa nova maneira de falar como sendo o resultado de combinações complexas de diversos fatores sociolinguísticos externos à própria linguagem relacionados aos conceitos de identidade racial, situação econômica, contato com diferentes povos e línguas, entre outros. Esses fatores resultam no aparecimento de diferentes construções linguísticas que surgem no substrato da própria linguagem.

A autora apresenta alguns exemplos em seu livro, como o caso de mudanças lexicais vindas do contato de indivíduos mexicanos e Chicanos com a língua inglesa, como é o caso da utilização da palavra “brekes”, do inglês *brakes* para indicar o que em português denominamos de “freios do carro” e a palavra “taípear”, do verbo em inglês *to type*, para descrever a ação de digitar na máquina ou no computador (PENFIELD, 1985, p. 10). Na língua espanhola há palavras que designam tanto a ideia de “freios do carro” quanto a ideia de “digitar”, porém, para o falante do espanhol Chicano, essas mudanças lexicais seriam uma representação mais adequada de sua maneira de pensar.

Além desses exemplos, Penfield (1985) cita alguns outros que resultam em mudanças fonéticas, lexicais e morfológicas. Em nossa pesquisa, não nos aprofundamos detalhadamente nos aspectos linguísticos e sociolinguísticos do espanhol Chicano, mas refletimos aqui, em como essa nova maneira de falar é um aspecto importante e ideológico para a reflexão e a constituição da identidade do indivíduo Chicano.

Em relação ao aspecto ideológico do espanhol Chicano, podemos ressaltar o conceito de linguagem ideológica formulada pelo filósofo e linguista estruturalista russo Mikhail Bakhtin em sua obra *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. Partindo da ideia de signo e significante definida por

¹⁹⁷ Tradução nossa do excerto: “*The U.S. Southwest is characterized by wide differences in ancestry, language, historical background, beliefs, attitudes, cultural back grounds, and residential patterns. The complexity of sociolinguistic situations in the Southwest reflects the diversity found in this five-state region consisting of Arizona, California, Colorado, New Mexico, and Texas (Map 1). Chicano English (=ChE), spoken predominately by Mexican-Americans (=Chicanos), is a product of these complex sociolinguistic situations. Since ChE is a product of the process of language contact, there are no doubt a variety of non-linguistic factors which are crucial to an eventual linguistic definition of ChE. Some of these factors are important in defining socio-cultural variation within the Chicano community itself. Others relate to Anglo, Black, and Mexican communities which are involved in the language con tact process*”.

Ferdinand de Saussure¹⁹⁸, Bakhtin (1981) aponta que a linguagem é uma ferramenta ideológica, pois para ele “(...) é, precisamente, na palavra que melhor se revelam as formas básicas, as formas ideológicas gerais da comunicação semiótica” (BAKHTIN, 1981, p. 36-37). Assim, podemos relacionar as escolhas linguísticas dos Chicanos como também uma ferramenta ideológica para a afirmação de suas identidades pessoais e coletivas que também estão de acordo com a ideia de Glória Anzaldúa de o espanhol Chicano ser também um “*modo de vivir*” (ANZALDÚA, 1987, p. 55, tradução nossa).

Sobre o espanhol Chicano e a língua espanhola falada em contextos não-hegemônicos, Walter Mignolo em seu livro “Histórias locais/projetos globais” (2000) afirma que o movimento Chicano trouxe aos Estados Unidos uma prática denominada pelo autor como *Bilanguaging*, traduzida para o português por Solange Ribeiro de Oliveira¹⁹⁹ (2003) como *bilinguajamento*. O autor entende a ideia de *bilinguajamento* de maneira diferente ao conceito de *bilinguismo*. Para ele, o bilinguismo fica restrito à aprendizagem de um novo idioma caracterizado frequentemente como uma “língua estrangeira” (MIGNOLO, 2000, p. 300). Já o *bilinguajamento* não envolve apenas questões relacionadas à linguagem, mas também questões relacionadas ao estilo de vida, à identidade e à cultura, pois:

O *bilinguajamento*, em outras palavras, não é exatamente o bilíngue onde ambas as línguas são mantidas em sua pureza, mas ao mesmo tempo em sua assimetria. O *bilinguajamento* (...) não é uma preocupação gramatical, mas política, tanto quanto o foco do bilinguismo em si é corrigir a assimetria das línguas e denunciar a colonialidade do poder e do conhecimento²⁰⁰ (MIGNOLO, 2000, p. 231, tradução nossa).

Entendemos que ao teorizar sobre a ideia de *bilinguajamento*, o autor relaciona essa nova linguagem com uma atitude de resistência perante as forças hegemônicas exercidas, como a cultura e as línguas dos colonizadores. Segundo Mignolo (2000), o espanhol Chicano pode ser entendido como uma língua de resistência cultural e linguística já que sua utilização também é um ato político. Para tanto, o autor defende a ampliação do uso dessa e de outras línguas, caracterizadas como línguas de resistência na produção do conhecimento acadêmico e científico, como uma atitude

¹⁹⁸ Em sua obra *Curso de Linguística Geral*, Ferdinand de Saussure compreende que o signo é a unidade fundamental de entendimento de um código, enquanto que o significado é o conceito abstrato do signo. (SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. Tradução: Antônio Chelini, José Paulo Paes, Isidoro Blikstein. 25. Ed. São Paulo: Cultrix, 1999).

¹⁹⁹ MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte (MG): EDUFMG, 2003.

²⁰⁰ Tradução nossa do excerto: “*Bilanguaging (...) is not a grammatical but a political concern as far as the focus of bilanguaging itself is redressing the asymmetry of languages and denouncing the coloniality of power and knowledge*” (MIGNOLO, 2000, p. 231).

política para a descentralização e a pluralização de perspectivas nos variados campos do conhecimento.

A ideia de bilinguajamento vai ao encontro da ideia da escritora e ativista Chicana Cherríe Moraga. Ao citá-la em seu livro, Mignolo salienta o conceito definido por Moraga ao entender os Chicanos como indivíduos que apresentam uma “*bicultural mind*” (MIGNOLO, 2000, p. 267), tradução literal de “mente bicultural”.

Além da crítica ao discurso científico e acadêmico, o autor apresenta o “bilinguajamento”, como um processo inerente que ocorre de forma natural entre os falantes com contato com dois idiomas de forma simultânea, como é o caso dos Chicanos que permeiam o terceiro espaço²⁰¹ entre duas culturas e duas línguas. Assim, falar Espanhol Chicano não é apenas uma questão de bilinguismo, mas também de reafirmação e de consolidação das identidades cultural, histórica e linguística. Ao citar a pensadora Glória Anzaldúa, Mignolo aponta o seguinte: “Anzaldúa se viu em uma situação em que o bilinguismo cotidiano nas fronteiras trouxe à tona as estruturas dissipativas que fazem da linguagem um objeto não mais controlado e envolto em uma gramática, mas a linguagem (bilinguagem) embutida em seu corpo²⁰²” (MIGNOLO, 2000, p. 253, tradução nossa).

A naturalidade do falar Espanhol Chicano enfatizada por Mignolo (2000) aparece ao longo dos escritos de Glória Anzaldúa, já que a autora lança mão de uma mistura entre os idiomas inglês, espanhol e *nahuatl*. Quando nos voltamos para *The House on Mango Street*, de Sandra Cisneros, não encontramos a mesma hibridização linguística. Contudo, em alguns momentos pontuais da narrativa, a autora utiliza a língua espanhola como uma estratégia para melhor representar os sentimentos e os pensamentos das personagens. De maneira mais restrita, mas não menos significativa, o livro de Cisneros, assim como o de Anzaldúa, recorre à hibridização entre as línguas inglesa e espanhola em momentos pontuais da narrativa. Um exemplo disso é quando a personagem protagonista, Esperanza, refere-se aos pais. Durante todo o romance não há tradução dos vocábulos *Mamá* e *Papá* para o inglês, mas sim a conservação dos substantivos em espanhol: “Por isso *Mamá* e *Papá* procuraram por uma casa, e é por isso que nos mudamos para a casa da Rua Mango, bem longe, do outro lado da cidade ” (CISNEROS, 7 2009, p. 4, tradução nossa).

²⁰¹ Termo cunhado por Homi Bhabha tradução literal de “*third space*” — entendido pelo autor como constituinte das “condições discursivas de enunciação que garantem que o sentido e os símbolos da cultura não tenham estabilidade primordial ou fixidez; que mesmo os mesmos signos podem ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de novo” (Bhabha, 1994, p. 37).

²⁰² Tradução nossa do excerto: “Anzaldúa found herself in a situation in which everyday bilanguaging in the borderlands brought to life the dissipative structures making of language an object no longer controlled and wrapped up in a grammar, but languaging (bilanguaging) imbedded in her body” (MIGNOLO, 2000, p. 253).

A partir do reconhecimento da ancestralidade mexicana pela figura de seus pais, a personagem protagonista prefere manter na escrita literária os vocábulos na língua espanhola, até mesmo quando refere-se às outras personagens femininas, como veremos mais adiante nesta pesquisa. Enquanto no livro de Cisneros os vocábulos e expressões em espanhol são utilizados de forma pontual para se referir à ancestralidade mexicana e ao sentimento de nostalgia ligado à ela, no livro de Anzaldúa, a autora se utiliza de diversas expressões e vocábulos em espanhol como é o caso da expressão “*herida abierta*” (ANZALDÚA, 1987, p. 3), utilizada metaforicamente para caracterizar a fronteira entre os Estados Unidos e o México. Nesse caso, o uso da língua inglesa é evitada, pois na língua inglesa não seria possível expressar a intensidade do sentimento de tristeza e de sofrimento compartilhado pelos mexicanos e seus descendentes, falantes de língua espanhola:

A fronteira dos Estados Unidos e do México é uma *herida abierta* onde o Terceiro Mundo range contra o primeiro e sangra. E antes que uma casca se forme, ela verte sangue de novo, a força vital de dois mundos incorporando para formar um terceiro país — uma cultura fronteira²⁰³ (ANZALDÚA, 8 1987, p. 3, tradução nossa).

No excerto do livro de Anzaldúa, fica evidente o lugar cultural e linguístico ocupado pelos Chicanos: a região fronteira. O uso de uma terceira língua, como o espanhol Chicano, é um modo de reafirmar a busca identitária dos indivíduos, ao passo que o uso do *nahuatl* reivindica as heranças ameríndias. Entretanto, diferentemente do livro de Anzaldúa, no romance de Cisneros percebe-se um conflito refletido nas questões culturais e linguísticas entre o inglês e o espanhol. Esse conflito pode ser visto logo na introdução do romance de Cisneros, quando a protagonista, ao narrar sua própria história alterando os pontos de vista entre primeira e terceira pessoas, assinala as diferenças entre pensar em espanhol e pensar em inglês: "Quando ela pensa para si mesma na língua de seu pai, ela sabe que filhos e filhas não deixam a casa de seus pais até que eles tenham se casado. Quando ela pensa em inglês, ela sabe que deveria ter estado por conta própria desde seus dezoito anos" (CISNEROS, 2009, p. xiii, tradução nossa).

A partir do excerto acima, vemos como são exemplificadas as diferenças culturais refletidas na cultura dos dois países. A questão da independência ao completar os dezoito anos só aparece como uma opção realizável quando a protagonista do romance pensa na língua inglesa em um contexto em que é possível tal ato ocorrer. Já, ao pensar em língua espanhola, a melhor opção é a de seguir as tradições de seus familiares e continuar vivendo na casa de seus pais até um possível casamento. Esses elementos do romance exemplificam a dualidade que perpassa todo o romance de

²⁰³ Tradução nossa do excerto: “Tradução nossa do excerto: “*The U.S.-Mexican border es una herida abierta where the Third World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a third country — a border culture*” (ANZALDÚA, 1987, p. 3).

Cisneros iluminando os conflitos identitários de uma personagem protagonista vivendo em diferentes culturas.

Além dos conflitos de Esperanza, o romance evidencia os conflitos de outros personagens de origem latina e como a questão linguística afeta a busca pelo lugar de pertencimento na história. Como exemplo, no capítulo “*No Speak English*”, somos apresentados a uma personagem denominada *Mamacita*. De origem mexicana mas tendo que se mudar para os Estados Unidos por causa de seu filho, Mamacita enfrenta questões referentes à sua língua e à sua cultura, como podemos ver pelo excerto abaixo, quando ela proíbe outras pessoas ao seu redor de falarem em inglês ao mesmo tempo em que liga o rádio sintonizando-o em um programa espanhol:

Ela fica o dia inteiro junto à janela, toca o programa de rádio em espanhol e canta todas as músicas com saudades do seu país com uma voz que soa como gaivota. Lar. Lar. Lar é uma casa em uma fotografia, uma casa rosa, rosa como *hollyhocks* com muita luz assustada. O homem pinta as paredes do apartamento de rosa, mas não é o mesmo, você sabe. Ela ainda procura sua casa rosa, e então acho que ela chora. Eu choraria. (...) E então para partir seu coração para sempre, o pequeno menino, que já começara a falar, começa a cantar o comercial da *Pepsi* que ouviu na TV²⁰⁴ (CISNEROS, 1984, p. 76, tradução nossa).

A questão da língua como elemento de resistência aparece na descrição que a narradora faz das ações de Mamacita. Falar em espanhol é, para a personagem, uma maneira de resistir e de preservar sua cultura, já que de seu país de origem restou-lhe apenas a fotografia de sua casa e a cor de seu apartamento. Além da questão da linguagem, existem outros elementos de tensão entre as duas culturas, como vemos pela canção do comercial de uma marca de refrigerante famosa. A questão linguística, exemplificada pela letra da canção e a questão cultural, entendida como a marca de refrigerante de origem estadunidense, conotam um embate entre as duas culturas e cria na personagem Mamacita um sentimento desolador, pois para ela, a criança está crescendo longe de seu país de origem e está perdendo costumes e tradições próprias, distanciando-se assim da identidade cultural e linguística da ancestralidade e da identidade da própria Mamacita. Percebemos, portanto, que a tentativa de evitar qualquer influência estadunidense e de ouvir rádio e canções em espanhol funcionam como elementos de resistência para a personagem pois, apesar de

²⁰⁴ Tradução nossa do excerto: “*She sits all day by the window and plays the Spanish radio show and sings all the homesick songs about her country in a voice that sounds like seagull. Home. Home. Home is a house in a photograph, a pink house, pink as hollyhocks with lots of startled light. The man paints the walls of the apartment pink, but it’s not the same, you know. She still sighs for her pink house, and then I think she cries. I would. (...) And then to break her heart forever, the baby boy, who has begun to talk, starts to sing the Pepsi commercial he heard on T.V.*” (CISNEROS, 1984, p. 76).

habitar outra cidade e outro país, Mamacita anseia por preservar sua cultura, seu idioma e sua identidade. Para Nikodinoska (2012), a personagem Mamacita

personifica a cultura mexicana, portanto é incapaz de “encaixar-se” no estilo de vida mexicano-estadunidense. Assim, ela simboliza os sentimentos de deslocamento e impotência sobre os quais Esperanza frequentemente pondera e luta. Ninguém vê Mamacita nas ruas, devido a constrangimentos de linguagem; como afirma Esperanza, ela opta por ficar em casa, de luto por sua casa²⁰⁵ (NIKODINOSKA, 2012, p. 200, tradução nossa).

A linguagem emerge como mais do que uma mera barreira comunicativa na vida de Mamacita na rua Mango; ela também se revela um elemento crucial de resistência cultural e identitária. Ao perceber que seu menino canta em inglês o comercial do refrigerante que viu na televisão, Mamacita experimenta um temor não apenas sobre a habilidade linguística da criança, mas também sobre a possível perda dos vínculos linguísticos com a herança hispânica da família.

Esse conflito linguístico torna-se, assim, não apenas uma barreira prática, mas um campo de batalha simbólico onde as raízes culturais se confrontam com a influência da cultura dominante. A cena, então, revela-se um ponto crucial de tensão entre a preservação da identidade cultural e a assimilação inevitável devido ao ambiente cultural. Mamacita, por meio de sua preocupação com a língua, ilustra vividamente os desafios que muitos enfrentam na tentativa de manter uma identidade cultural em uma terra até então estrangeira.

Ainda sobre a questão linguística, Anzaldúa (1987) chama a atenção para o questionamento sobre como a linguagem é fundamental para a construção e a reafirmação da identidade por parte da sociedade e por parte do próprio indivíduo, que se vê nessa fronteira linguística e cultural:

Então, se você realmente quer me machucar, fale mal da minha linguagem. Até que eu não possa me orgulhar da minha língua, não posso me orgulhar de mim mesma. Até que eu não possa aceitar como legítimo o espanhol Chicano do Texas, o *Tex-Mex* e todas as outras línguas que falo, não posso aceitar a legitimidade de mim mesma. Até que eu seja livre para escrever de forma bilíngue e alternar códigos sem ter sempre que traduzir, enquanto ainda tenho que falar ou inglês ou espanhol ou quando preferir falar *Spanglish*, e enquanto eu tiver que me ajustar aos falantes

²⁰⁵ Tradução nossa do excerto: “[...] there is Mamacita, who embodies Mexican culture, thus unable to “fit in” with the American-Mexican lifestyle. Thus, she epitomizes the feelings of dislocation and powerlessness Esperanza often ponders upon and struggles with. Nobody sees Mamacita on the streets, due to language constraints as Esperanza claims, she chooses to stay at home, grieving for her home” (NIKODINOSKA, 2012, p. 200, tradução nossa).

de inglês em vez de eles se ajustarem a mim, minha língua será ilegítima ²⁰⁶ (ANZALDÚA, 1987, p. 59, tradução nossa).

Nesse excerto, podemos perceber a língua funcionando como um importante fator de consolidação da identidade pessoal e coletiva. O Espanhol Chicano, referido por Anzaldúa é o modo como a autora entende o mundo a sua volta e se relaciona ao modo de vida da fronteira já que representa o modo de viver, os pensamentos, as ideologias e as culturas dos Chicanos, relacionando-se assim com a ideia de *bilinguajamento*, defendida por Mignolo.

4.3 A identidade e a diferença

Kathryn Woodward, em seu estudo "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual" (2000) assinala que a identidade depende da diferença para existir. Assim, ao falar que a língua falada pelos Chicanos é o espanhol Chicano a autora reafirma na diferença a identidade linguística e cultural. Segundo Silva (2000), identidade e diferença são inseparáveis, pois: "Na medida em que são definidas, em parte, por meio da linguagem, a identidade e a diferença não podem deixar de ser marcadas, também pela indeterminação e pela instabilidade" (SILVA, 2000, p. 80).

A questão da identidade dependente da diferença pode ser observada quando analisamos a situação de pessoas pertencentes ao mesmo grupo cultural, linguístico e social ao encontrarem pessoas não pertencentes a esse mesmo grupo. Um dos acontecimentos da narrativa que problematizam a questão identitária fundamentada na diferença, ocorre quando a personagem protagonista faz uma breve reflexão sobre o que diferencia aqueles que pertencem à mesma comunidade de Esperanza e aqueles considerados forasteiros. Nesse sentido, a narradora traça uma divisão entre um "nós" e um "eles", atribuindo características e comportamentos diferentes a cada um desses grupos por ela divididos: "Aqueles que não conhecem bem entram na nossa vizinhança assustados. Eles pensam que nós somos perigosos. Eles pensam que nós vamos atacá-los com facas

²⁰⁶ Tradução nossa do excerto: "So, if you want to really hurt me, talk badly about my language. Until I can take pride in my language, I cannot take pride in myself. Until I can accept as legitimate Chicano Texas Spanish, Tex-Mex and all the other languages I speak, I cannot accept the legitimacy of myself. Until I am free to write bilingually and to switch codes without having always to translate, while I still have to speak English or Spanish when I would rather speak Spanglish, and as long as I have to accommodate the English speakers rather than having them accommodate me, my tongue will be illegitimate" (ANZALDÚA, 1987, p. 59).

afiadas. Eles são pessoas estúpidas que estão perdidas e chegam até aqui por algum engano²⁰⁷” (CISNEROS, 2009, p. 28, tradução nossa).

Enquanto Esperanza atribui o adjetivo “estúpido” às pessoas que erroneamente entram na vizinhança latina, ela também faz uma suposição de como os forasteiros provavelmente se sentem ao adentrarem esse espaço desconhecido para eles. A partir desse excerto, vemos como a diferença aparece como forma de reafirmação da própria identidade, pois existe uma ideia binária dividindo grupos de diferentes origens e culturas e que pode, conseqüentemente, criar uma ideia superficial e estereotipada do outro.

A diferença é entendida por Woodward (2000) como um fator primordial para a identidade. Ao analisar as diferenças entre os sérvios e os croatas, diferenças causadora de problemas extremos tais como conflitos e guerras, a autora chega a conclusão de que para quem não é sérvio ou croata, essas diferenças parecem ser mínimas, porém para os próprios sérvios e croatas, há símbolos e características traçando uma separação entre um “nós” e um “eles”. Nas palavras da autora:

Essa história mostra que a identidade é relacional. A identidade sérvia depende, para existir, de algo fora dela: a saber, de outra identidade (croácia), de uma identidade que ela não é, que difere da identidade sérvia, mas que, entretanto, fornece as condições para que ela exista. A identidade sérvia se distingue por aquilo que ela não é. Ser um sérvio é ser um “não croata”. A identidade é, assim, marcada pela diferença (WOODWARD, p. 9, 2000).

Assim como encontramos a questão da diferença no momento da narrativa em que Esperanza distingue os Chicanos de todos os outros grupos que adentram por engano sua vizinhança, ao longo do romance, nos deparamos com outros personagens, reforçando a ideia de pertencimento e exclusão de um grupo identitário. Uma dessas personagens é denominada apenas como “O primo do Louie”, desprovido de nome próprio, ele aparece rapidamente na Rua Mango dirigindo um carro Cadillac com “tapetes brancos e assentos de couro branco²⁰⁸” (CISNEROS, 2009, p. 24, tradução nossa). Quando as crianças da vizinhança se deparam com essa cena, elas ficam entusiasmadas ao verem um carro tão elegante e pedem carona ao primo de Louie. O pedido é atendido e todas as crianças são levadas para um rápido passeio no luxuoso carro mas, depois de algum tempo dentro do veículo, elas ouvem o som da sirene da polícia. Minutos depois, as crianças

²⁰⁷ Tradução nossa do excerto: “*Those who don't know any better come into our neighborhood scared. They think we're dangerous. They think we will attack them with shiny knives. They are stupid people who are lost and got here by mistake*” (CISNEROS, 2009, p. 28).

²⁰⁸ Tradução nossa do excerto: “*white rugs and white leather seats*” (CISNEROS, 2009, p. 24).

deixam o carro e o primo de Louie é levado pela polícia.

Quando o primo de Louie é preso pelas autoridades, as crianças não consideram a hipótese de Louie ter conseguido o carro por meios ilegais. Ao invés de julgá-lo ou temê-lo, elas o veem como um amigo e, enquanto a polícia leva-o preso e o coloca no assento traseiro da viatura, as crianças apenas “acenam enquanto ele é levado embora²⁰⁹” (CISNEROS, 2009, p. 25, tradução nossa). Apesar da inocência das crianças, também podemos notar quão forte é a identificação com as pessoas pertencentes à mesma cultura, ao mesmo grupo identitário e ao mesmo espaço.

Semelhante a esse episódio da narrativa, no capítulo intitulado “*Geraldo No Last Name*”, somos apresentados a Geraldo, outra personagem cujo sobrenome é desconhecido pelas personagens do romance. Geraldo morre devido a um acidente indeterminado e Marin, amiga de Esperança, mesmo conhecendo-o apenas de bailes e festas, parece ser a pessoa mais próxima para depor sobre ele na delegacia, seja pela língua em comum, seja pela identidade compartilhada.

A existência de Geraldo é marcada por uma anonimidade que incomoda os leitores, ao ser descrito como uma pessoa não importante sendo “apenas outro *brazier*²¹⁰ que não falava inglês. Apenas outro *wetback*²¹¹. Você conhece o tipo. Aqueles que sempre olham envergonhados²¹²” (CISNEROS, 2009, p. 66). A existência quase anônima de Geraldo é entendida aqui como uma metonímia para a comunidade latina que, sem documentos, vive às margens da sociedade. Geraldo parece ser “apenas” um latino compartilhando com tantos outros indivíduos o mesmo sentimento de vergonha e de inferioridade e cuja falta, de acordo com a narradora, não será notada pela sociedade, destacando assim a invisibilidade enfrentada por aqueles que vivem à margem da sociedade hegemônica e, muitas vezes, não possuem documentos estadunidenses de identificação.

A vida anônima de Geraldo não é um caso isolado, mas sim um reflexo mais amplo da experiência compartilhada por muitos na comunidade latina. A narrativa, ao destacar essa falta de reconhecimento, convoca os leitores a refletirem sobre as estruturas sociais que perpetuam a marginalização e a invisibilidade de grupos específicos. A história de Geraldo torna-se, assim, um

²⁰⁹ Tradução nossa do excerto: “*waved as he drove away*” (CISNEROS, 2009, p. 25)

²¹⁰ *Brazier* é um termo usado para se referir aos imigrantes do México ou da América Central. O termo faz referência ao trabalho braçal realizado pelos imigrantes latinos. Fonte: URBAN Dictionary: Brazer. Brazer. 2018. Disponível em: <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Brazer>. Acesso em: 20 ago. 2020.

²¹¹ *Wetback* é um termo pejorativo utilizado para se referir aos imigrantes mexicanos que cruzavam, de forma ilegal, a fronteira do México e dos Estados Unidos nadando pelo Rio Bravo. Fonte: URBAN Dictionary: Wetback. Wetback. 2018. Disponível em: <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=wet%20back>. Acesso em: 10 jul. 2020.

²¹² Tradução nossa do excerto: “*Geraldo is described as a person who made no difference since he was “just another brazer who didn’t speak English. Just another wetback. You know the kind. The ones who always look ashamed”* (CISNEROS, 2009, p. 66).

símbolo poderoso que ressoa além do indivíduo, abordando questões mais amplas de justiça social e de igualdade.

Sobre os termos pejorativos “*brazier*” e “*wetback*” utilizado na narrativa, podemos recorrer a Silva (2000), que assinala o uso dessas expressões como uma forma de reiterar e reforçar preconceitos dirigidos a um grupo específico de pessoas. A possibilidade de citar e de repetir certos termos que já foram utilizados em outros contextos é entendida por Silva (2000) como um processo de recorte e colagem. Em seu ensaio, o autor toma o exemplo “negrão” como exemplo de uma expressão reforçando aspectos que grande parte da sociedade entende como negativos. Nesse sentido, essas expressões sofrem

(...) uma operação de “recorte e colagem”. Recorte: retiro a expressão do contexto social mais amplo em que ela foi tantas vezes enunciada. Colagem: insiro-a no novo contexto, no contexto em que ela reaparece sob o disfarce de minha exclusiva opinião, como o resultado de minha exclusiva operação mental. Na verdade, estou apenas “citando”. É essa citação que recoloca em ação o enunciado performativo que reforça o aspecto negativo atribuído à identidade negra de nosso exemplo. Minha frase é apenas mais uma ocorrência de uma citação que tem sua origem em um sistema mais amplo de operações de citação, de performatividade e, finalmente, de definição, produção e reforço da identidade cultural (SILVA, 2000, p. 95).

Expressões como *brazier* e *wetback*, aproximam-se da expressão “negrão” utilizada por Silva (2000) pois, enfatizam o aspecto negativo atribuído pela sociedade à essas identidades. Para o autor, a repetição dessas expressões produzem o que Judith Butler (2003, p. 194) designa como “atos performativos” da linguagem, pois a repetição e a citação dos mesmos termos podem contribuir para a crença de que esta ou aquela identidade é inferior, provocando até mesmo um sentimento de vergonha ou de inferioridade, como quando a narradora descreve o “olhar envergonhado” de Geraldo. Entretanto, Silva (2000) também explica que a repetição e a citação de expressões que enfatizam ideias pejorativas atribuídas a um certo grupo de pessoas podem ser sempre questionadas a fim de serem também problematizadas as identidades hegemônicas e revelado o caráter instável e inconsistente da identidade, seja ela hegemônica ou não.

Para nós, leitores, não são explicadas as razões causadoras da morte de Geraldo e a prisão do primo de Louie. O fato de desconhecermos o sobrenome de Geraldo e o nome do primo de Louie causam um efeito de anonimidade, já que ambos parecem ser sujeitos cujas ausências jamais serão notadas pelo restante do poder hegemônico. O fim pouco explicado dos dois jovens permite aos leitores uma interpretação de que ambos serão apenas dois números a mais na estatística de mortos e presos. Assim, suas vidas são ignoradas pela sociedade e pelos poderes públicos, tendo suas identidades reduzidas a uma expressão genérica e estereotipada. Ora, os episódios ocorridos com

esses dois personagens nos levam a uma profunda reflexão sobre o anonimato e a invisibilidade dos imigrantes nos Estados Unidos sejam eles indocumentados ou não.

A ideia da identidade baseada na diferença, por mínima que seja, cria um distanciamento entre dois grupos de alguma maneira distintos. Quando nos referimos ao conceito de identidade, podemos problematizá-lo, pois não há apenas uma definição para ele. O historiador e sociólogo Jeffrey Weeks (1990), oferece-nos a seguinte noção de identidade:

[...] sobre pertencimento, sobre o que você tem em comum com algumas pessoas e o que te diferencia de outras. Em sua forma mais básica, dá a você uma sensação de localização pessoal, o núcleo estável de sua individualidade... No centro, porém, estão os valores que compartilhamos ou desejamos compartilhar com os outros²¹³ (WEEKS, 1990, p 88, tradução nossa).

Enquanto Weeks (1990), assinala a identidade como um anseio do indivíduo em pertencer a um grupo, o teórico britânico-jamaicano Stuart Hall, entende que o conceito de identidade pode ser bastante complexo e variável. Em seu livro: *A identidade cultural na pós-modernidade* (1992), o autor expõe três diferentes concepções sobre a identidade relacionadas aos diferentes períodos históricos, a saber, “a) sujeito do Iluminismo, b) o sujeito sociológico e c) o sujeito pós-moderno” (HALL, 1992, p. 10).

Para ele, o sujeito do Iluminismo baseia-se na concepção de todo o ser humano possuir um núcleo interior imutável e integrado que se relaciona com a razão e com a consciência. Já a formação da identidade do sujeito sociológico seria construída e transformada pelo diálogo do sujeito em contato com outros indivíduos que mediarão seus valores. Nessa concepção de identidade, o sujeito, assim como na concepção Iluminista, é possuidor de um núcleo interior constantemente modificado por fatores exteriores. Já a última e mais recente concepção de identidade, a identidade pós-moderna caracteriza-se pela fragmentação do sujeito composto por várias identidades muitas vezes incompatíveis entre si. Afirma Hall:

O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas. Correspondentemente, as identidades, que compunham as paisagens sociais “lá fora” e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as “necessidades” objetivos da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático (HALL, 1992, p. 12).

²¹³ Tradução nossa do excerto: “about belonging, about what you have in common with some people and what differentiates you from others. At its most basic it gives you a sense of personal location, the stable core to your individuality...At the centre, however, are the values we share or wish to share with others” (WEEKS, 1990, p 88).

A inquietação em relação à identidade é um tema persistente ao longo do romance, com Esperanza em uma busca incansável para compreender a si mesma. Ao questionar até mesmo o seu próprio nome, um elemento central na formação da sua identidade, Esperanza coloca-se em um estado constante de exploração pessoal, construindo uma identidade que se revela frágil e fragmentada.

Quando deparamo-nos com a descrição da atual moradia em que Esperanza e sua família vivem na rua Mango temos uma casa “pequena e vermelha com degraus apertados na frente e janelas tão pequenas que você pensaria que eles estavam prendendo a respiração Tijolos estão desmoronando em alguns lugares e a porta da frente está tão inchada que você tem que empurrar com força para entrar²¹⁴” (CISNEROS, 2009, p. 4). A descrição de um lar prestes a ruir, além de denotar a condição social em que vivem Esperanza, sua família e os outros habitantes da rua Mango, pode também ser comparado metaforicamente com a própria identidade fragmentada e instável da personagem protagonista. Essa ideia pode ser reforçada quando Esperanza salienta o desejo de habitar uma outra casa, uma casa sólida e confortável:

E nossa casa teria água encanada e canos que funcionassem. E dentro dela haveria escadas de verdade, não escadas de corredor, mas escadas internas como as casas na TV. E teríamos um porão e pelo menos três banheiros para que, quando tomássemos banho, não precisássemos contar a ninguém. Nossa casa seria branca com árvores ao redor, um grande quintal e grama crescendo sem cerca²¹⁵ (CISNEROS, 2009, p. 4, tradução nossa).

A descrição da casa branca, cercada por árvores, com um grande quintal e grama crescendo sem cerca, projeta uma imagem idílica e harmoniosa. A cor branca pode simbolizar pureza e tranquilidade, enquanto a presença de árvores e espaço ao ar livre evoca uma sensação de conexão com a natureza e liberdade. A grama crescendo sem cerca pode representar a ideia de uma propriedade aberta, sem barreiras físicas ou restrições.

No geral, essa análise revela a importância atribuída à melhoria das condições de moradia, à privacidade e ao desejo de um ambiente que transcenda as limitações percebidas do espaço atual. Essas aspirações sugerem não apenas a busca por uma casa física, mas também por um ambiente com uma qualidade de vida mais satisfatória e uma sensação de pertencimento e da construção de um própria identidade, como afirma Noor-Al Abbood (2020), em:

²¹⁴ Tradução nossa do excerto: “*It's small and red with tight steps in front and windows so small you'd think they were holding their breath Bricks are crumbling in places, and the front door is so swollen you have to push hard to get in*” (CISNEROS, 2009, p. 4).

²¹⁵ Tradução nossa do excerto: “*And our house would have running water and pipes that worked. And inside it would have real stairs, not hallway stairs, but stairs inside like the houses on T.V. And we'd have a basement and at least three washrooms so when we took a bath we wouldn't have to tell anybody. Our house would be white with tree around it, a great big yard and grass growing without a fence*” (CISNEROS, 2009, p. 4).

A ambivalência e a atitude flutuante de Esperanza em relação ao propósito de seu (nome) e à casa dos seus sonhos envolvem, de fato, tanto um senso radical de hibridez quanto um ato efetivo de resistência. Como o nome que ela escolhe para si mesma além das versões em inglês e espanhol de seu nome herdado, a arquitetura e a localização da casa dos sonhos de Esperanza representam um impulso para a liberdade com base na crítica das ideologias dominantes, como o patriarcado Chicano e o *American dream*²¹⁶ (ABBOOD, 2020, p. 108, tradução nossa).

A complexidade das emoções de Esperanza em relação ao significado de seu nome e à idealização de sua casa dos sonhos apresentam além de ambivalência e hibridez, um ato de resistência. Ao escolher um nome que transpõe as fronteiras linguísticas e ao conceber sua casa dos sonhos com uma arquitetura e localização específicas, Esperanza expressa um impulso pela liberdade fundamentada na crítica das ideologias dominantes, como o patriarcado Chicano e o *American Dream*²¹⁷. Essa dualidade não só representa uma jornada pessoal em busca de identidade, mas também uma contestação das estruturas sociais que moldam suas experiências.

Em relação à busca identitária feita pela personagem protagonista, salientamos a ideia de “identidade de palimpsesto” defendida pelo filósofo polonês Zygmund Bauman (1997). Para ele, a identidade — entendida na Modernidade como um plano de vida, uma construção e solidificação de exclusiva responsabilidade do indivíduo —, passa a ser vista, com o advento da Pós-Modernidade, como um conceito insólito, fluído e adaptável às diversas situações da vida cotidiana que são moldados por fatores culturais e sociais. Ele argumenta que em um mundo globalizado, os indivíduos se deparam com uma infinidade de escolhas e possibilidades, e isso pode levar a uma sensação de incerteza e insegurança em relação à sua identidade individual. Para Bauman (1997), os indivíduos devem se adaptar e se reinventar constantemente a fim de navegarem neste cenário social complexo e constantemente mutável, pois as identidades na atualidade se assemelham à “máscaras sucessivamente usadas” (BAUMAN, 1997, p. 36). Em suas palavras:

Em vez de construir sua identidade, gradual e pacientemente, como se constrói uma casa — mediante a adição de tetos, soalhos, aposentos, ou de corredores —, uma série de “novos começos”, que se experimentam com formas instantaneamente

²¹⁶ Tradução nossa do excerto: “*Esperanza’s ambivalence and fluctuating attitude about her (name)sake and the house of her dreams, involve in fact both a radical sense of hybridity and an effective act of resistance. Like the name she chooses for herself beyond the English and Spanish versions of her inherited name, the architecture and location of Esperanza’s dream house represent a forward thrust for freedom based on a critique of the dominant ideologies such as Chicano patriarchy and the American Dream*” (ABBOOD, 2020, p. 108).

²¹⁷ Para Lendol Calder (2009), o *American Dream*, é um ideia base da sociedade estadunidense que basicamente consiste em acreditar que por meio do trabalho duro os indivíduos têm condições de ascender social e economicamente. Fonte: CALDER, Lendol. *Financing the American dream: a cultural history of consumer credit*. New Jersey: Princeton University Press, 2009.

agrupadas mas facilmente demolidas, pintadas umas sobre as outras: uma identidade de palimpsesto. Essa é a identidade que se ajusta ao mundo em que a arte de esquecer é um bem não menos, se não mais, importante do que a arte de memorizar, em que esquecer, mais do que aprender, é a condição de contínua adaptação (...) (BAUMAN, p. 36-37, 1997).

Podemos associar a identidade fragmentada, insólita e até mesmo adaptável à própria identidade de Esperanza Cordero que, durante suas reflexões e questionamentos, deixa entrever a constante busca de uma reflexão sobre quem ela é e qual seu objetivo naquela sociedade. O anseio por viver em uma casa própria que ofereça conforto e estabilidade a partir de suas “escadas de verdade” e pela quantidade de cômodos conotam a ideia da construção de sua própria identidade e também da construção de sua própria liberdade ao desejar viver em uma casa em cujo gramado crescerá “sem cerca”.

Esse questionamento identitário também aparece em outros momentos da narrativa por meio da reflexão e da ação de outros personagens do romance. No nono capítulo, intitulado *Meme Ortiz*, nome de uma das personagens da narrativa, vemos novamente a questão do nome próprio como importante fator para a constituição da identidade pessoal. A narradora aponta que: “Meme Ortiz foi morar na casa de Cathy depois que sua família se mudou. O nome dele não é realmente Meme. O nome dele é Juan. Mas quando perguntávamos qual era o nome dele, ele dizia Meme, e é assim que todo mundo o chama, exceto sua mãe”²¹⁸ (CISNEROS, 2009, p. 21, tradução nossa).

Assim como a personagem Esperanza anseia por mudar seu nome próprio e criar um nome representativo de sua identidade, o personagem Meme Ortiz também não se identifica com seu nome próprio, nome bastante comum nos países hispânicos e, portanto, prefere ser chamado por outro nome que não seja culturalmente e linguisticamente identificado nem com a cultura estadunidense nem com a cultura mexicana. Essa falta de identificação com ambas culturas deixa entrever a tentativa de criar um lugar próprio, um terceiro espaço entre as duas culturas que lhe servem de apoio. Sua mãe, ao chamá-lo por seu nome de registro, aparece na narrativa de maneira similar à da personagem *Mamacita*: está em uma tentativa constante de ligá-lo à sua ancestralidade mexicana para também reconhecer a própria identidade em seu filho.

A vulnerabilidade e a fragmentação identitária evidenciadas em vários momentos da narrativa de Cisneros (2009) podem ser intensificadas, conforme analisado por Stuart Hall (1992), quando o indivíduo é privado de uma concepção de nação. Hall argumenta que a noção de nação, associada à origem e às características compartilhadas por um determinado grupo, proporcionaria

²¹⁸ Tradução nossa do excerto: “*Meme Ortiz moved into Cathy’s house after her family moved away. His name isn’t really Meme. His name is Juan. But when we asked him what his name was he said Meme, and that’s what everybody calls him except his mother*” (CISNEROS, 2009, p. 21).

ao sujeito uma unidade identitária, pois a concepção de nação implica uma ideia de homogeneização populacional, seja ela linguística, educacional ou cultural. Para Hall:

No mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem em uma das principais fontes de identidade cultural. Ao nos definirmos, algumas vezes dizemos que somos ingleses ou galeses ou indianos ou jamaicanos. Obviamente, ao fazer isso estamos falando de forma metafórica. Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes. Entretanto, nós efetivamente pensamos nelas como se fossem parte de nossa natureza essencial (HALL, 1992, p. 47).

No contexto do romance, a ausência de uma concepção única de nação parece agravar a fragilidade da identidade dos personagens presentes na narrativa. Tanto Esperanza Cordero quanto Meme Ortiz compartilham duas culturas e duas línguas, resultando na ausência dessa concepção singular de nação. Eles ocupam, assim, um terceiro espaço entre as fronteiras de duas culturas e duas línguas. Essa instabilidade e a carência de uma referência para uma identidade nacional podem ser estendidas aos indivíduos que se auto-definem como Chicanos.

A falta de uma ideia unificadora de pátria pode explicar a tentativa de criar uma identidade "puramente Chicana", anteriormente defendida por líderes do Movimento Chicano. A concepção dessa identidade, apoiada por artistas e revolucionários, poderia ser equiparada, dentro de suas particularidades e possibilidades, à formação de uma nação independente dentro do território estadunidense.

Segundo Hall, a educação, a língua e a cultura, elementos essenciais na formação da concepção de nação que desempenham um papel significativo na construção da identidade individual, estabelecem uma unidade identitária por meio da cultura nacional. Em suas próprias palavras:

A formação de uma cultura nacional contribui para criar padrões de alfabetização universais, generalizou uma única língua vernacular como o meio dominante de comunicação em toda a nação, criou uma cultura homogênea e manteve instituições culturais nacionais, como, por exemplo, um sistema educacional nacional. Dessa e de outras formas, a cultura nacional se tornou uma característica-chave da industrialização e um dispositivo da modernidade (HALL, 1992, p. 49-50).

Na construção de uma identidade exclusivamente Chicana, que englobaria conceitos relacionados à linguagem, cultura e, adicionalmente, ao compartilhamento de uma história comum, os membros do Movimento Chicano estariam reivindicando seus lugares de pertencimento na sociedade estadunidense. Utilizando ferramentas históricas, como a herança ameríndia e espanhola, e recursos educacionais, como a defesa de um ensino abrangendo as línguas espanhola e inglesa, os participantes do movimento e seus apoiadores buscaram abordar vários elementos — identificados

por Hall como fundamentais para a concepção de nação — a fim de delinear e solidificar a identidade do indivíduo Chicano.

Noor-Abbod (2020) destaca que, durante o Movimento Chicano, surgiu a necessidade de diferenciar a cultura estadunidense da cultura Chicana, como uma forma de estabelecer uma oposição entre ambas, conceito relacionado à ideia de Woodward (2000) sobre uma identidade fundamentada na diferença. Contudo, o autor observa que escritores do pós-movimento, exemplificados por Sandra Cisneros, transcendem essa abordagem binária para adotar um discurso de resistência contra as ideologias dominantes, como o patriarcado e o machismo, evidenciado na análise do capítulo "My Name". Portanto, independentemente da origem dessas ideologias dominantes, seja estadunidense ou Chicana, há uma construção discursiva capaz de negá-las ou modificá-las.

Em seu livro *The Location of Culture*, Homi Bhabha (1994), questiona a pureza identitária ao questionar fatores delimitantes “Onde podemos delimitar a linha que separa os idiomas? As culturas? As disciplinas? As pessoas²¹⁹?” (BHABHA, 1994, p. 59). Ao longo de seu livro, Bhabha (1994) designa a identidade como híbrida e entende o termo *hibridismo* por meio da dinâmica do poder colonial. Para o autor, o hibridismo refere-se à mistura de diferentes culturas, identidades ou formas de conhecimento que ocorre como resultado de encontros coloniais e pós-coloniais. Nas palavras de Bhabha,

O hibridismo é o sinal da produtividade do poder colonial, suas forças mutáveis e fixidez; é o nome da inversão estratégica do processo de dominação pela negação (ou seja, a produção de identidades discriminatórias que asseguram a identidade “pura” e original da autoridade). O hibridismo é a reavaliação da assunção da identidade colonial através da repetição de efeitos identitários discriminatórios. Exibe a necessária deformação e deslocamento de todos os locais de discriminação e dominação. Ele desestabiliza as demandas miméticas ou narcísicas do poder colonial, mas reimplica suas identificações em estratégias de subversão que voltam o olhar dos discriminados para os olhos do poder²²⁰ (BHABHA, 1994, p. 112, tradução nossa).

Indo ao encontro da ideia de Walter Mignolo (2000) em relação ao *bilinguajamento* e ao uso da linguagem como forma de resistência, Bhabha (1994) destaca que o hibridismo cultural e linguístico apresenta uma natureza transformadora perante o poder colonial e neo-colonial. Nesse

²¹⁹ Tradução nossa do excerto: “Where do you draw the line between languages? Between cultures? Between disciplines? Between people?” (p. 59).

²²⁰ Tradução nossa do excerto: “Hybridity is the sign of the productivity of colonial power, its shifting forces and fixities; it the name for the strategic reversal of the process of domination through disavowal (that is, the production of discriminatory identities that secure the “pure” and original identity of authority). Hybridity is the revaluation of the assumption of colonial identity through the repetition of discriminatory identity effects. It displays the necessary deformation and displacement of all sites of discrimination and domination. It unsettles the mimetic or narcissistic demands of colonial power but reimplicates its identifications in strategies of subversion that turn the gaze of the discriminated back upon the eye of power” (p. 112)

sentido, o hibridismo pode desafiar e subverter as estruturas de poder estabelecidas enquanto ainda é influenciado por elas funcionando como uma força transformadora das normas estabelecidas, oferecendo possibilidades de resistência e de reconfiguração identitária.

A reconfiguração identitária que aparece por meio do hibridismo cultural e linguístico vai ao encontro do conceito de “terceiro espaço” de Bhabha (1994). O terceiro espaço é caracterizado pelo hibridismo, envolvendo a mistura, a fusão e a reconfiguração de elementos culturais, práticas e identidades. Bhabha (1994) vê esse hibridismo como uma força produtiva e transformadora que rompe noções fixas de identidade e abre possibilidades de resistência cultural e política. Segundo Bhabha,

As hifenizações híbridas enfatizam os elementos incomensuráveis — os pedaços teimosos — como base das identificações culturais. O que está em questão é a natureza performativa das identidades diferenciais: a regulação e negociação desses espaços que estão continuamente, contingentemente, 'abrindo', refazendo as fronteiras, expondo os limites de qualquer reivindicação a um signo singular ou autônomo de diferença — ser é classe, gênero ou raça. Tais atribuições de diferenças sociais — onde a diferença não é nem um nem o outro, mas algo mais além, entre — encontram sua agência em uma forma de “futuro” onde o passado não é originalmente, onde o presente não é simplesmente transitório. É, se me permite estender um ponto, um futuro intersticial, que emerge entre as reivindicações do país e as necessidades do presente²²¹ (BHABHA, 1994, p. 313, tradução nossa).

Bhabha (1994) conceitua esse espaço intermediário como um local "entre", uma tradução direta da expressão em inglês "*in between*", que existe entre duas identidades distintas. Podemos vincular a teoria de Bhabha (1994) com as teorias de hibridização cultural, linguística e o conceito de terceiro espaço aos personagens presentes no romance de Cisneros. Tanto Esperanza Cordero quanto outros personagens da narrativa refletem uma crise identitária característica daqueles que ocupam esse terceiro espaço cultural, linguístico e territorial.

Em sua obra, Bhabha (1994) cita um dos escritos do artista autodenominado Chicano, Guillermo Gómez-Peña. Nesse escrito, Gómez-Peña apresenta sua visão sobre habitar espaço entre culturas e fronteiras exemplificando por meio da hibridização de nomes próprios:

Essa nova sociedade é caracterizada por migrações em massa e relações inter-raciais bizarras. Como resultado, novas identidades híbridas e transicionais estão surgindo. . . . É o caso dos malucos Chica-riricuas, filhos dos pais porto-riquenho-

²²¹ *Hybrid hyphenations emphasize the incommensurable elements - the stubborn chunks - as the basis of cultural identifications. What is at issue is the performative nature of differential identities: the regulation and negotiation of those spaces that are continually, contingently, 'opening out', remaking the boundaries, exposing the limits of any claim to a singular or autonomous sign of difference - be it class, gender or race. Such assignations of social differences - where difference is neither One nor the Other but something else besides, in-between - find their agency in a form of the 'future' where the past is not originally, where the present is not simply transitory. It is, iff I may stretch a point, an interstitial future, that emerges in-between the claims of the past and the needs of the present.*

mulato e Chicano-mestiço. . . . Quando um Chica-riricua se casa com um judeu hassídico, seu filho é chamado vato loco hassídico. . . .
 A noção falida do caldeirão foi substituída por um modelo mais alemão para a época, o da sopa de menudo. De acordo com esse modelo, a maioria dos ingredientes derrete, mas alguns pedaços teimosos estão condenados apenas a flutuar. Vergigratia!²²² (PEÑA, *apud* BHABHA, p. 313 1994, tradução nossa).

A hibridização dos nomes próprios, conforme concebido por Bhabha (1994), é interpretada como uma ação de "articular identidades essenciais e expressivas entre diferenças culturais no mundo contemporâneo" (BHABHA, 1994, p. 113). O autor argumenta que, diante do texto de Guillermo Gómez-Peña, a identidade não se manifesta como algo fixo ou estático, mas, em vez disso, é um processo regulado e negociado em espaços que estão em constante evolução e reformulação. Esses espaços desafiam e transgridem os limites de qualquer reivindicação a um único ou autônomo sinal de diferença, como classe, gênero ou raça.

Assim para o autor, as identidades culturais são moldadas por meio de negociações e interações contínuas, em vez de serem fixadas no tempo. O autor então destaca a natureza dinâmica e fluida das identidades culturais, desafiando a ideia de uma identidade singular e essencial. O autor ainda sugere que as identidades culturais estão em constante evolução, moldadas por espaços intermediários e pela negociação de diferenças.

Esse "entre-lugar" defendido por Bhabha (1994) e também por Anzaldúa (1987) aparece mais claramente nos questionamentos e nas reflexões feitos pela personagem protagonista no romance de Cisneros, pois ela parece sempre estar em busca de elementos que possam constituir sua identidade pessoal, como em um momento quando Esperanza associa a visão de uma casa nos Estados Unidos a uma memória remota de uma casa no México:

Um dia, estávamos passando por uma casa que parecia, em minha mente, com casas que eu tinha visto no México. Eu não sei por quê. Não havia nada na casa que se parecesse exatamente com as casas de que me lembrava. Eu nem sei por que pensei nisso, mas parecia certo.

Olha aquela casa, eu disse, parece o México.

Rachel e Lucy olham para mim como se eu fosse louca, mas antes que elas possam soltar uma gargalhada, Nenny disse: Sim, isso é o México mesmo. Era isso

²²² Tradução nossa do excerto: "*This new society is characterized by mass migrations and bizarre interracial relations. As a result new hybrid and transitional identities are emerging. . . . Such is the case of the crazy Chica-riricuas, who are the products of the Puertorican-mulatto and Chicano-mestizo parents. . . . When a Chica-riricua marries a Hassidic Jew their child is called Hassidic vato loco. . . .*

The bankrupt notion of the melting pot has been replaced by a model that is more germane to the times, that of the menudo chowder. According to this model, most of the ingredients do melt, but some stubborn chunks are condemned merely to float. Vergigratia!" (PEÑA, *apud* BHABHA, p. 313 1994)

que eu estava pensando exatamente²²³ (CISNEROS, 2009, p. 17-18, tradução nossa).

No diálogo com sua amiga Lucy e sua irmã Nenny, Esperanza empreende uma busca profunda por suas raízes ancestrais mexicanas. Nesse contexto, ela procura identificar elementos culturais, linguísticos e espaciais que possam evocar lembranças significativas em sua memória. A protagonista está empenhada em encontrar vestígios autênticos de sua própria identidade e da pessoa que ela é ou aspira a ser. Essa jornada não é apenas uma busca por conexão com suas origens, mas também uma tentativa de compreender seu lugar no mundo e de definir sua identidade em meio à complexidade cultural que a cerca. Esse anseio por reconhecimento e pertencimento revela as camadas profundas da experiência de Esperanza, destacando a importância das raízes culturais na formação de sua identidade e na busca por um sentido de autenticidade e pertencimento.

4.4 A vizinhança latina

Além da questão identitária dos personagens, o espaço também aparece como importante elemento narrativo dentro do romance. Reforçando as ideias de diferença e de exclusão social, a vizinhança latina é caracterizada como um espaço de abandono e precariedade. Assim como a língua e a cultura, o espaço parece ocupar um terceiro lugar dentro do território estadunidense. Logo na introdução do romance, quando a jovem Esperanza descreve a vizinhança onde sua mãe vivia, vamos sendo introduzidos à ideia da precariedade dos bairros latinos:

Ela ensina em uma escola em Pilsen, a antiga vizinhança de sua mãe do lado Sul de Chicago, um bairro mexicano onde o aluguel é barato e muitas famílias vivem amontoadas. Os senhorios e a cidade não assumem a responsabilidade pelos ratos, o livro não é coletado com a frequência necessária, as varandas que desmoronam, apartamentos sem saídas de incêndio, até que uma tragédia aconteça e muitas pessoas morram. Então eles investigarão por um tempo, mas os problemas continuarão até a próxima morte, a próxima investigação, o próximo período de esquecimento²²⁴ (CISNEROS, 2009, p. xviii, tradução nossa).

²²³ Tradução nossa do excerto: *"One day we were passing a house that looked, in my mind, like houses I had seen in Mexico. I don't know why. There was nothing about the house that looked exactly like the houses I remembered. I'm not even sure why I thought it, but it seemed to feel right. Look at that house, I said, it looks like Mexico. Rachel and Lucy look at me like I'm crazy, but before they can let out a laugh, Nenny said: Yes, that's Mexico all right. That's what I was thinking exactly"* (CISNEROS, 2009, p. 17-18).

²²⁴ Tradução nossa do excerto: *"She teaches at a school in Pilsen, her mother's old neighborhood on Chicago's south side, a Mexican neighborhood where the rent is cheap and too many families live crowded together. Landlords and the city take no responsibility for the rats, trash that isn't collected often enough, porches that collapse, apartments without fire escapes, until a tragedy happens and several people die. Then they hold investigations for a little while, but the problems go on until the next death, the next investigation, the next bout of forgetting"* (CISNEROS, 2009, p. xviii).

O espaço narrado pela personagem protagonista apresenta um panorama de uma vizinhança que está próxima do desmoronamento. O lugar nos dá uma ideia de uma vizinhança totalmente abandonada enfrentando problemas de cunho social, econômico e político. Semelhante a descrição do bairro de sua mãe, Esperança também descreve o bairro e a casa onde vive com seus pais e irmãos. Partindo de um ponto de vista inocente e, muitas vezes, infantil, Esperança compara a casa em que gostaria de viver e a casa onde realmente vive. A descrição de sua habitação se aproxima da mesma ideia de desmoronamento e de abandono: a porta está inchada, as escadas são medíocres e minúsculas, não há um quintal e os tijolos parecem estar se deteriorando em alguns lugares da habitação.

Por meio de um pacto social invisível, vemos na sociedade estadunidense espaços designados para diferentes grupos sociais que podem se dividir por idioma, cor, traços físicos ou ancestralidade, denotando uma atitude de dominação por parte do grupo hegemônico. Como apontado no primeiro capítulo de nosso trabalho, Vigil (1998, p. 194) entende que dividir grupos espacialmente em *barrios*, guetos ou reservas exibe uma estratégia de dominação hegemônica perpetuadora de características relacionadas à falta de recursos e oportunidades econômicas, sociais e educativas.

A descrição do antigo bairro de sua mãe e da casa da família Cordero na rua Mango opera como uma metonímia para as demais residências que compõem o cenário próximo. Estas habitações, ao se integrarem ao espaço do romance de Cisneros, revelam um ambiente marcado pela deterioração: são espaços marginalizados deixando entrever a decadência dos espaços públicos e das habitações à beira do colapso. A descrição narrativa desses espaços vão indicando as condições sociais e econômicas em que vivem seus habitantes.

A vizinhança latina, em contraste com a imagem idealizada de Chicago frequentemente retratada em cartões postais permeada pelo rio homônimo e circundada por seus inúmeros arranha-céus, se caracteriza por suas modestas moradias, decadentes lojas e praças repletas de resíduos. São espaços totalmente opostos que exibem a desigualdade social de diversos grupos habitando a mesma cidade.

Relacionado à estas questões de marginalização do bairro latino, Ana Maria Manzanias Calvo (2000) evidencia como a literatura, representando esses espaços de exclusão, abrange problemas de ordem social, econômica, identitária e histórica. Sobre esse fato, a autora afirma que

Marginalidade começa em casa e não parece ser uma coincidência que os chamados escritores étnicos descrevam espaços marginalizados em seus trabalhos. Lares carentes são somente um dos aspectos de desapropriação histórica, cultural e

literária. Os Chicanos, assim como Afro-Estadunidenses ou os Nativos-Estadunidenses, ocupam uma posição instável daqueles que movem ao redor da orla da vida, os desapropriados e os “ninguém”²²⁵ (CALVO, 2000, p. 17, tradução nossa).

Analisando a partir da perspectiva de Calvo (2000), os Chicanos, assim como os afro-descendentes e os povos originários dos Estados Unidos, ocupam uma posição precária nas margens da sociedade, sendo considerados desapropriados e invisíveis. Essa condição periférica se manifesta como uma existência à margem da cidade, da sociedade, da história e da política. Os bairros sem infra-estrutura denotam um espaço cuja realidade aponta para um deslocamento e uma falta de pertencimento.

No romance de Cisneros, o espaço emerge como um dos elementos preponderantes que reforçam a ideia de os Chicanos serem negligenciados pelos poderes políticos, sociais e históricos. Essa indiferença se manifesta na ausência de investimento e atenção adequados, contribuindo para a perpetuação da marginalização e reforçando a sensação de exclusão e falta de reconhecimento por parte dessas comunidades.

Em um diálogo do romance, a questão do abandono é reafirmada quando — enquanto falando com uma amiga, — Esperanza ri da possibilidade de uma melhoria na rua Mango. Essa risada aparece como um exemplo da incredulidade de Esperanza pensando sobre a possibilidade das autoridades agirem em prol da vizinhança. O riso exemplifica o quão naturalizada é a indiferença e o abandono perante as pessoas que ali vivem:

Não, disse Alicia. Goste ou não você é a rua Mango, e um dia você irá voltar também.
Eu não. Não até que alguém torne-a melhor.
Quem vai fazer isso? O prefeito?
E pensar que o prefeito viria até a rua Mango me fez rir alto.
Quem vai fazer isso? Com certeza não será o prefeito²²⁶ (CISNEROS, 2009, p. 107, tradução nossa).

Nesses espaços ignorados pelas autoridades públicas, a personagem evidencia as negligências e as violências sofridas pelas personagens do romance. O simples fato de imaginar o prefeito fazendo algo para melhorar as condições de vida dos residentes da Rua Mango causa divertimento nas duas jovens que acreditam ser impossível o prefeito um dia tomar alguma atitude

²²⁵ Tradução nossa do excerto: “*Marginality starts at home and it seems no coincidence that so called ethnic writers describe marginal spaces in their works. Deprived homes are only one of the aspects of major historical, cultural, and literary dispossessions. Chicanos, like African Americans or Native Americans, occupy that unstable position of those who move around the hem of life, of the dispossessed and the «nobody»*” (CALVO, 2000, p. 17).

²²⁶ Tradução nossa do excerto: “*No, Alicia says. Like it or not you are Mango Street, and one day you’ll come back too. Not me. Not until somebody makes it better. Who’s going to do it? The mayor? And the thought of the mayor coming to Mango Street makes me laugh out loud. Who’s going to do it? Not the mayor*” (CISNEROS, 2009, p. 107).

para melhorar o *barrio* dos Chicanos e dos latinos.

Os acontecimentos narrados pelo romance sobre fatos pontuais da vida das personagens do bairro de Esperanza nos permitem criar a imagem de uma vizinhança sofrendo com graves questões estruturais. A narrativa nos convida a conhecer, por meio de episódios fragmentados, problemas, dramas e violências sofridos pelos moradores da Rua Mango. A pluralização das vozes na ficção permite a nós, leitores, ter um panorama sobre problemas e discriminações sofridos por indivíduos de origem latina que residem em vizinhanças como as da Rua Mango.

4.5 O poder da escrita

Ademais de surgir como importante ferramenta para que vozes não-hegemônicas sejam lidas e publicadas, a escrita aparece também no romance como alternativa para a liberdade e a busca pelo lugar de pertencimento, como vemos pelo excerto, em que a tia de Esperanza, já prestes a morrer, lhe dá um conselho relacionado ao ato de escrever: “Você só tem que se lembrar de continuar escrevendo, Esperanza. Você deve continuar escrevendo. Escrever irá manter você livre, e eu disse sim, mas ao mesmo tempo eu não sabia o que ela queria dizer²²⁷” (CISNEROS, 2009, p. 61, tradução nossa).

No excerto acima fica claro a importância que a atividade da escrita aparece no romance. É a partir dos poemas e das histórias que a narradora parece encontrar lugar de pertencimento em uma outra realidade diferente daquela em que vive. A escrita, inclusive, parece dar novas oportunidades para a personagem protagonista, pois em um dos capítulos finais do livro, existe a possibilidade de que Esperanza parta da Rua Mango:

Quando você sair, lembre-se de voltar para os outros. Um círculo, entendeu? Você sempre será Esperanza. Você sempre será a Rua Mango. Você não pode apagar o que você sabe. Você não pode esquecer quem você é.
Então eu não sabia o que dizer. Era como se ela pudesse ler minha mente, como se soubesse o que eu desejava, e me senti envergonhado por ter feito um desejo tão egoísta.
Você deve se lembrar de voltar. Para aqueles que não podem sair tão facilmente quanto você. Você se lembrará? Ela perguntou como se estivesse me contando.
Sim, sim, eu disse um pouco confusa” (CISNEROS, 2009, p. 105, tradução nossa).

Com base no trecho acima, percebemos que se abre a possibilidade para Esperanza de se distanciar do ambiente social em que está imersa e deixar seu bairro. Contudo, em suas memórias ecoa o apelo de sua amiga, pedindo para que ela não se esqueça de suas raízes e retorne àqueles que

²²⁷ Tradução nossa do excerto: “*You just have to remember to keep writing, Esperanza. You must keep writing. Writing will keep you free,*” and I said yes, but at the same time I didn't know what she wanted to say” (CISNEROS, 2009, p. 61).

não teriam as mesmas oportunidades que ela. Essa dualidade entre a busca por uma vida fora do contexto social atual e a responsabilidade de manter uma conexão com as origens cria uma tensão na narrativa, destacando os conflitos e as escolhas que Esperanza pode enfrentar ao decidir o rumo de sua vida.

A questão da identidade também aparece no trecho acima, pois há um reconhecimento para voltar para quem não pode sair do bairro, e não esquecer sua origem, seu idioma, sua herança latina e Chicana e parte de sua identidade. O sentimento contraditório de pertencimento e não-pertencimento à rua Mango e ao bairro latino fica evidente quando a personagem reflete sobre as diversas casas que residiu e como cada uma delas foi importante para a constituição da jovem que está se tornando. Em um desses momentos, a narradora assinala: “Nem sempre moramos na Rua Mango. Antes disso morávamos em Loomis no terceiro andar, e antes disso morávamos em Keeler. Antes de Keeler era Paulina, mas o que mais me lembro é a Rua da Mango, triste casa vermelha, a casa a que pertenço mas a que não pertenço²²⁸” (CISNEROS, p. 109-110, 2009, tradução nossa).

Neste trecho, a narradora reflete sobre as diferentes localidades onde já viveu, culminando na Rua Mango. Cada lugar representa uma fase distinta de sua vida e, ao mencionar “a casa a que pertenço mas a que não pertenço”, a narradora expressa uma complexidade emocional. Embora a Rua Mango seja sua residência atual, há uma sensação de desconexão ou não pertencimento, sugerindo talvez um conflito interno ou uma busca por identidade. A dualidade entre pertencimento e não pertencimento pode ser vista como um reflexo das experiências da narradora e das complexidades envolvidas na construção de uma identidade que abrange diversas moradas ao longo do tempo.

A escrita no romance emerge como uma ferramenta que concede a Esperanza o poder de escolha: permanecer na Rua Mango ou embarcar em uma jornada em busca de um lugar onde ela possa continuar a explorar sua identidade pessoal. A expressão “a triste casa vermelha” assume um significado metafórico, representando a condição de vida de Esperanza e sua ligação com a comunidade: uma sensação de descontentamento e incompletude relacionada à sua residência e ao bairro em que vive. Ao mesmo tempo, essa frase parece reconhecer a complexidade e a pluralidade da identidade de Esperanza. Ela compreende, de maneira ambígua, que faz parte e, ao mesmo tempo, não pertence integralmente à comunidade que chama de lar.

²²⁸ Tradução nossa do excerto: “*We didn’t always live on Mango Street. Before that we lived on Loomis on the third floor, and before that we lived on Keeler. Before Keeler it was Paulina, but what I remember most is Mango Street, sad red house, the house I belong but do not belong to*” (CISNEROS, p. 109-110, 2009).

Durante os últimos capítulos ou *vignettes* do romance, a ideia de pertencimento parece não depender exclusivamente de sua comunidade latina, mas também por fatores externos, tais como as experiências individuais e coletivas, que vão compondo grande parte da narrativa de Cisneros. Segundo Gerardo Rodríguez Salas (2014), ao deixar entrever o desejo de deixar a rua Mango, Esperanza enfatiza a natureza temporária de sua conexão com a comunidade e sugere que seu sentimento de pertencimento pode mudar com o tempo: “Na figura de Esperanza, Cisneros sugere que sua comunidade na qual quem quebra os tropos essencialistas é a figura de uma escritora, sugerindo que Esperanza se estenderá para uma comunidade maior de escritores²²⁹” (SALAS, 2014, p. 53, tradução nossa).

Tendo em vista a teoria de Salas (2014) de que Esperanza, ao deixar a Rua Mango, se inserirá em uma comunidade de escritores, vemos como a escrita é vista como uma oportunidade para uma melhoria econômica e social e também como uma possibilidade para outras vozes – outrora ignoradas e esquecidas – ocuparem seus devidos lugares na história. Ao mencionar a importância de não romper o “círculo”, destaca-se a necessidade de preservar a oportunidade para outras Esperanzas contarem suas histórias, proporcionando a essas vozes não-hegemônicas a chance de romper com o silêncio e o esquecimento. Essa conexão enfatiza o potencial emancipador da escrita como uma forma de capacitar comunidades e indivíduos a reivindicarem sua narrativa.

Outros personagens do romance também se dedicam à atividade da escrita como forma de resistência e também de existência. No capítulo “Minerva escreve Poemas”, tradução literal de “*Minerva Writes Poems*”, a narradora narra alguns aspectos da vida da personagem Minerva e, em uma desses aspectos, salienta a atividade da escrita como parte integrante da vida dessa personagem. Em um dos momentos do capítulo, a narradora assinala:

Minerva é um pouco mais velha que eu, mas já tem dois filhos e um marido que partiu. Sua mãe criou seus filhos sozinha e parece que suas filhas também seguirão esse caminho. Minerva chorou porque sua sorte é azarada. Todas as noites e todos os dias. E rezar. Mas quando as crianças estão dormindo depois que ela lhes dá o jantar de panquecas, ela escreve poemas em pedacinhos de papel que dobra e segura nas mãos por muito tempo, pedacinhos de papel que cheiram a moeda de dez centavos²³⁰ (CISNEROS, 2009, p. 84, tradução nossa).

O trecho discute o retrato pessimista dos papéis das mulheres no cenário do romance. Ele

²²⁹ Tradução nossa do excerto: “*In the figure of Esperanza, Cisneros suggests that her community of one that breaks essentialist tropes is that of the writer with the suggestion that she may then extend it to a larger community of writers*” (SALAS, 2014, p.53).

²³⁰ Tradução nossa do excerto: “*Minerva is only a little bit older than me but already she has two kids and a husband who left. Her mother raised her kids alone and it looks like her daughters will go that way too. Minerva cried because her luck is unlucky. Every night and every day. And prays. But when the kids are asleep after she’s fed them their pancake dinner, she writes poems on little pieces of paper that she folds over and over and holds in her hands a long time, little pieces of paper that smell like a dime*” (CISNEROS, 2009, p. 84).

destaca como diferentes gerações de mulheres foram confinadas à domesticidade, e há uma implicação de que o mesmo destino aguarda as filhas de Minerva. Isso sugere uma sensação de limitação e restrição imposta às mulheres em seus papéis sociais dentro da sociedade.

A escrita aparece para a personagem Minerva como uma alternativa para escapar dos papéis designados às mulheres em uma sociedade patriarcal: o de esposa, o de mãe e o de religiosa. Assim, “presa” à esses papéis sociais, a personagem se volta para a escrita como uma forma de resistência, de transcendência de suas limitações e de auto-libertação de seus papéis sociais e de suas responsabilidades domésticas. Ao se envolver na atividade da escrita, ela desafia as expectativas tradicionais colocadas sobre ela como mulher e explora um caminho diferente para a realização pessoal.

Esperanza e Minerva iniciam um ritual de troca de poemas, conforme revelado na passagem “Ela me deixa ler seus poemas. Eu a deixo ler os meus” (CISNEROS, 2009, p. 84), marcando o surgimento de uma comunidade intelectual entre mulheres Chicanas que se dedicam à escrita. A cumplicidade entre as duas, entretanto, parece ser abalada quando o marido de Minerva retorna à casa e é violento contra ela, evidenciado pelo incidente em que “naquela noite ele volta e atira uma pedra grande através da janela” (CISNEROS, 2009, p. 85). Este evento serve como um sinal de que, apesar do elo pela escrita, Minerva continua sofrendo as violências de gênero dentro dessa sociedade machista e patriarcal.

A atividade da escrita, aparece então no romance como importante ferramenta para a manutenção da memória pessoal e da memória coletiva e também como forma de resistência e de libertação simbólica da realidade em que está inserida, pois é a escrita que pode proporcionar à Esperanza e à Minerva a oportunidade de criar uma realidade diferente e, no caso de Esperanza, contar as histórias que experienciou enquanto era habitante da Rua da Mango.

Por meio dos poemas e das histórias, a narradora parece descobrir um lugar de pertencimento em uma realidade distinta daquela em que vive. A escrita, em particular, emerge como uma fonte de novas oportunidades para a personagem protagonista, impulsionada pelo encorajamento de outras personagens femininas ao longo do romance. Segundo Salas (2014), apesar da ausência de uma comunidade intelectual estabelecida, Esperanza é ativamente incentivada por outras figuras femininas na narrativa a cultivar seu talento literário. Elas veem em sua escrita uma maneira de orientar os residentes da rua Mango e também das mulheres Chicanas. Uma dessas mulheres é sua tia Lupe, que lê todos os escritos de Esperanza e lhe aconselha a seguir com a atividade de escrita como forma de manter sua liberdade pessoal:

Ela ouviu todos os livros, todos os poemas que li para ela... Muito legal. Isso é muito bom, ela disse com sua voz cansada. Você deve se lembrar de continuar escrevendo, Esperanza. Você deve continuar escrevendo. Isso a manterá livre, e eu disse que sim, mas naquela época não sabia o que ela queria dizer²³¹ (CISNEROS, 2009, p. 56, tradução nossa).

No trecho mencionado, observamos que Esperanza recebe apoio e orientação de outras mulheres Chicanas que reconhecem seu potencial como escritora. A tia Lupe, em particular, utiliza palavras motivadoras para encorajar a garota a abraçar sua prática de escrita como uma maneira de desafiar e transcender as expectativas sociais estabelecidas para as mulheres Chicanas. Este estímulo não apenas concede a Esperanza uma liberdade criativa, mas também a capacita a impactar positivamente as mulheres e a comunidade em que está inserida.

Salas (2014) destaca que "a comunidade de um é a ideia difundida em 'The House on Mango Street', onde Esperanza se torna a voz, principalmente das Chicanas, enquanto na verdade permanece isolada como escritora" (SALAS, 2014, p. 55). Essa dinâmica destaca a singularidade de Esperanza como porta-voz e escritora, sugerindo uma dualidade entre a expressão individual e a conexão com a comunidade.

Além disso, nos capítulos finais do livro, surge a possibilidade de Esperanza mudar da Rua Mango. Esse evento potencial acrescenta uma dimensão adicional à sua jornada, indicando a exploração de novos horizontes e a busca por um espaço onde sua voz e suas histórias possam ecoar de maneira mais ampla, como vemos em:

Quando você for embora você deve se lembrar de voltar pelos outros. Um círculo, entendeu? Você sempre será Esperanza. Você sempre será a Rua Mango. Você não pode apagar o que você sabe. Você não pode apagar quem você é. Então eu não sabia o que dizer. Era como se ela pudesse ler minha mente, como se ela soubesse o que eu tinha desejado, e eu me senti envergonhada por ter feito um pedido tão egoísta. Você deve se lembrar de voltar. Por aqueles que não podem partir tão fácil quanto você. Você irá se lembrar? Ela perguntou como se ela estivesse me dizendo. Sim, sim. Eu disse um pouco confusa²³² (CISNEROS, 2009, p. 105, tradução nossa).

²³¹ Tradução nossa do excerto: "*She listened to every book, every poem I read her . . . That's nice. That's very good, she said in her tired voice. You must remember to keep writing, Esperanza. You must keep writing. It will keep you free, and I said yes, but at that time I didn't know what she meant*" (CISNEROS, 2009, p. 56).

²³² Tradução nossa do excerto: "*When you leave you must remember to come back for the others. A circle, understand? You will always be Esperanza. You will always be Mango Street. You can't erase what you know. You can't forget who you are. Then I didn't know what to say. It was as if she could read my mind, as if she knew what I had wished for, and I felt ashamed for having made such a selfish wish. You must remember to come back. For the ones who cannot leave as easily as you. You will remember? She asked as if she was telling me. Yes, yes, I said a little confused*" (CISNEROS, 2009, p. 105).

Assim, por meio da escrita surge a oportunidade de que Esperanza saia do contexto social em que está inserida e vá embora de sua vizinhança. Contudo, em sua memória ressoa o pedido de sua amiga de infância que diz para a personagem protagonista não se esquecer de suas origens e voltar à rua Mango por aqueles que não tiveram as mesmas oportunidades que ela teve: “Para onde ela foi com todos aqueles livros e papéis? Por que ela marchou para tão longe? Eles não saberão que fui embora para voltar. Para aqueles que deixei para trás. Para aqueles que não podem sair²³³ (CISNEROS, 2009, p. 110, tradução nossa).

A escrita é, portanto, reconhecida como uma oportunidade para incorporar na ficção as vozes anteriormente silenciadas e negligenciadas pelo poder hegemônico. Além de possibilitar uma reflexão profunda sobre questões de gênero, identidade e problemas sociais e econômicos, a escrita também desempenha um papel crucial na reinterpretação histórica. Isso permite que essas vozes, outrora marginalizadas, desafiem e questionem os discursos presentes nos livros "oficiais" de história, frequentemente considerados como únicos e verdadeiros.

A teórica pós-modernista Linda Hutcheon (1993), entende ser necessário questionar os fatos narrados tanto ficcional quando historicamente para ser possível a existência de que mulheres Chicanas, mulheres indígenas e outros grupos não-hegemônicos possam também participar da construção de suas narrativas e dos livros “oficiais” de história.

Linda Hutcheon (1993) ao questionar as vozes silenciadas e ignoradas pelo discurso histórico salienta: “Quais ‘fatos’ são transformados em história? E de quem são esses fatos²³⁴?” (HUTCHEON, 1993, p. 71). O trecho problematiza os critérios de seleção e de organização dos fatos históricos estendidos também para a narrativa ficcional. Essa falta de pluralidade tanto no discurso histórico como na narrativa ficcional ocasionou uma falta de identificação de grupos não-hegemônicos que não conseguiram se reconhecer como parte dessas escritas.

Em seu artigo “*The Revenant*” Thomas Byers (2011), analisa alguns aspectos da história dos Estados Unidos e enfatiza a perda da memória histórica e a falta de identificação de grupos que, historicamente, foram excluídos do discurso histórico. Para ele, nos Estados Unidos:

A história não é vista como uma área de conhecimento útil ou importante, ou algo do qual temos algo muito a aprender. Sem dúvida, o ceticismo geral em relação às metanarrativas (e em relação a confiabilidade das fontes) é uma razão para essa disposição. Outra, especialmente para minorias raciais e étnicas, para mulheres, pessoas LGBTQ e pobres, é o fato que por tanto tempo as versões oficiais da história dos EUA eram, na melhor das hipóteses, irrelevantes para seus histórias

²³³ Tradução nossa do excerto: “*Where did she go with all those books and paper? Why did she march so far away? They will not know I have gone away to come back. For the ones I left behind. For the ones who cannot out*” (CISNEROS, 2009, p. 110).

²³⁴ Tradução nossa do excerto: “*Which ‘facts’ make it into history? And whose facts?*” (HUTCHEON, 1993, p. 71).

personais, familiares e de grupo e, na pior das hipóteses, simplesmente falsas²³⁵ (BYERS, 2011, P. 17, tradução nossa).

Tendo como base o excerto do estudo de Byers (2011), entendemos que muitos grupos não estavam cientes da história oficial e mesmo que cientes não puderem reconhecer-se nesse discurso, já que a verdade representada por ele era muito diferente de suas verdades pessoais ou coletivas. Assim, a versão oficial da história não é representativa do entendimento de verdade dos sujeitos que não se inserem no contexto hegemônico e dominante. A pluralização de vozes tanto nas narrativas históricas como nas narrativas literárias é, então, modo de resistência em relação ao monopólio cultural, social, econômico e linguístico.

O historiador e crítico literário Hayden White (1999), aproximou a narrativa histórica e ficcional analisando semelhanças e diferenças entre ambas. De acordo com o autor, as duas narrativas por serem artefatos linguísticos são suscetíveis a diferentes interpretações, como assinalamos anteriormente ao citarmos Mikhail Bakhtin ao teorizar sobre a linguagem como instrumento ideológico. Para White (1999):

A moderna teoria literária ilumina todos esses problemas ao direcionar a atenção para o que é mais óbvio sobre o discurso histórico mas não pode ser levado em conta até recentemente, de que toda história é primeiro e principalmente um artefato verbal, um produto específico de um tipo de linguagem. E isso sugere que, se o discurso histórico é para ser compreendido como produto de um distinto tipo de conhecimento, isso deve ser, primeiramente, analisado como uma estrutura da linguagem ²³⁶ (WHITE, 1999, p. 4, tradução nossa).

De acordo com White (1999), os historiadores empregam estratégias semelhantes às usadas pelos escritores de ficção. White aprofunda seus estudos ao analisar o processo histórico da escrita à luz da teoria literária moderna para destacar estratégias textuais que o historiador utiliza ao escrever a narrativa histórica. Lançando mão da tropologia para estudar a linguagem figurativa na escrita da história, o autor identifica o que ele denomina por *tropos*, ou seja, figuras de linguagem que são recorrentes nos textos históricos, a saber: "*metáfora* (baseada no princípio de similitude), *metonímia* (baseada no princípio de contiguidade), *sinédoque* (baseada no princípio de identificação das partes

²³⁵ Tradução nossa do excerto: "*History is not seen as an area of useful or important knowledge, or something from which we have anything much to learn. No doubt general skepticism toward metanarratives (and toward the reliability of sources) is one reason for this disposition. Another, particularly for racial and ethnic minorities, for women, LGBTQ people, and the poor, is the fact that for so very long official versions of U.S. history were at best irrelevant to their personal, family, and group histories and at worst simply false*" (BYERS, 2011, p. 17).

²³⁶ Tradução nossa do excerto: "*Modern literary theory illuminates all of these problems by directing attention to what is most obvious about historical discourse but has not been systematically taken account of until recently, namely, that every history is the first and foremost a verbal artifact, a product of a special kind of language use. And this suggests that, if historical discourse is to be comprehended as productive of a distinctive kind of knowledge, it must first be analyzed as a structure of language*" (WHITE, 1999, p. 4).

como algo pertencente ao todo), e *ironia* (baseado no princípio de oposição)²³⁷ (WHITE, 1999, p. 11).

Neste trabalho, não vamos nos aprofundar nas diferenças textuais entre o discurso ficcional e o discurso histórico analisados por Hayden White. Ainda assim, seus estudos nos servem como exemplos que iluminam as semelhanças entre ambos os discursos para poder entendê-los como construções ideológicas subordinadas ao ponto de vista do autor, seja ele o autor de ficção ou o historiador. Essa problematização do discurso histórico e, conseqüentemente, a aproximação com o discurso ficcional problematiza, em diversos aspectos, o conhecimento histórico.

O reconhecimento de que a narrativa histórica é um produto humano e, portanto, ideológico e parcial suscita uma problematização e um questionamento acerca da imparcialidade e neutralidade do conhecimento histórico. Tanto White (1999) como Hutcheon (1993) reconhecem o conhecimento dos eventos ser baseado em narrativas, ou seja, em estruturas de linguagem. Nesse sentido, entendemos que a história oficial tal qual a conhecemos sofreu um processo de seleção, organização e interpretação antes de chegar até nós, leitores. Cabe-nos questionar sobre os critérios utilizados no momento de sua escrita.

Em seu estudo “*Freedom from Domination in the Future*”, Edward Said (1993) afirma sobre o caráter do discurso histórico, chamando a atenção para seu aspecto intrínseco ideológico e não neutro, como explica ao falar sobre as conexões entre os textos e o sociedade

(...) ler e escrever textos nunca são atividades neutras: há interesses, poderes, paixões, prazeres envolvidos, não importa o quão estético ou divertido seja o trabalho. A mídia, a economia política, as instituições de massa – enfim, as marcas do poder secular e a influência do Estado – fazem parte do que chamamos de literatura. E assim como é verdade que não podemos ler literatura de homens sem também ler literatura de mulheres – tão transfigurada tem sido a forma da literatura – também é verdade que não podemos lidar com a literatura das periferias sem atender também à literatura de os centros metropolitanos²³⁸ (SAID, 1993, p. 318, tradução nossa).

Tendo em vista o trecho acima, é importante ressaltar que se as atividades de ler e escrever estão relacionadas a tipos específicos de interesses e poderes por trás delas, podemos incluir as narrativas históricas e ficcionais como subjugadas aos mesmos interesses. Portanto, existem

²³⁷ Tradução nossa do excerto: “(...) *metaphor (based on the principle of similitude), metonymy (based on that of contiguity), synecdoche (based on the identification of parts of a thing as belonging to a whole), and irony (based on opposition).*” (WHITE, 1999, p. 11).

²³⁸ Tradução nossa do excerto: “(...) *reading and writing texts are never neutral activities: there are interests, powers, passions, pleasures entailed no matter how aesthetic or entertaining the work. Media, political economy, mass institutions — in fine, the tracings of secular power and the influence of the state — are part of what we call literature. And just as it is true that we cannot read literature by men without also reading literature by women — so transfigured has been the shape of literature — it is also true that we cannot deal with the literature of the peripheries without also attending to the literature of the metropolitan centers*” (SAID, 1993, P. 318).

“periferias”, ou seja, grupos de pessoas cujas histórias, culturas, línguas e tradições não estão contempladas em ambas as narrativas.

Ao examinarmos previamente os capítulos "*Geraldo No Last Name*" e "*Louie, His Cousin and His Other Cousin*", observamos que as razões por trás da morte de Geraldo e a prisão do primo de Louie não são esclarecidas. O desfecho pouco elucidativo das histórias desses dois jovens permite uma interpretação que sugere que ambos se tornarão apenas estatísticas adicionais na contagem de mortos e presos, destacando como suas vidas foram negligenciadas pela sociedade, pelas autoridades públicas e serão negligenciadas pela história.

O fato de incluir na narrativa personagens marginalizados que são negligenciados pelos poderes públicos faz os leitores refletirem sobre as inúmeras vozes e realidades desconhecidas por falta de representatividade histórica e ficcional. A possibilidade de pluralização da participação dos grupos não-hegemônicos na escrita de sua própria história permite a esses grupos terem controle sobre suas próprias narrativas e fornecerem, finalmente, suas versões de mundo.

Para tanto, Linda Hutcheon (1993) afirma que hoje temos a possibilidade de encontrar a pluralidade de vozes na escrita: "Agora nós temos histórias (no plural) tanto dos perdedores como dos vencedores, tanto do regional (e colonial) como do centrista, do anônimo tanto quanto dos poucos conhecidos, e podemos acrescentar também, tanto da mulher quanto do homem²³⁹" (HUTCHEON, 1993, p. 66, tradução nossa).

No livro *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa (1987) declara que não terá mais vergonha de existir e encontrará sua própria voz, refletindo a rejeição do silenciamento das experiências marginalizadas ao incorporar essas vivências nas possibilidades da escrita. Assim como para Anzaldúa, no romance de Cisneros, a escrita é percebida como uma ferramenta poderosa para romper com o silêncio, celebrar a diversidade e preservar histórias que, de outra forma, poderiam ser esquecidas. Nas palavras de Anzaldúa: “Não vou mais ter vergonha de existir. Terei minha própria voz: indígena, espanhol, branco. Terei minha língua de serpente — minha voz de mulher, minha voz sexual, minha voz de poeta. Vou superar a tradição do silêncio²⁴⁰” (ANZALDÚA, 1987, 59, tradução nossa).

A construção da identidade de Esperanza Cordero é marcada por uma rica interação entre suas experiências pessoais e a dualidade cultural em que está imersa. Sua identidade híbrida reflete

²³⁹ Tradução nossa do excerto: “(...) we now get the histories (in the plural) of the losers as well as the winners, of the regional (and colonial) as well as the centrist, of the unsung many as well as the much sung few, and I might add, of women as well as men” (HUTCHEON, 1993, p. 66).

²⁴⁰ Tradução nossa do excerto: “I will no longer be made to feel ashamed of existing. I will have my voice: Indian, Spanish, white. I will have my serpent’s tongue — my woman’s voice, my sexual voice, my poet’s voice. I will overcome the tradition of silence” (ANZALDÚA, 1987, p. 59).

os valores das duas culturas que a cercam ao passo que utiliza suas vivências para moldar memórias significativas. Estas memórias são então transformadas em narrativas poderosas que desempenham um papel crucial no desenvolvimento de sua singularidade e na preservação da memória coletiva da vida na Rua Mango.

A alusão ao "círculo" no romance destaca a importância de manter a continuidade dessa narrativa pessoal e coletiva. A integridade desse círculo representa a preservação da capacidade de contar histórias, permitindo que outras "Esperanzas" compartilhem suas próprias experiências e busquem suas identidades autênticas. Essa partilha é fundamental para encontrarem seus lugares de direito e pertencimento na sociedade. Assim, a história de Esperanza se torna uma inspiração para a resistência cultural e individual, fornecendo um caminho para que outros indivíduos construam suas próprias narrativas e busquem sua identidade em meio às influências culturais complexas que os cercam.

A narrativa pessoal de Esperanza transcende a mera reflexão de sua jornada individual; ela se converte em uma poderosa ferramenta de resistência diante da tradição do silêncio. Ao compartilhar não apenas sua própria história, mas também as narrativas dos habitantes da rua Mango, Esperanza desafia o poder dominante contribuindo assim para a inclusão das vozes não-hegemônicas na escrita de suas narrativas pessoais e coletivas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nossas considerações, traremos uma síntese e uma reflexão sobre os resultados obtidos. O objetivo de nossa pesquisa deu-se a partir de duas perguntas principais: como o romance trata a questão identitária de indígenas e Chicanos e como se manifestam características de resistência nos romances *The House on Mango Street*, de Sandra Cisneros e *Ceremony*, de Leslie Marmon Silko.

A escolha dos romances ocorreu por meio de critérios que levaram em consideração a origem das duas escritoras acima citadas: indígena e mexicano-estadunidense. Entendemos que esses dois grupos apresentam pontos de convergência que são importantes para uma análise comparativa dos temas em questão, como por exemplo a não-hegemonia, a origem indígena, o compartilhamento do mesmo território e o movimento de resistência intensificado durante a década de 1960.

Para tanto, o primeiro capítulo de nosso trabalho apresenta elementos históricos e sociais desses dois grupos não-hegemônicos que trazem uma reflexão sobre como as forças hegemônicas agem sobre indígenas e mexicano-estadunidenses, fazendo suas existências serem também resistência na busca de seus direitos sociais e políticos e também na garantia do mantimento de suas tradições, idiomas, religiões e modos de vida.

Na primeira parte do primeiro capítulo, apresentamos alguns fatos que marcaram a colonização europeia no território que hoje constitui os Estados Unidos da América. Evidenciamos a perspectiva dos povos originários com autores como William Apess (1836), um dos primeiros *Native American* a questionarem a condição do indígena na sociedade estadunidense, e também Vine Deloria Junior (2003), cuja obra contribui para a compreensão e para a promoção dos direitos indígenas, levando em consideração a valorização da religiosidade e dos saberes dos povos originários.

Já, na segunda parte do primeiro capítulo, trouxemos alguns acontecimentos históricos que entendemos como importantes para a constituição do sujeito Chicano. Alguns desses fatos foram a ação dupla do poder hegemônico realizada tanto pela chegada dos europeus no território que hoje constitui o México, como pelo controle social, político e econômico dos EUA em relação aos mexicanos-estadunidenses. Teorias de autores como James Diego Vigil (1998), Rodolfo Acuña (2015) e Glória Anzaldúa (1987) foram importantes para iluminar questões históricas e identitárias acerca da formação do indivíduo Chicano e evidenciar seu entre-lugar cultural, identitário e linguístico na sociedade estadunidense.

Esses fatos históricos iluminaram, portanto, elementos históricos que serviram de base para a constituição do sujeito indígena e do sujeito mexicano-estadunidense na sociedade atual. Além disso, a história de ambos os grupos nos mostra como o poder hegemônico pode, a partir de seus variados mecanismos de controle e silenciamento, destituir o sujeito de seu orgulho, de sua identidade e, até mesmo, de sua história.

Nesse sentido, Linda Hutcheon (1998) e Hayden White (1999), dois conhecidos teóricos do pós-modernismo, nos serviram de fundamento para evidenciar conceitos referentes ao discurso histórico como ferramenta do poder hegemônico e também para refletir sobre a ampliação da participação de vozes na escrita de suas histórias pessoais e coletivas.

Ao questionar os critérios de seleção e organização de eventos históricos, Hutcheon (1998) destaca o caráter excludente inerente ao discurso histórico, revelando como determinados acontecimentos são privilegiados em detrimento de outros. De maneira análoga à abordagem de Hutcheon (1998), White (1999) lança luz sobre aspectos linguísticos e estruturais do discurso histórico, evidenciando a estreita relação entre ficção e história. Suas análises conduzem-nos à conclusão de que a escrita nunca é neutra, mas intrinsecamente ideológica.

Após destacarmos esses eventos históricos, no segundo capítulo, embarcamos na análise do romance *Ceremony* de Leslie Marmon Silko, que narra em terceira pessoa a história de Tayo, um veterano da Segunda Guerra Mundial com raízes tanto estadunidenses quanto indígenas. O romance aborda questões relacionadas à guerra, à posição social e econômica do indivíduo mestiço na sociedade estadunidense e, sobretudo, às dimensões religiosas e tradicionais específicas dos Laguna Pueblo.

A cerimônia mencionada no título da obra já sugere a dimensão religiosa subjacente à narrativa. Tayo, ao retornar traumatizado pela guerra, procura nas cerimônias dos Laguna Pueblo e dos Navajo uma forma de cura, após a falha da medicina convencional estadunidense. Ao buscar as práticas tradicionais conduzidas por um curandeiro indígena, observamos uma clara valorização do passado ancestral, com seus rituais e tradições, superando as abordagens médicas da cultura hegemônica.

A cerimônia, nesse contexto, emerge como uma jornada pessoal em busca de cura e autoconhecimento, na qual Tayo se reconhece como um sujeito mestiço e, acima de tudo, como um descendente indígena. Nossa tese é a de que, em *Ceremony*, a busca identitária de Tayo concentra-se na exploração da religiosidade tradicional como elemento central para o desenvolvimento de sua identidade pessoal. Esse processo culmina, então, na construção de reconhecimento e resistência, solidificando sua posição como um sujeito indígena que desafia o poder hegemônico. Essa narrativa

não apenas explora a cura individual, mas também ressalta a importância da resistência cultural e espiritual como formas de enfrentar a opressão histórica vivenciada pelos povos indígenas.

Em contrapartida, temos no romance de Sandra Cisneros uma protagonista feminina denominada Esperanza Cordero. Os fatos que aparecem no romance abordam desde o fim da infância até o início da vida adulta da personagem protagonista vivendo em um bairro latino na cidade de Chicago. Por esse fato, temos uma perspectiva pueril de acontecimentos do cotidiano e de violências vividas ou testemunhadas por Esperanza.

Esses episódios parecem moldar o entendimento de mundo e a identidade da personagem protagonista que, em um questionamento identitário, social e cultural, problematiza seu nome próprio como uma forma de também questionar seu lugar de pertencimento na sociedade estadunidense. Essa jornada leva-a em direção à resistência cultural, destacando como experiências cotidianas podem se tornar poderosos agentes na formação de uma identidade desafiadora das influências hegemônicas que perduram ao longo dos séculos, manifestando-se de maneiras diversas.

Nos dois capítulos dedicados à análise dos romances, percebemos que Tayo e Esperanza emergem como figuras centrais e representativas de uma identidade fragmentada. Conforme destacado por Bauman (1998), eles personificam a complexidade de uma identidade que não se enquadra nas categorias tradicionais, ocupando, assim, o terceiro espaço identitário proposto por Bhabha (2012) – um espaço que transcende as fronteiras culturais e sociais convencionais.

Nos romances de Silko e Cisneros, observamos distintas trajetórias identitárias. Em *Ceremony*, a jornada identitária de Tayo desdobra-se por meio de cerimônias religiosas e da prática de tradições ancestrais, como o ato de contar histórias. Já em *The House on Mango Street*, Esperanza fortalece sua identidade por meio da atividade da escrita. A expressão verbal, seja ela oral ou escrita, figura como um meio vital para que ambos, Tayo e Esperanza, consolidem suas identidades e partam em busca de seus lugares de pertencimento na sociedade estadunidense.

Ambos os romances exibem uma notável estrutura cíclica. Em *Ceremony*, essa característica se evidencia em diversos eventos, como a jornada de Tayo que o reconduz ao ponto de origem, o entrelaçar da memória entre passado e presente e a constante referência ao círculo da vida, no qual todos os seres se interligam com a natureza.

De maneira análoga, em *The House on Mango Street*, Esperanza se integra ao ciclo de escritoras latinas, sendo encorajada a não rompê-lo, mas sim a seguir o mesmo movimento de retorno, em uma dinâmica semelhante à de Tayo. Essa proposta visa inspirá-la a incentivar outras mulheres a compartilharem suas histórias e verdades. A presença desse processo cíclico em ambos os romances nos possibilita ter esperança de que vozes anteriormente marginalizadas pelo poder

hegemônico tenham cada vez mais oportunidade de expressar suas experiências e desafiar os paradigmas do discurso histórico de acordo com suas verdades pessoais e coletivas.

Na minha percepção, um dos aspectos essenciais enfatizados nesta pesquisa reside na valorização da linguagem oral e escrita como elementos fundamentais para a reflexão histórica e a busca identitária. Aquele que se orgulha da história de seu povo e reconhece sua identidade ancorada em eventos coletivos e individuais obtém a capacidade de contemplar criticamente a sociedade em que está inserido. Essa reflexão, por sua vez, propicia a capacidade de resistir e lutar por melhorias nas condições de vida de sua comunidade e de outros povos que enfrentam a opressão do poder hegemônico.

A oportunidade de explorar a fronteira entre os Estados Unidos e o México no estado do Arizona, viver na sociedade estadunidense como uma mulher latina e participar ativamente de grupos de estudos e debates com mexicano-estadunidenses e outros estudantes de origem latina proporcionou-me uma compreensão mais profunda da opressão do poder hegemônico. Essa vivência permitiu-me reconhecer a importância de destacar temas relacionados a grupos anteriormente subjugados e negligenciados. Hoje, por meio de movimentos sociais de resistência, esses grupos têm a oportunidade de ampliar suas vozes não apenas nas manifestações artísticas, mas também na sociedade estadunidense.

Durante minha experiência na fronteira de San Luis, nos EUA, e de San Luis Río Colorado, no México, pude observar como a convivência entre fronteiras é algo intrínseco à vida dos habitantes dessas duas localidades. Por meio de eventos e conversas com os moradores da região, fica evidente que muitas pessoas atravessam a fronteira diariamente, por motivos de trabalho ou estudo. Dois exemplos são os ônibus escolares transportando alunos de San Luis Río Colorado para San Luis e trabalhadores atravessando a fronteira a pé para trabalhar nos EUA.

Figura 2 – Muro na fronteira entre México e Estados Unidos.



Fonte: Elaborada pela autora.

Essa dinâmica transcende questões políticas e geográficas, refletindo uma interação cultural e social entre as duas comunidades. A troca constante de ideias, costumes e experiências contribui para uma conexão profunda entre os habitantes de ambos os lados da fronteira. É interessante notar como essa convivência molda a identidade dessas cidades, criando laços que superam as barreiras físicas que as separam.

Enquanto estive em San Luis, muitas pessoas atravessaram a fronteira para passar o final de semana no México. A fila de carros era grande e o trânsito movimentado, como podemos ver na imagem abaixo, fotografada em uma de minhas visitas à fronteira. Essa movimentação é comum, porém é intensificada com a chegada dos feriados e dos finais de semana, como relataram-me moradores da região.

Figura 3 – Fila de carros para cruzar a fronteira entre as cidades de San Luis (EUA) e San Luis Rio Colorado (México).



Fonte: Elaborada pela autora.

Enquanto algumas pessoas que cruzam a fronteira diariamente desfrutam da conveniência de possuir um cartão de dupla cidadania facilitando sua travessia, outros enfrentam desafios significativos devido à falta de documentação, o que resulta na separação de familiares e amigos que residem do outro lado da fronteira.

Durante minha estadia no estado do Arizona, uma educadora da cidade de San Luis compartilhou uma história comovente que ilustra os impactos da fronteira: um de seus alunos enfrenta as consequências dolorosas da separação causada pela política migratória. Sua mãe, que vivia de forma indocumentada nos Estados Unidos, foi recentemente deportada para o México, deixando para trás seu filho, que continua seus estudos no país. O que torna essa situação ainda mais delicada é o fato de que ela enfrentará uma proibição de dez anos para retornar aos Estados

Unidos. Essa história é uma poderosa reflexão sobre como a fronteira pode tanto unir quanto separar.

Essa narrativa é uma representação da complexidade das questões fronteiriças. Enquanto a fronteira geográfica separa fisicamente os países, as políticas migratórias e os controles de fronteira criam barreiras emocionais e sociais que afetam profundamente as vidas das pessoas. No caso desse aluno, a fronteira não é apenas uma linha no mapa, mas uma barreira que o separa de sua mãe e interrompe o curso natural de suas vidas.

Além disso, é evidente como as influências das forças hegemônicas persistem na região fronteiriça. Uma observação marcante é que, embora o espanhol seja o idioma predominante fora do ambiente escolar, nas salas de aula ele não é ensinado devido ao fato de não ser considerado língua oficial. Essa dinâmica revela uma desconexão entre a realidade linguística e a estrutura educacional, refletindo a imposição de padrões linguísticos que não refletem a diversidade e a riqueza cultural da região.

Figura 4 – Placa entre a fronteira do México e dos Estados Unidos.



Fonte: Elaborado pela autora.

Além das questões migratórias, é importante ressaltar aspectos culturais latentes. Na fronteira fica evidente a união das culturas mexicana e estadunidense: em San Luis é possível comunicar-se tanto em espanhol como em inglês, há muitos restaurantes de comida típica mexicana e os feriados mais comemorados, de acordo com as educadores com quem tive contato, são o *Dia de los Muertos*, feriado mexicano, e o *Thanksgiving*, feriado estadunidense.

Assim como minha experiência na fronteira entre México e Estados Unidos fez-me experienciar alguns aspectos de ambas as culturas e também experienciar aspectos atuantes das forças hegemônicas, em nosso trabalho vemos como a hegemonia atuou de forma constante em

diferentes contextos e territórios.

Os sistemas de opressão sempre existiram e a cada dia atualizam seu discurso para continuarem mantendo seus privilégios e suas posições de poder. Portanto, é de suma importância resistir e lutar pelos direitos de grupos não-hegemônicos para que haja sempre uma valorização da cultura e também uma garantia dos direitos desses grupos na sociedade.

Ao analisarmos as trajetórias individuais de Tayo e Esperanza nas obras *Ceremony* e *The House on Mango Street*, emergem exemplos de resistência contra as imposições do poder hegemônico. Ambas as personagens enfrentam desafios e adversidades impostos pelo sistema dominante, e sua jornada de autodescoberta e busca por identidade se torna um ato de resistência. Suas histórias refletem a determinação e a coragem necessárias para desafiar as normas estabelecidas e reivindicar sua própria voz e lugar na sociedade.

Concluimos, assim, que as trajetórias singulares de Tayo e Esperanza revelam uma resistência intrínseca à subjugação do poder hegemônico. Em ambos os romances, testemunhamos a confrontação corajosa perante as forças dominantes, confrontação exercida por meio da busca identitária e que se configura como um ato significativo de resistência. A análise comparativa entre *Ceremony* e *The House on Mango Street* visa contribuir para os estudos pós-modernos, promovendo a constante ampliação do círculo de vozes na literatura e em outras áreas do conhecimento.

REFERÊNCIAS

- AKERS, Donna L. "Removing the heart of the Choctaw people: Indian removal from a native perspective." *American Indian Culture and Research Journal*, v. 23, n. 3, 1999.
- AL-ABBOOD, Noor. Identity, Ambivalence, and Resistance in Sandra Cisneros's *The House on Mango Street*. *International Journal Of English Literature And Culture*, Kingdom of Saudi Arabia, v. 8, p. 107-116, 2020.
- ALDAMA, Arturo J.; QUIÑONEZ, Naomi Helena. *Decolonial voices: Chicana and Chicano cultural studies in the 21st century*. Indiana University Press, 2002.
- ANZALDÚA, Glória. *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute, 1987.
- APESS, William. *Eulogy on King Philip: As Pronounced at the Odeon, in Federal Street, Boston*. The author, 1836.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1981.
- BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- BECKER, Carl. *Every Man His Own Historian*. Washington D.C.: American Historical Review, v. 37, 1932.
- BERG, Charles Ramírez. *Latino images in film: Stereotypes, subversion, and resistance*. University of Texas Press, 2002.
- BERNAL, Ignacio et al. *Historia General de México*. México D.F: El Colegio de México, 2000.
- BHABHA, Homi K. *The location of culture*. London: Routledge, 2012.
- BHABHA, Homi K. (Ed.). *Nation and narration*. London: Routledge, 2013.
- BOAS, Franz. *Keresan Texts*. New York: The American Ethnological Society and G. E. Stechert, 1928.
- BOSI, Alfredo. *Literatura e resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BOWES, John P. "American Indian removal beyond the removal act." *Native American and Indigenous Studies*, v. 1, n. 1, p. 65-87, 2014.

BRITTES, Andrea Verónica. *Wanting to Be(long): The Struggle for Identity and Freedom in Sandra Cisneros's The House on Mango Street and Toni Morrison's The Bluest Eye*. I. E. S. En Lenguas Vivas "J. R. Fernández" y Universidad Nacional de San Martín (Unsam), Buenos Aires, p. 21-28, 2019.

BROWN, Dee. *Bury my heart at Wounded Knee: An Indian history of the American west*. Macmillan, 2007.

BROWN, John. Introduction. In: CARNEY, Stephen. *The Occupation of Mexico: May 1846- July 1848*. Washington DC: U.S. Government Printing Office, 2006.

BRUNELLO, Yuri. *Hegemonia*. In: ALMEIDA, Maria Candida Ferreira de (Org.). *Mais definições em trânsito*. Salvador: UFBA, 2007.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BYERS, Thomas. *The revenant*. Revista Virtual de Letras. São Paulo, v. 51, n. 2, p. 9-27, jul./dez. 2011.

CALVO, Ana Maria Manzanás. The House on Mango Street and The Chicano Space. *Revista de Estudios Norteamericanos*, [S.L.], v. 7, p. 17-26, maio 2000. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla. <http://dx.doi.org/10.12795/ren>.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Editora Pensamento, 2007.

CARNEY, Stephen A. *The Occupation of Mexico, May 1846 - July 1848*. Washington DC: U.S. Government Printing Office, 2006.

CARSTEN, Cynthia. *Storyteller: Leslie Marmon Silko's Reappropriation of Native American History and Identity*. Wicazo Sa Review, Minnesota, v. 21, n. 2, p. 105-126, nov. 2002.

CHANDRA, Uday. *Rethinking Subaltern Resistance*. Journal of Contemporary Asia, v. 45, n. 4, p. 563-573, 2015.

CISNEROS, Sandra. *The House on Mango Street*. New York: Vintage Contemporaries, 2009.

DE LEON, Arnoldo. *They called them greasers: Anglo attitudes towards Mexicans in Texas, 1821-1900*. Austin: University of Texas Press, 1983.

DELORIA JR, Vine. *Custer died for your sins*. In: Robben, Antonius CGM, Sluka, Jeffrey A. (Ed.) *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. Malden: Wiley-Blackwell, p. 199-206, 2012.

- DELORIA JR, Vine. *God is red: A native view of religion*. Colorado: Fulcrum Publishing, 2003.
- DENEVAN, William M. *The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492*. Annals Of The Association Of American Geographers, New York: Routledge, v. 82, n. 3, p. 369-385, set. 1992.
- DOBIE, J. Frankie. *Guide to life and literature of the Southwest*. Dallas: Southern Methodist University Press, 1969.
- EAGLETON, Terry. *As ilusões da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- EL PLAN ESPIRITUAL DE AZTLÁN. In *Aztlán: An Anthology of Mexican American Literature*, edited by Luis Valdez and Stan Steiner, 402-6. New York: Knopf, 1973.
- FITZGERALD, Michael Ray. *Native Americans on Network TV: Stereotypes, Myths, and the 'good Indian'*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2013.
- FONER, Eric; GARRATY, John. (Ed.) *The Reader's Companion to American History*. Boston: Houghton Mifflin, 1991.
- FORBES, Jack D. *Columbus and Other Cannibals*. Brooklyn: Autonomedia, 1992.
- GARCIA, Alma M. *The development of Chicana feminist discourse, 1970-1980*. Gender & Society, v. 3, n. 2, p. 217-238, 1989.
- GRISWOLD DEL CASTILLO, Richard. *The Treaty of Guadalupe Hidalgo: A legacy of conflict*. (No Title), 1990.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2023.
- HERZOG, Kristin. Thinking Woman and Feeling Man: Gender in Silko's Ceremony. *Melus*, v. 12, n. 1, p. 25-36, 1985.
- HILL, Jane H.; Kenneth C. Hill. *Speaking Mexicano: Dynamics of syncretic language in central Mexico*. Tucson: University of Arizona Press, 1986.
- HOFFMAN, Abraham. *Unwanted mexican americans in the great depression: repatriation pressures, 1929-1939*. Vnr Ag, 1974.
- HOLLON, William E. *The Southwest: Old and new*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.
- HUTCHEON, Linda. *A Poetics of Postmodernism: history, theory fiction*. New York: Routledge, 1988.

_____. *Poética do Pós-Modernismo: História, Teoria, Ficção*. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

JACKSON, Robert H. Race and the Definition of "Indian" Identity of the Fringes of Colonial Spanish America. *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, v. 26, p. 116-125, 26 abr. 2007.

JOHNSON, Troy R. *Red power: The Native American civil rights movement*. New York: Infobase Publishing, 2009.

KING, Martin Luther; BARSAMIAN, David. *Beyond Vietnam*. Alternative Radio, 1967.

KING, Martin Luther. *Eu Tenho um Sonho*. 1963. Disponível em: <http://exame.abril.com.br/mundo/noticias/veja-na-integra-o-historico-discurso-de-martin-luther-king>. Acesso em: 9 de junho de 2015.

LEED, Eric. "Fateful Memories: industrialized war and traumatic neuroses." *Journal Of Contemporary History*, [S.L.], v. 35, n. 1, p. 85-100, jan. 2000. SAGE Publications. <http://dx.doi.org/10.1177/002200940003500108>.

LEON, Arnaldo De. *They Called Them Greasers: Anglo Attitudes Toward Mexicans in Texas, 1821–1900*. University of Texas Press, 1983.

LEVY, Peter B. *The Civil Rights Movement: A Reference Guide*. Bloomsbury Publishing USA, 2019.

LOMNITZ-ADLER, Claudio. *Exits from the labyrinth: Culture and ideology in the Mexican national space*. Berkeley: Oxford: University of California Press, 1992.

LUNDQUIST, Suzanne Evertsen. *Native American Literatures: an introduction*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2004.

MARMOL, Lee; CORBETT, Tom. *Laguna Pueblo: A Photographic History*. University of New Mexico Press, 2015.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais, projetos globais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

MITCHELL, Carol. "Ceremony as Ritual." *American Indian Quarterly*, Nebraska, v. 5, n. 1, p.27-35, 1979.

MURRAY, David. *Forked Tongues: Speech, Writing and Representation in North American Indian Texts*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

MURRAY, David. *The Civil Rights Movement: A Reference Guide*. Bloomsbury Publishing USA, 2019.

NAGEL, Joane. "American Indian ethnic renewal: Politics and the resurgence of identity." *American sociological review*, p. 947-965, 1995.

NIKODINOSKA, Jelena. Sandra Cisneros's *The House on Mango Street*: (Collective) Memory Resonating from "the Barrio". *Kultura* (Skopje), Austin, p. 195-202, 2012.

PAREDES, Américo. *With His Pistol in His Hand: A Border Ballad and Its Hero*. Texas: University of Texas Press, 1958.

PENFIELD, Joyce. *Chicano English: an ethnic contact dialect*. Philadelphia: John Benjamin, 1985.

PÉREZ-TORRES, Rafael. Redefining Aztlán as a Discursive Concept. In: LAMADRID, Enrique R.; LOMELÍ, Francisco A.; ANAYA, Rudolfo A. (Ed.). *Aztlán: Essays on the Chicano Homeland*. Revised and Expanded Edition. University of New Mexico Press, 2017, p. 211-238.

PIPER, Karen. "Police Zones: Territory and Identity in Leslie Marmon Silko's 'Ceremony'." *American Indian Quarterly*, Nebraska, v. 3, n. 21, p. 483-497, jul. 2007.

PLANA, Manuel. Felipe Arturo Ávila Espinosa, Pedro Salmerón Sanginés, *Historia breve de la Revolución Mexicana*. *Historia mexicana*, v. 67, n. 1, p. 509-515, 2017.

PRICE, Glenn W. *Origins of the war with Mexico: The Polk-Stockton intrigue*. Austin: University of Texas Press.

RAMOS, Alcida Rita. *Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias*. Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, 1993.

RICE, David A. "Witchery, indigenous resistance, and urban space in Leslie Marmon Silko's ceremony." *Studies in American Indian Literatures*, v. 17, n. 4, p. 114-143, 2005.

RICHTER, Daniel K. et al. *Facing east from Indian country: a native history of early America*. Harvard University Press, 2009.

ROSEVICS, Larissa. Do pós-colonial à decolonialidade. In: CARVALHO, Glauber. ROSEVICS, Larissa (Orgs.). *Diálogos internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Perse, 2017.

SAID, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage, 1993.

_____. *Freedom from Domination in the Future*. *Culture and Imperialism*, p. 341-408, 1994.

SALAS, Gerardo Rodríguez. Guiding a Community:: unworking community in sandra cisneros the house on mango street. *Revista de Estudios Norteamericanos*, Seville, p. 47-59, 2014.

SCHILLING, Voltaire. *Estados Unidos e América Latina: da Doutrina Monroe à Alca*. 5ª ed. Porto Alegre: Leitura XXI, 2002

SILKO, Leslie Marmon. *Ceremony*. New York: Penguin Books, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SIMMONS, Marc. *New Mexico: A History*. WW Norton & Company, 1977.

STIEBELS, Barbara. Noun-verb symmetries in Nahuatl nominalizations. *Natural language & linguistic theory*, v. 17, n. 4, p. 783-834, 1999.

VALLE, Cléa Fernandes Ramos; TELLES, Verônica. "O mito do conceito de herói." *Revista eletrônica do ISAT*, n. 2, p. 1-6, 2014.

VIGIL, James Diego. *From Indians to Chicanos: the dynamics of Mexican-American culture*. Waveland Press, 2011.

_____. *Personas Mexicanas: Chicano high schoolers in a changing Los Angeles*. Ft. Worth, Texas: Harcourt Brace Inc, 1997.

WHITE, Hayden. *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1999.

WOODWARD, Kathryn. "Identidade e diferença" In Tomaz Tadeu da Silva (Org.) *Identidade e Diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000: 7-72.